



N12<522832277 021



ubTÜBINGEN



Universität Tübingen





M 6518 E

Zs UB Fe 88 Z 68/5700

# STIMMEN DER ZEIT

Heft 7  
Juli 1968

K. Rahner  
Demokratie in der Kirche

J. Schasching  
Katholische Verbände und Gesellschaft

F. Maierhöfer  
Zum Werk von James Joyce

F. Everschor  
Filmfestspiele in Cannes

W. Ruff  
Alkohol im Straßenverkehr

11. JULI 1968

Verlag Herder Freiburg

76P  
gh 2449

# INHALT

Karl Rahner SJ	Demokratie in der Kirche . . . . .	1
Johannes Schasching SJ	Gesellschaftlicher Wandel und katholische Verbände . . .	16
Walter Kerber SJ	Neue Entwicklungen in der kirchlichen Eigentumslehre . . .	27
Fränzi Maierhöfer	Die fledermausähnliche Seele des Stephan Dädalus. Zum Werk von James Joyce . . . . .	39

## UMSCHAU

Franz Everschor	Zwischen Tradition und Revolte. Kurze Filmfestspiele in Cannes . . . . .	54
Wilfried Ruff SJ	Alkohol im Straßenverkehr. Überlegungen zur geplanten Einführung der 0,8-Promille-Grenze . . . . .	56
Reinhold Iblacker SJ	Ansätze der Kommunikationsforschung in Deutschland. Ein Literaturbericht . . . . .	60
Till Uwe Keil SJ	Die Wissenschaft vom „Nackten Affen“ . . . . .	62

## BESPRECHUNGEN

Ökumenische Theologie . . . . .	65
Sozialwissenschaften . . . . .	68

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

## DIE MITARBEITER DES HEFTES

Karl Rahner, 44 Münster, Frauenstraße 3-7 – Johannes Schasching, Via S. Nicola da Tolentino, 13, I-00187 Roma – Walter Kerber, 8023 Pullach, Postfach 140 – Fränzi Maierhöfer, 85 Nürnberg, Muggenhofenstraße 92 – Franz Everschor, 6236 Eschborn, Mainstraße 2 – Wilfried Ruff, 6 Frankfurt 70, Offenbacher Landstraße 224 – Till Uwe Keil, 8 München 61, Schichtlstraße 4

## STIMMEN DER ZEIT · 182. BAND · 93. JAHRGANG · HEFT 7

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, Berechnungsstücke, 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

IN BÄNDE

1911

VERLAGS-ANSTALT FÜR BÜCHER



# STIMMEN DER ZEIT

182. 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, Berechnungsstücke, 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 182. BANDES

<i>Baade, Fritz</i> : Wunderwaffen für den Kampf gegen den Hunger . . . . .	304
<i>Brandmüller, Walter</i> : Der Fall Galilei – ein Konflikt Naturwissenschaft und Kirche? . . . . .	333, 399
<i>Brox, Norbert</i> : Offenbarung – gnostisch und christlich . . . . .	105
<i>Dreesmann, Bernd V.</i> : Probleme der Bevölkerungslawine . . . . .	238
<i>Everschor, Franz</i> : Aktionen und Reaktionen. Versuch einer Bilanz des Filmjahres 68 . . . . .	412
– Zwischen Tradition und Revolte. Kurze Filmfestspiele in Cannes* . . . . .	54
<i>Hengsbach, Friedhelm</i> : Partnerschaft in der Kirche. Überlegungen zur Stellung des Laien . . . . .	90
<i>Hoefnagels, Harry</i> : Die Krise der kirchlichen Autorität. Die Notwendigkeit einer Demokratisierung der Kirche . . . . .	145
<i>Hoffacker, Paul</i> : Die Aktion Adveniat. Hilfe der deutschen Katholiken für die Kirche in Lateinamerika . . . . .	361
<i>Huth, Werner</i> : Freiheit und Zwang im Schicksal des Einzelnen. Zum System der Schicksalsanalyse Leopold Szondi* . . . . .	346
<i>Iblacker, Reinhold</i> : Ansätze der Kommunikationsforschung in Deutschland. Ein Literaturbericht* . . . . .	60
– Katholische Filmarbeit auf neuen Wegen* . . . . .	343
<i>Kämpfer, Winfried</i> : Die Unruhe der Jugend . . . . .	73
<i>Keil, Till Uwe</i> : Die Wissenschaft vom „Nackten Affen“* . . . . .	62
<i>Kerber, Walter</i> : Neue Entwicklungen in der kirchlichen Eigentumslehre . . . . .	27
<i>Koch, Ulrich - Osner, Karl</i> : Entwicklung: der neue Name für Friede. Auf dem Weg zu einer Welt-Sozialpolitik . . . . .	167
<i>Köster, Wilhelm</i> : Hermeneutik in Norwegen* . . . . .	281
<i>Kurz, Paul Konrad</i> : Die Gruppe 47 . . . . .	318
– „Haare“ oder Wassermann im Geschäft* . . . . .	421
– Lyrik heute? Ein Bericht zur gegenwärtigen Lyrik-Diskussion* . . . . .	274
<i>Langner, Albrecht</i> : Ökumenische Bewegung und Katholizismus nach der Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968 . . . . .	217
<i>Listl, Joseph</i> : Staatsnotstand und Widerstandsrecht* . . . . .	129

<i>Maierhöfer, Fränzi</i> : Die fledermausähnliche Seele des Stephan Dädalus. Zum Werk von James Joyce . . . . .	39
<i>Metsch, Gerardo</i> : Strukturen und Wandlungen im Katholizismus Brasiliens . . . . .	371
<i>Nell-Breuning, Oswald v.</i> : Gegenwart und Zukunft der sozialen Altersvorsorge* . . . . .	279
<i>Osner, Karl - Koch, Ulrich</i> : Entwicklung: der neue Name für Friede. Auf dem Weg zu einer Welt-Sozialpolitik . . . . .	167
<i>Overhage, Paul</i> : Bewußte Steuerung der menschlichen Evolution . . . . .	118
<i>Rahner, Karl</i> : Demokratie in der Kirche? . . . . .	1
– Zur Enzyklika „ <i>Humanae vitae</i> “ . . . . .	193
<i>Richter, Klemens</i> : Katholiken, Kirche, Staat in der DDR* . . . . .	133
<i>Ruff, Wilfried</i> : Alkohol im Straßenverkehr. Überlegungen zur geplanten Einführung der 0,8-Promille-Grenze* . . . . .	56
– Das Sterben des Menschen und die Feststellung seines Todes . . . . .	251
– Der psychisch Kranke. Gedanken nach einem Kongreß über „geistige Gesundheit“* . . . . .	423
<i>Schade, Herbert</i> : Dokumente ohne Unterschrift. Zur IV. <i>documenta</i> in Kassel vom 27. Juni bis 6. Oktober 1968 . . . . .	262
– Zum Problem einer christlichen Kunst . . . . .	181
<i>Schasching, Johannes</i> : Gesellschaftlicher Wandel und katholische Verbände . . . . .	16
<i>Schirwy, Günther</i> : „Der eindimensionale Mensch“. Anmerkungen zu einer „revolutionären“ Gesellschaftstheorie . . . . .	228
<i>Semmelroth, Otto</i> : Säkularisierung als Frage an die Theologie . . . . .	388
<i>Splett, Jörg</i> : Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch* . . . . .	349
<i>Wehrli, Max</i> : Jacob Balde. Zum 300. Todestag des Dichters . . . . .	157
<i>Wickler, Wolfgang</i> : Das Mißverständnis der Natur des ehelichen Aktes in der Moraltheologie . . . . .	289

Umschaubeiträge sind durch \* bezeichnet

## ÜBERSICHT

### I. KIRCHE

<i>Walter Brandmüller</i> : Der Fall Galilei – ein Konflikt Naturwissenschaft und Kirche? . . . . .	333, 399
<i>Friedhelm Hengsbach</i> : Partnerschaft in der Kirche. Überlegungen zur Stellung des Laien . . . . .	90
<i>Harry Hoefnagels</i> : Die Krise der kirchlichen Autorität. Die Notwendigkeit einer Demokratisierung der Kirche . . . . .	145
<i>Gerardo Metsch</i> : Strukturen und Wandlungen im Katholizismus Brasiliens . . . . .	371
<i>Karl Rahner</i> : Demokratie in der Kirche? . . . . .	1
<i>Klemens Richter</i> : Katholiken, Kirche, Staat in der DDR* . . . . .	133

### II. THEOLOGIE

<i>Norbert Brox</i> : Offenbarung – gnostisch und christlich . . . . .	105
<i>Karl Rahner</i> : Zur Enzyklika „Humanae vitae“ . . . . .	193
<i>Otto Semmelroth</i> : Säkularisierung als Frage an die Theologie . . . . .	388
<i>Wolfgang Wickler</i> : Das Mißverständnis der Natur des ehelichen Aktes in der Moraltheologie . . . . .	289

### III. ÖKUMENE

<i>Wilhelm Köster</i> : Hermeneutik in Norwegen* . . . . .	281
<i>Albrecht Langner</i> : Ökumenische Bewegung und Katholizismus nach der Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968 . . . . .	217

### IV. PHILOSOPHIE UND PSYCHOLOGIE

<i>Werner Huth</i> : Freiheit und Zwang im Schicksal des Einzelnen. Zum System der Schicksalsanalyse Leopold Szondis* . . . . .	346
<i>Günther Schiwy</i> : „Der eindimensionale Mensch“. Anmerkungen zu einer „revolutionären“ Gesellschaftstheorie . . . . .	228
<i>Jörg Splett</i> : Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch* . . . . .	349

## V. ENTWICKLUNGSPOLITIK

<i>Fritz Baade</i> : Wunderwaffen für den Kampf gegen den Hunger . . . . .	304
<i>Bernd V. Dreesmann</i> : Probleme der Bevölkerungslawine . . . . .	238
<i>Paul Hoffacker</i> : Die Aktion Adveniat. Hilfe der deutschen Katholiken für die Kirche in Lateinamerika . . . . .	361
<i>Ulrich Koch - Karl Osner</i> : Entwicklung: der neue Name für Friede. Auf dem Weg zu einer Welt-Sozialpolitik . . . . .	167

## VI. STAAT UND GESELLSCHAFT

<i>Winfried Kämpfer</i> : Die Unruhe der Jugend . . . . .	73
<i>Walter Kerber</i> : Neue Entwicklungen in der kirchlichen Eigentumslehre . . . . .	27
<i>Oswald v. Nell-Breuning</i> : Gegenwart und Zukunft der sozialen Altersvorsorge* . . . . .	279
<i>Johannes Schasching</i> : Gesellschaftlicher Wandel und katholische Verbände . . . . .	16

## VII. RECHT

<i>Joseph Listl</i> : Staatsnotstand und Widerstandsrecht* . . . . .	129
<i>Wilfried Ruff</i> : Alkohol im Straßenverkehr. Überlegungen zur geplanten Einführung der 0,8-Promille-Grenze* . . . . .	56

## VIII. LITERATUR

<i>Paul Konrad Kurz</i> : Die Gruppe 47 . . . . .	318
– „Haare“ oder Wassermann im Geschäft* . . . . .	421
– Lyrik heute? Ein Bericht zur gegenwärtigen Lyrik-Diskussion* . . . . .	274
<i>Fränzi Maierhöfer</i> : Die fledermausähnliche Seele des Stephan Dädalus. Zum Werk von James Joyce . . . . .	39
<i>Max Wehrli</i> : Jacob Balde. Zum 300. Todestag des Dichters . . . . .	157

## IX. KUNST

<i>Herbert Schade</i> : Dokumente ohne Unterschrift. Zur IV. documenta in Kassel vom 27. Juni bis 6. Oktober 1968 . . . . .	262
– Zum Problem einer christlichen Kunst . . . . .	181

## X. NATURWISSENSCHAFT

<i>Till Uwe Keil</i> : Die Wissenschaft vom „Nackten Affen“* . . . . .	62
<i>Paul Overhage</i> : Bewußte Steuerung der menschlichen Evolution . . . . .	118

## XI. MEDIZIN

<i>Wilfried Ruff</i> : Das Sterben des Menschen und die Feststellung seines Todes . . . . .	251
– <i>Der psychisch Kranke. Gedanken nach einem Kongreß über „geistige Gesundheit“*</i> . . . . .	423

## XII. MASSEN MEDIEN

<i>Franz Everschor</i> : Aktionen und Reaktionen. Versuch einer Bilanz des Filmjahres 68 . . . . .	412
– <i>Zwischen Tradition und Revolte. Kurze Filmfestspiele in Cannes*</i> . . . . .	54
<i>Reinhold Iblackner</i> : Ansätze der Kommunikationsforschung in Deutschland. Ein Literaturbericht* . . . . .	60
– <i>Katholische Filmarbeit auf neuen Wegen*</i> . . . . .	343

## BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Christliche Kunst 356	Philosophische Fragen 138
Erwachsenenbildung 286	Psychologie 354
Katechetik 431	Sexualpädagogik 142
Literatur 211	Sowjetrußland 215
Marxismus 214	Sozialwissenschaften 68
Neues Testament 137	Soziologie 358
Ökumenische Theologie 65	Theologie 351
Philosophie 427	Zeitgeschichte 283

## ZU DIESEM HEFT

72, 144, 216, 288, 360, 432

## VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

- Asmussen, Hans:* Christliche Lehre anstatt eines Katechismus 431
- Baroja, Julio Caro:* Die Hexen und ihre Welt 141
- Becker, Hellmut:* Quantität und Qualität 286
- Binder, Gerhart:* Irrtum und Widerstand 283
- Boettcher, Carl-Heinz - Scheffler, Helmuth:* Ein Gespenst tritt ab in Europa 214
- Brandenburg, Albert:* Aspekte des heutigen Protestantismus 67
- Briefs, Goetz A.:* Gewerkschaftsprobleme in unserer Zeit 68
- Brosseder, Johannes:* Ökumenische Theologie 66
- Cabaud, Jacques:* Simone Weil 138
- Civitas.* Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung 71
- Conzelmann, Hans:* Grundriß der Theologie des Neuen Testaments 137
- Desmond, Morris:* Der nackte Affe 62
- Daecke, Sigurd Martin:* Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie 352
- Die deutsche Literatur.* Bd. 7. Hrsg. von Walther Killy 211
- Die Familie als Sozialisationsfaktor.* Hrsg. von Gerhard Wurzbacher 359
- Domin, Hilde:* Wozu Lyrik heute 274
- Ell, Ernst - Klomps, Heinrich:* Jugend vor der Ehe 143
- Ernst, Josef:* Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments 137
- Fischer, Ernst:* Was Marx wirklich sagte 215
- Goldmann, Lucien:* Weltflucht und Politik 140
- Grassel, Heinz:* Jugend, Sexualität, Erziehung 143
- Grom, Bernhard:* Katechesen zum Alten Testament 432
- Guldan, Ernst:* Eva und Maria 356
- Halloran, James D.:* Wirkungen des Fernsehens 61
- Hanneborg, Knut:* The Study of Literature 281
- Hauschka, Ernst R.:* Handbuch moderner Literatur im Zitat 213
- Hemmerle, Klaus:* Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie 428
- Internationale Ökumenische Bibliographie.* Bd. 1-2. 1962/63 66
- P. Johannes Chrysostomus:* Kleine Kirchengeschichte Rußlands nach 1917 216
- Jakob Kaiser:* Bd. 1: Erich Kosthorst: Der Arbeiterführer. Bd. 2: Elfriede Nebgen: Der Widerstandskämpfer 285
- Klein, Laurentius:* Das Ringen um die Einheit 65
- Knoll, Joachim H. - Sibert, Horst - Wodraschke, Georg:* Erwachsenenbildung am Wendepunkt 287

- Konkurrenz der Bildungsangebote.* Hrsg. von Walter Dirks 287
- Lebenszeichen aus Piaski.* Hrsg. von Else Rosenfeld und Gertrud Luckner 283
- Lewis, C. S.:* Über den Schmerz 430
- Liefmann-Keil, Elisabeth:* Gegenwart und Zukunft der sozialen Altersvorsorge 279
- Lukács, Georg:* Der junge Hegel 429
- Maaz, Wilhelm:* Selbstschöpfung oder Selbstintegration des Menschen 139
- Macht und Ohnmacht der Intellektuellen.* Hrsg. von Kurt Hoffmann 430
- Magnus, Uwe:* Aussagenanalysen 60
- Marx, Karl:* Bildung und Erziehung 214
- Metz, Johann Baptist:* Zur Theologie der Welt 351
- Mitbestimmung und Wirtschaftspolitik* 70
- Mitscherlich, Alexander u. Margarete:* Die Unfähigkeit zu trauern 354
- Muschalek, Georg:* Glaubensgewißheit in Freiheit 353
- Mynarek, Hubertus:* Mensch und Sprache 139
- Naturwissenschaftliche und biblische Weltkenntnis* 350
- Neidhardt, Friedhelm:* Die Junge Generation 360
- Newton, Eric u. Neil, William:* 2000 Jahre christliche Kunst 356
- Oelinger, Josef:* Wirtschaftliche Mitbestimmung 69
- Pieper, Josef:* Hinführung zu Thomas von Aquin 430
- Priester, Presbyter.* Hrsg. von Franz Enzler 354
- Rosenberg, Alfons:* Engel und Dämonen 358
- Ross, Dieter:* Die Dritten Fernsehprogramme 61
- Sexualpädagogik der Volksschule.* Hrsg. vom Willmann-Institut 142
- Skoda, Franz:* Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute 215
- Solowjew, Wladimir:* Werke. Bd. 6 67
- Söntgerath, Alfred:* Pädagogik und Dichtung 212
- Spee, Friedrich:* Güldenes Tugend-Buch 211
- Spiess, Volker:* Bibliographie zu Rundfunk und Fernsehen 60
- Splett, Jörg:* Der Mensch in seiner Freiheit 427
- Splett, Jörg:* Sakrament der Wirklichkeit 351
- Szondi, L.:* Freiheit und Zwang im Schicksal des Einzelnen 346
- Stachel, Günter:* Der Bibelunterricht 431
- Tröger, Walter:* Elitenbildung 358
- Tuchel, Klaus:* Herausforderung der Technik 141
- Das Unternehmen in der Rechtsordnung.* Festgabe für Heinrich Kronstein 71
- Visser't Hooft, W. A.:* Ökumenischer Aufbruch 65
- Welterfahrung in der Sprache* 350
- Weltliches Sprechen von Gott* 349
- Weltliche Vergegenwärtigungen Gottes* 350
- Wild, Christoph:* Reflexion und Erfahrung 428

# NAMENS- UND SACHVERZEICHNIS

## A

Adveniat 361  
Altersvorsorge 279  
Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch 349  
Autorität, Krise der kirchlichen 145

## B

Balde, Jacob 157  
Bertolucci, Bernardo 416  
Bevölkerungsentwicklung 238, 304  
Bonhoeffer, Dietrich 392  
Brasilien, Katholizismus 371  
Brook, Peter 416

## C

Cannes, Filmfestspiele 54  
Chiarini, Luigi 413

## D

DDR, Kirche in der 133  
Demokratie, in der Kirche 1  
Demokratisierung, Kirche 145  
Documenta IV, Kassel 262

## E

Eigentumslehre, kirchliche 27  
Ehelicher Akt 289  
Entwicklungspolitik 167  
Enzyklika „Humanae vitae“ 193, 289  
Evolution, gesteuerte 118

## F

Filmarbeit, kath. 343  
Filmfestspiele, Cannes 54  
Filmjahr 68, Bilanz 412

## G

Galilei 333, 399  
Gnosis 105  
Godard, Jean-Luc 413  
„Gott-ist-tot“-Theologie 388  
Gruppe 47 318  
Gymnasium 83

## H

„Haare“ 421  
Hermeneutik 281  
„Humanae vitae“ 193, 289  
Hunger, Kampf gegen den 304

## J

Joyce, James 39  
Jugend 73

## K

Katholizismus, Brasilien 371  
Kirche, Demokratisierung 1, 145  
Kirche und Naturwissenschaft 333, 399  
Kirche, Partnerschaft 90  
Kluge, Alexander 418  
Kommunikationsforschung 60  
Kongreß über geistige Gesundheit 423  
Kunst, christliche 181

## L

Laie, Stellung des 90  
Laienvertretung 10  
Lateinamerika 361  
Lehramt, kirchliches 196  
Lyrik, gegenwärtige Diskussion 274

M

Marcuse, Herbert 228

N

Naturwissenschaft und Kirche 333, 399

O

Offenbarung 105

Ökumenische Bewegung und Katholizismus  
217

P

Pasolini, Pier Paolo 417

Patalas, Enno 412

Psychiatrie 423

S

Säkularisierung 388

Santos, Nelson Pereira dos 415

Schicksalsanalyse 346

Schülermitverwaltung 75

Soziallehre, kirchliche 28

Staatsnotstand und Widerstandsrecht 129

Straub, Jean-Marie 414

Szondi Leopold 346

T

Tod, Feststellung des 251

U

Uppsala, Weltkirchenkonferenz 217

V

Verbände, katholische 16

W

Widerstandsrecht 129





*Karl Rahner SJ*

## Demokratie in der Kirche?

Es soll hier von Demokratie in der Kirche die Rede sein. Die Überschrift ist mit einem Fragezeichen versehen. Dieses Fragezeichen müßte eigentlich an jedes der beiden Substantive dieses Titels angefügt werden. Denn mit diesem Titel ist ja nicht nur die offene und schwierige Frage gestellt, ob so etwas wie Demokratie in der Kirche möglich und wünschenswert oder vielleicht sogar schon in einem gewissen Umfang gegeben sei, sondern auch das Problem, was denn Demokratie in sich selber sei, unabhängig von der Kirche, und was sie wünschenswert mache. Es ist selbstverständlich, daß wir diese zweite Frage hier nicht beantworten können, obwohl wir uns bewußt sind, daß das eigentliche Thema unserer Überlegungen, also Demokratie gerade in der Kirche, sehr von der Beantwortung der anderen Frage abhängt, die hier nicht gegeben werden kann, und darum alle unsere Überlegungen unter diesem methodischen Mangel leiden werden. Wie die heutigen Schwierigkeiten in allen Ländern diesseits und jenseits des Eisernen Vorhangs zeigen, ist das, was Demokratie im eigentlichen Sinn sein will, nicht schon einfach dadurch garantiert, daß ein allgemeines und gleiches Wahlrecht für alle Erwachsenen, Männer und Frauen, in einer sogenannten repräsentativen Demokratie gegeben ist. Auch hinter der Fassade einer repräsentativen Demokratie kann sich vieles verbergen, was alles andere ist als wahre Demokratie, und in einer Gesellschaft, die gar nicht im üblichen Sinn des Wortes „demokratisch“ verfaßt ist, kann unter Umständen viel mehr von dem gegeben sein, was eine Demokratie durch ihre Institutionen verwirklichen will. Aber, wie gesagt, wir können auf engem Raum hier nicht auch noch auf die Frage nach dem allgemeinen Wesen der Demokratie an sich, nach ihren verschiedenen Verwirklichungsweisen, Gefahren und Depravationen eingehen. Wir setzen nur voraus (weil ohne ein gewisses Verständnis des Wortes Demokratie nicht auszukommen ist), daß Demokratie jene Gestalt einer Gesellschaft sei, in der entsprechend den sonstigen geistigen, kulturellen und gesellschaftlichen Voraussetzungen der Mitglieder dieser Gesellschaft ein möglichst großer Freiheitsraum für die einzelnen Glieder dieser Gesellschaft und eine möglichst weitgehende aktive Beteiligung aller Glieder dieser Gesellschaft an deren Leben und Entscheidungen gewährleistet wird.

Ich will zunächst einiges Grundsätzliche zur Frage: Demokratie in der Kirche? zu sagen versuchen. In einem zweiten größeren Abschnitt soll einiges konkreter bedacht werden hinsichtlich einer – richtig verstandenen – größeren Demokratisierung in der Kirche, wobei immer die römisch-katholische Kirche unter Voraussetzung ihres eigenen dogmatischen Selbstverständnisses verstanden wird.

I.

*Grundsätzliches*

Momente von Freiheit und Demokratie im Wesen der Kirche

1. Eine innerste grundsätzliche Verwandtschaft zwischen dem, was mit Demokratie gemeint oder garantiert und verwirklicht werden soll, einerseits und der Kirche andererseits ergibt sich zunächst einmal daraus, daß die Kirche die Gemeinschaft der in Freiheit Glaubenden und zu ein und demselben Bekenntnis und zur Anbetung frei sich Vereinenden ist. Die Kirche gründet, verstanden als gesellschaftliche Größe, rein auf dem *freien Glauben* ihrer Mitglieder. Natürlich hat auch die Kirche in einer gewissen Analogie zur profanen Gesellschaft bestimmte Voraussetzungen, die nicht durch die freie Entscheidung ihrer Glieder, durch die freie Assoziierung als solche konstituiert werden, sondern dieser als Bedingung der freien Vergesellschaftung vorausliegen; das menschliche Wesen, der Heilswille Gottes, die Erlösung in Jesus Christus, die „Stiftung“ der Kirche durch Jesus Christus, die grundsätzliche Berufung jedes Menschen zur Kirche und die dadurch an sich gegebene „Pflicht“, der Kirche anzugehören. Aber all das ändert nichts daran, daß der mündige Erwachsene (wir sehen von der Frage der Kindertaufe und den durch diese gegebenen Folgen ab) der Kirche nur auf Grund seines freien Entschlusses angehört und darum von der Kirche nur unter dieser Voraussetzung erreicht werden kann. Eine profane, staatliche Gesellschaft kennt Zwangsglieder und gerade unter dieser Voraussetzung entsteht dann die Frage, wie ein möglichst großer Freiheitsraum und eine möglichst große freie und aktive Mitwirkung für solche Glieder dennoch gewährleistet werden könne. Während also alles Demokratische in der staatlichen Gesellschaft als Gegenbewegung gegen die Zwangsgliederschaft als Vorgegebenheit auftritt, ist in der Kirche die Vergesellschaftung als freie nicht nur Ziel, sondern schlechthinnige Voraussetzung der kirchlichen Gesellschaft. Letzter Sinn und letztes Ziel aller Demokratie ist somit schon Voraussetzung der Kirche. Damit ist natürlich nicht bestritten, daß es auch in der Kirche vermeidlich und unvermeidlich viel „Undemokratisches“ gibt. Schon deswegen, weil die unmündig Getauften von der Kirche erst langsam zu einem freien, selbstverantworteten Entschluß des personalen Glaubens geführt werden müssen, ohne den ein mündiger Mensch nicht im vollen Sinn Glied dieser Kirche sein kann. Aber das alles ändert doch nichts an dem grundlegenden Unterschied zwischen einer staatlich verfaßten Gesellschaft, die eine Zwangsgliederschaft kennt, voraussetzt und praktiziert, und der Kirche, bei der die Mitgliedschaft im mündigen Menschen nur durch die freie Glaubenstat konstituiert werden kann. Schon dadurch ist ein Moment von Freiheit und Demokratie im Grundwesen der Kirche gegeben, das eine weitere Frage nach Demokratie in der Kirche zwar nicht überflüssig macht, aber doch eine solche Frage wesentlich entschärft, genauso wie bei sonstigen freien Vergesellschaftungen von Menschen die Frage einer demokrati-

schen Verfassung zwar nicht unmöglich oder sinnlos wird, aber auch nach Ausweis der Erfahrung nicht jene Schärfe hat wie bei der staatlich organisierten Gesellschaft als ganzer.

2. Ein weiteres Moment am dogmatischen Wesen der Kirche kann eine innere Verwandtschaft von Demokratie oder wenigstens dem, was diese gewährleisten will, und der Kirche verdeutlichen: Das *frei Charismatische* ist ein inneres und wesentliches Moment im Selbstverständnis der Kirche. Alle Institutionen, die in einer staatlichen Gesellschaft als demokratische gedacht und verwirklicht werden, sollen doch den einzelnen den nötigen Freiheitsraum sichern, innerhalb dessen sich die freie Initiative und Entscheidung der einzelnen und der freien Gruppen ohne Manipulation und Planung von seiten der gesellschaftlichen Gewalten entfalten können. Das geschichtlich Neue, das Ungeplante und Unmanipulierte, für das eine demokratische Verfassung Möglichkeit und Raum einräumen soll, heißt auf der Ebene der Kirche das Charismatische, das der Kirche durch den frei waltenden Geist Gottes geschenkt wird. Nun ist zwar durch die Verfassung der Kirche, durch das Institutionelle an ihr, noch nicht eine absolute Garantie gegeben, daß dieses Charismatische immer und in jedem Fall die nötige Entfaltungsfreiheit tatsächlich in der Kirche findet. Im Einzelfall kann durchaus das Gegenteil eintreten: Institution und Amt können das Charismatische behindern und unterdrücken, biblisch gesprochen: den Geist auslöschen. Aber es ist doch ein Doppelpes zu sagen:

Erstens erkennt die Kirche dieses Charismatische als ein inneres Wesensmoment an ihr selbst an. Sie will gar nicht die totalitäre religiöse Gesellschaft sein, in der alles in ihrem Leben und ihren Entscheidungen allein die Exekution eines Befehls ist, der von einer zentralen Amtsstelle ausgeht. Sosehr die Kirche Institution, Amt und Vollmacht kennt, so wenig will sie deshalb ein autoritäres und totalitäres System sein. Amt und Institution sind grundsätzlich ein Teilmoment an der Kirche, nicht eine letzte und erstursprüngliche Größe, die die Geschichte der Kirche und das Walten ihres Geistes totalitär manipulieren wollte. Das Amt versteht sich von vornherein als *Dienst* am freien Charisma, als Dienst der Unterscheidung der Geister, als Dienst an der Einheit und liebenden Gemeinschaft der vielen Charismen, die der eine, unmanipulierbare Geist Gottes seiner Kirche gibt. Wenn man eine Demokratie bei der vielfältigen Gestalt, in der sie verfassungsrechtlich auftreten kann, vielleicht am ehesten noch negativ dadurch bestimmen kann, daß man sagt, sie sei die staatliche Verfassung eines Volkes, durch die jeder Wille einer totalitären Manipulation der Menschen verworfen und hintangehalten wird, dann kann man in einem sehr grundlegenden Sinn die Kirche eine Demokratie nennen, weil sie grundsätzlich das Nicht-Institutionalisierbare, Freie und Charismatische als ein inneres Wesensmoment an sich anerkennt.

Zweitens ist zu sagen, daß derjenige, der an die eschatologische Verheißung Gottes für die Kirche Christi glaubt, davon überzeugt ist, daß der Geist Gottes auch faktisch im entscheidenden Augenblick und auf die Dauer die institutionelle Amtskirche davor bewahrt, in einer totalitären Weise das frei Charismatische in der Kirche zu unter-

drücken oder zu manipulieren. Ein solcher Glaube kann natürlich auch wieder Versuchung und Gefahr bedeuten, totalitäre Tendenzen in der Kirche nicht ernst genug zu nehmen. Er ist aber dennoch in sich berechtigt und impliziert auch die Hoffnung, daß die mit diesem Glauben selbst noch einmal gegebene Gefahr nicht übermächtig wird. Dieser Glaube ist auch durch die Geschichte – trotz aller bitteren Enttäuschungen im einzelnen – nicht grundsätzlich desavouiert worden: Das frei Charismatische in der Kirche bahnt sich immer wieder einen Weg, schafft sich Raum und stellt auch das Institutionelle und Amtliche in der Kirche in seinen Dienst. Dieses Charismatische aber bildet etwas, was man auf der Ebene der Kirche durchaus etwas „Demokratisches“ nennen kann, zumal es für eine dogmatische Ekklesiologie und auch nach dem Ausweis der Kirchengeschichte selbstverständlich ist, daß nicht nur das Amt in der Kirche, sondern auch jeder unbeamtete einzelne im „Demos“, d. h. Volk Gottes, Einfallstor des frei waltenden Geistes sein kann.

3. Noch von einem weiteren Aspekt kann eine innere Verwandtschaft von recht verstandener Demokratie und Kirche gesehen werden, und zwar von einer Eigentümlichkeit der Kirche her, die auf den ersten Blick eher das Undemokratische an ihr zu kennzeichnen scheint. Die Kirche hat nach göttlichem und somit unveränderlichem Recht ein *Amt*, das von einzelnen Personen als einzelnen getragen wird. Das muß nüchtern gesehen werden trotz aller kollegialen Strukturen, die es durch die Einheit des Presbyteriums als kollegialer Größe mit dem Bischof in der einzelnen Diözese gibt. Es gibt gewisse Funktionen in der Kirche – man denke an die primatialen Vollmachten eines Ortsbischofs –, die von der *einzelnen Person* des Amtsträgers wahrgenommen werden müssen und letztlich nicht auf einen kollektiven Entschluß einer Gruppe abgewälzt werden können, so daß der einzelne Amtsträger nur der Exekutor des Entschlusses einer solchen Gruppe oder der Gesamtheit der Kirche wäre.

Diese Tatsache, die zum Wesen der katholischen Kirche gehört, mag auf den ersten Blick sehr undemokratisch aussehen. Aber sie ist im Grund ein Garant für echte Demokratie, in der nicht nur der Name, sondern auch die Sache der Demokratie gegeben ist. Denn einerseits schließt dieser Personalismus (wenn wir die gemeinte Sache so bezeichnen dürfen) eine „demokratische“ Wahl solcher personal handelnden Amtsträger nicht aus und präjudiziert auch grundsätzlich nichts an einer Mitwirkung des gesamten Kirchenvolks oder seiner einzelnen Gruppen an dem Zustandekommen der Entscheidungen eines solchen Amtsträgers. Umgekehrt ist ein solcher Personalismus „*iuris divini*“, der hier trotz seiner Wichtigkeit natürlich nicht weiter theologisch begründet werden kann, ein Prinzip des Widerstands gegen die bekannten Gefahren und Schäden einer Demokratie in großen Gesellschaften, in denen eine direkte Selbstregierung des Volks durch sich selbst, zum Beispiel durch Plebiszite ohne sich verselbständigende Repräsentation, nicht oder in weitem Umfang nicht mehr möglich ist. In solchen Demokratien ist die Gefahr sehr akut, daß man nicht mehr weiß, wo eigentlich eine Entscheidung fällt, wer die unabwältbare Verantwortung für eine solche trägt, an wen sich das Glied einer solchen Gesellschaft eigentlich wenden muß, um seine eigene Meinung und

Willensbildung wirklich effizient einsetzen zu können. Wo hingegen in einer Gesellschaft ein solcher Personalismus deutlich gegeben ist, wo der Amtsträger sich nicht verstecken kann hinter einer anonymen Institution, wo an ein wirkliches individuelles Gewissen und an eine persönliche, unabwältzbare Verantwortung konkret appelliert werden kann, wo man noch weiß, was Ursache und was Wirkung, was Grund und nicht nur Symptom ist, ist das, was Demokratie zutiefst will, nämlich die freie, aktive Mitwirkung aller Glieder der Gesellschaft am Leben dieser Gesellschaft, eher ermöglicht als in einer Institution, in der sich jedes Moment als bloß abhängige Funktion anderer Größen empfinden muß, in der der Wille des einzelnen keinen deutlichen Punkt mehr hat, auf den er zielen kann.

### Unterschiede der Demokratie in der Kirche und in der Gesellschaft

Wenn wir einige Tatsachen der katholischen Ekklesiologie genannt haben, die eine grundlegende innere Verwandtschaft von Demokratie und Kirche begründen, so ist nun auf einen grundlegenden Unterschied aufmerksam zu machen, der besteht, je nachdem man die Frage der Demokratie an die Kirche oder an eine profane Gesellschaft stellt.

1. Dieser Unterschied, der verbietet, unbesehen alle „demokratischen“ Forderungen, Modelle und Begründungen von einer profanen Gesellschaft auf die Kirche zu übertragen, ist zunächst einmal dadurch gegeben, daß nach katholischer Ekklesiologie die *Grundverfassung der Kirche göttlichen Rechts* und so unveränderlich ist. An diesem Satz einer katholischen Ekklesiologie ändert auch die Tatsache nichts, daß eine solche Grundverfassung der Kirche in ihrer Geschichte zunächst unreflex gelehrt wurde, in der apostolischen Zeit selber erst Form annahm und in einem dogmengeschichtlichen Prozeß erst langsam in das reflexive Bewußtsein der Kirche erhoben wurde. Dieser Prozeß dokumentiert sich deutlich darin, daß es bis heute eigentlich keine geschriebene Verfassung der Kirche im Sinn der modernen Staatsverfassungen gibt. Die Kirche hat eine unabänderliche Grundverfassung, die in der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus gegeben ist und einer demokratischen Willensbildung des Kirchenvolks nicht untersteht. Nun könnte man sagen, daß auch eine moderne Verfassung eines Staates, insofern diese den sittlichen Anspruch auf Respekt gegenüber den Mitgliedern einer Gesellschaft erhebt, in analoger Weise gewisse Grundrechte des Menschen, letzte Prinzipien des Naturrechts usw. voraussetzt, somit auch einen von der freien Setzung der Glieder der Gesellschaft unabhängigen Grund habe. Damit würde zwischen einer demokratisch geschaffenen Verfassung und ihrem dem positiven Recht vorgeordneten Grund ein analoges Verhältnis bestehen wie zwischen dem menschlichen, variablen Kirchenrecht und den letzten Strukturen der Kirche, die göttlichen Rechts sind.

Aber diese Analogie darf doch den wesentlichen Unterschied zwischen der Verfaßtheit der Kirche und der staatlichen Verfaßtheit einer Gesellschaft nicht verdunkeln.

Relativ sehr konkrete verfassungsrechtliche Strukturen der Kirche, die durchaus anders gedacht werden könnten, sind in der Kirche göttlichen Rechts, wie es in einer profanen Gesellschaft nicht der Fall ist. Weltlich gibt sich die Gesellschaft ihre Verfassung, die Kirche gibt sie sich *nicht* selbst; sie ist ihr durch Gott in Jesus Christus gegeben worden, auch in Elementen, die durchaus der Welt geschichtlicher Bedingtheiten angehören. Ob solche Elemente „*iuris divini*“, die sich für die Kirche von der göttlichen Offenbarung im Christusereignis herleiten, schon „Verfassung“ in einem modernen Sinn des Wortes genannt werden können oder ob man, wenn überhaupt von einer Verfassung der katholischen Kirche, nur vom Ganzen der rechtlich formulierten Verfaßtheit der Kirche von göttlichem *und* menschlichem Recht sprechen kann, das mag eine interessante und auch nicht unwichtige, aber am Ende doch nur eine terminologische Frage sein, die hier nicht mehr interessiert. Dies ändert auch die grundlegende Tatsache nicht, daß in der römisch-katholischen Kirche nicht alles dem demokratischen Belieben des Kirchenvolks inklusive seiner Amtsträger untersteht.

Damit ist schon eine bestimmte Grenze wenigstens in einem *formalen* Sinn für die Fragestellung nach der Demokratie in der Kirche gegeben. Denn *material* ist ja durch eine solche Grenzziehung über eine demokratische Struktur der Kirche noch nichts negativ entschieden, genauso wenig wie in dem Fall, wo eine profane Verfassung zum Beispiel die Abschaffung eines demokratischen Systems verbietet und in diesem Sinn dem möglichen Willen der Staatsbürger Grenzen setzt. Praktisch gesehen ist jedoch damit schon gesagt, daß z. B. der im Ersten Vatikanum ausgesagte Primat des Papstes in seinem wirklich dogmatischen Wesen (was nicht heißt: in einer bestimmten geschichtlichen Gestalt!) dem verfassungsschaffenden und verfassungsändernden Willen des Kirchenvolks oder auch des Bischofskollegiums in Unterscheidung von seiner primatialen Spitze nicht untersteht.

2. Von da aus kommen wir zu einem nächsten Aspekt, der einen grundlegenden Unterschied zwischen der Anwendung der Frage nach Demokratie bei der Kirche oder bei einer profanen Gesellschaft deutlich macht. Wir haben schon davon gesprochen, daß es im Unterschied zur profanen staatlichen Gesellschaft bei der Kirche hinsichtlich mündiger Menschen eine Zwangsmitgliedschaft nicht gibt und geben kann, weil sie dem Wesen der Kirche als einer Gemeinschaft des Glaubens widerspräche, der wesentlich nur als freier existieren kann. Damit ist nun aber auch gegeben, daß ein Mensch, der dem Glauben dieser Kirche in dessen eigentlicher dogmatischer Gestalt eindeutig widerspricht, auch nicht mehr im vollen Sinn Glied dieser Kirche ist. Wenn und wo im Kirchenvolk oder auch bei Bischöfen als einzelnen die Forderung einer Verfassungsänderung der Kirche erhoben würde, die dem dogmatisch definierten Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche widerspricht, wäre keine Bewegung auf eine Verfassungsänderung innerhalb der Kirche hin gegeben, sondern eine Bestreitung dieser Verfassung *von außen*, da die Träger einer solchen Forderung gar nicht mehr im vollen gesellschaftlichen Sinn der Kirche angehören würden. Das Phänomen, daß anscheinend da und dort solche Tendenzen oder Forderungen bei katholischen Christen auf-

treten, die dennoch *von sich aus nicht* aus der Kirche auszuwandern beabsichtigen und unter Umständen am kirchlichen Leben weiter teilnehmen, ändert nichts an diesem grundsätzlichen Selbstverständnis der Kirche über ihre grundlegende, dogmatisch gegebene Verfassung und an der damit gegebenen Grenze einer demokratischen Willensbildung in der Kirche, soweit eine solche sich auf die Grundverfassung der Kirche bezieht.

Man könnte natürlich die Frage stellen, was geschähe, wenn eine große Majorität des Kirchenvolks – eventuell sogar unter Mitwirkung von Bischöfen – nun doch begänne, dieses dogmatische Selbstverständnis der Kirche zu bestreiten, und den Versuch unternähme, solche grundlegende Strukturen der Kirche, die bisher als dogmatisch gültig verbindlich waren, aus der Kirche auszuschneiden, so wie es zum Beispiel ja auch schon in früheren Zeiten der Kirchengeschichte geschehen ist. Auf diese Frage kann man nur antworten, daß ein solcher Versuch einer „demokratischen“ Revolution von unten gegen die dogmatische und nicht nur gegen die kirchenrechtlich bindende Grundverfassung der Kirche geschichtlich immer eine Gefahr bleibt.

Es muß daher betont werden, daß nur dort Kirche als die römisch-katholische gegeben ist, wo das irreversible (wenn auch in einem geschichtlichen Prozeß ergriffene) bisherige dogmatische Selbstverständnis der Kirche bewahrt wird. Es gehört notwendig zur Hoffnung dieses Glaubens, daß er immer, wenn auch in einem Umfang, der sehr variabel sein kann und sich nicht immer auf eine größere Zahl hin entwickeln muß, ein glaubendes Kirchenvolk findet und bewahrt, das die Kirche als Sakrament des Heils der Welt in deren Geschichte weiter bestehen läßt. Die unerschütterliche Hoffnung des Glaubens geht dahin, daß der Geist der Kirche sich immer in einem genügenden Maß ein an diese Kirche glaubendes Volk als Leib dieser Kirche bereitet und so eben eine Revolution gegen die Verfassung der Kirche von dem Maß und der Art verhindert, daß die alte Kirche nicht mehr bestünde.

3. Ein weiteres Moment der katholischen Ekklesiologie verdeutlicht noch den grundlegenden Unterschied in der Frage nach Demokratie, je nachdem diese Frage auf die Kirche oder auf die profane Gesellschaft bezogen wird. Wir wollen uns hier nicht auf die schwierigen Fragen einer christlich inspirierten Philosophie über Gesellschaft und Staat einlassen und so auch nicht auf die Frage, ob und inwiefern der Träger einer Vollmacht in einer profan-staatlichen Gesellschaft in einem bestimmten Sinn seine Vollmachten auch nicht einfach nur von dem ihn wählenden Volk erhält. Auf jeden Fall aber ist zu sagen, daß der Amtsträger in der Kirche seine eigentlichen Vollmachten nicht einfach nur als bloßer Exekutor der Befugnisse und des Willens des Kirchenvolks von diesem bezieht, sondern durch die Sendung von Christus her das Evangelium predigt, die Sakramente verwaltet und teilhat an dem Leitungsamt in der Kirche. Damit ist nochmals ein Unterschied zwischen einer profanen demokratischen Gesellschaft und der Kirche gegeben, der es verbietet, das Modell einer profanen demokratischen Gesellschaft ohne weiteres auf die Kirche anzuwenden. Diese solcherart Unterschiede begründende *Herkunft der Vollmachten des kirchlichen Amtes von Christus*

schließt natürlich nicht aus, sondern ein, daß dieses Amt von vornherein nur denkbar ist innerhalb des geheiligten Volks der Erlösten und Glaubenden und diesem Volk nicht von außen gegenübertritt. Die Herkunft der Vollmacht von Christus widerspricht also in keiner Weise einer „demokratischen“ Findung und Bestallung des Vollmachtsträgers und der Tatsache, daß die Findung der Entscheidungen dieses Amtes vom Wesen des Menschen und vom Evangelium her durch viele Normen und durch den Geist Gottes in der Kirche so bestimmt wird, daß sie des Bezugs auf das Kirchenvolk und auch auf dessen freie Willensbildung nicht einfach entraten.

### Berechtigung der Frage nach Demokratie in der Kirche

Unbeschadet dieser wesentlichen Differenz, die beachtet werden muß, wenn die Frage nach Demokratie in der Kirche gestellt wird, ist eine solche Frage durchaus sinnvoll. Eine solche Fragestellung *kann* auf die Kirche bezogen werden, weil die Gnade und ihre geschichtliche Erscheinung in der Kirche, richtig verstanden und bezogen auf deren reale Konkretheit, dasjenige, was wir Natur zu nennen pflegen, als inneres Moment an sich selber hat. Wenn und insofern Demokratie eine Wesensforderung der menschlichen Natur ist, mindestens einmal ab einer bestimmten Phase geschichtlicher Entfaltung dieser Natur, dann kann Demokratie für die Kirche nicht etwas schlechthin Gleichgültiges sein, wenn die Kirche aus Menschen besteht, die mindestens in der jetzt gegebenen Phase der Entwicklung ihres Wesens legitime Forderungen nach Demokratie als Freiheit und aktive Mitwirkung an der Ausprägung ihrer gesellschaftlichen Formen stellen. Die Kirche als Glaubensgemeinschaft von Menschen muß als solche immer so sein, daß sie diesen Menschen in ihrer geschichtlichen Entwicklung entspricht.

Dazu kommt, daß es nur sehr wenig in der Verfassung der Kirche gibt, was *wirklich* unveränderlichen göttlichen Rechts ist, und daß dieses göttliche Verfassungsrecht in der Kirche selbstverständlich immer und unvermeidlich in konkreten geschichtlichen Gestalten existiert, die selber nicht einfach unveränderlich sind. Der Primat des Papstes zum Beispiel ist „*iuris divini*“; damit ist aber selbstverständlich in keiner Weise gesagt, daß die konkreten rechtlichen Gestalten und verwaltungstechnischen Weisen, in denen und unter denen dieser Primat sich heute konkret darstellt, an dieser bleibenden Gültigkeit des Primats partizipieren würden. Wenn wir die echte Geschichtlichkeit des Menschen und auch der Kirche wirklich voll ernst nehmen, ist es nicht einmal so, daß wir in einer Reflexion adäquat zwischen dem Wesen und seiner geschichtlichen und bedingten Erscheinung unterscheiden könnten. In welcher konkreten Gestalt im Wandel der Geschichte sich dieses bleibende Wesen später einmal zur Erscheinung bringt, das können wir gar nicht adäquat voraussagen und projektieren. Dies bleibt vielmehr der offenen, unmanipulierten Geschichte der Zukunft überlassen, so daß demokratische Tendenzen und Bestrebungen sehr wohl zu jenen Kräften gehören können, die zum dauernden Wandel des konkreten Erscheinungsbilds eines bleibenden Wesens beitragen.

Wenn somit die Frage: Demokratie in der Kirche? an die Kirche gestellt wird, so ist damit die Frage gegeben nach einer immer neuen geschichtlichen Synthese zwischen dem bleibenden Wesen der Kirche und ihrer konkreten geschichtlichen Gestalt, zwischen dem „ius divinum“ und dem „ius humanum“, zwischen Menschlichem und Göttlichem in der Kirche. Gerade ein katholischer Christ und Theologe, der von einer Dogmen- und nicht nur von einer Theologiegeschichte des Glaubensbewußtseins seiner Kirche weiß, der also sogar das Bleibende seines Glaubens und seiner Kirche nur in einer Geschichte und nicht außerhalb ihrer hat, hat keinen Grund, sich vor einer weitergehenden Geschichte des menschlichen Verfassungsrechts in der Kirche zu fürchten. Er kann eine Dynamik der Geschichte, die aus einem demokratischen Willen kommt, für die notwendig weitergehende Verfassungsgeschichte seiner Kirche gewiß nicht von vornherein als illegitim ablehnen.

## II.

### *Möglichkeiten einer demokratischen Fortentwicklung in der Kirche*

#### Strukturen der Mitwirkung an den Entscheidungen des Amtes

Es handelt sich dabei, noch ganz allgemein gesprochen, nicht so sehr um eine Gesinnung der Brüderlichkeit, der Freiheit, der geistigen Toleranz, des radikalen Ernstnehmens jedes Amtes in der Kirche als eines bloßen Dienstes am Volk Gottes, was alles hier vorausgesetzt sein soll, sondern um den Einbau von gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen, die das zu einer christlichen und nicht nur bürgerlichen Mündigkeit herangewachsene Volk Gottes am Leben der Kirche wirklich aktiv mitbestimmen und teilnehmen lassen. Soweit solche Strukturen und Institutionen rechtlicher Natur sind, können sie natürlich insofern als bloß menschliches und damit veränderliches bzw. nicht notwendiges Recht in der Kirche bezeichnet werden, als sie nicht immer bestanden haben, neu geschaffen wurden oder zu schaffen sind. Aber es ist gleichzeitig zu betonen, daß solches Recht in der Kirche, das durch Gewohnheit oder ausdrücklichen gesetzgeberischen Akt des Amtes in der Kirche besteht und deswegen eben „ius humanum“ und nicht unmittelbar „ius divinum“ ist, damit nicht schon im reinen Belieben des Amtes steht. Im Volk der Kirche bleibt nicht immer ganz zu Unrecht das Mißtrauen wach, daß menschliches Recht in der Kirche, weil und insofern es vom Amt gesetzt werden muß, eigentlich doch der Willkür des Amtes „iuris divini“ ausgeliefert und so doch nicht eigentlich Recht sei, das dem Kirchenvolk eine stabile Position gegenüber den Entscheidungen des Papstes oder des Gesamtepiskopats gäbe.

Grundsätzlich aber ist dieses Mißtrauen dem menschlichen Recht in der Kirche gegenüber unberechtigt. Auch sogenanntes bloß menschliches Recht in der Kirche kann in einer bestimmten geschichtlichen Situation des Menschen und der Kirche von einer

absoluten sittlichen Forderung oder sogar vom „ius divinum“ der Kirche gefordert und legitimiert sein. Eine bestimmte Zeitgestalt des bleibenden Wesens der Kirche als der Gemeinschaft des freien Glaubens, der Hoffnung und der Liebe kann in dieser Zeit und für sie vom Wesen der Kirche her gewissermaßen eine absolute Forderung bedeuten. Tatsächlich sind auch unzählige Möglichkeiten von rechtlichen Satzungen und Entscheidungen durch das Amt der Kirche, die vom abstrakten Wesen dieses Amtes her denkbar wären, nie verwirklicht worden, weil sie eben nicht nur technisch, sondern auch sittlich von der konkreten Situation und dem Lebensgefühl der Menschen der Kirche her nicht legitim waren. Umgekehrt haben sich viele Strukturen und Institutionen auch gegen die an sich denkbare Willkür der einzelnen Amtsträger behauptet, obwohl sie an sich nur menschlichen Rechts waren oder sind. Wenn man also für die Zukunft nach Strukturen und Institutionen menschlichen Rechts in der Kirche fragt, die eine aktivere Mitwirkung des Kirchenvolks an den Entscheidungen des Amtes in der Kirche ermöglichen sollen, darf man ein solches Bemühen nicht von vornherein mit der Bemerkung diskreditieren, alle solche Strukturen und Institutionen blieben letztlich doch der freien Willkür des Amtes „iuris divini“ in der Kirche ausgeliefert. Nicht alles, was abstrakt formalrechtlich möglich ist, ist darum real möglich. Die realen Möglichkeiten des Amtes in der Kirche sind weit über die inneren formalrechtlichen und sittlichen Grenzen solcher Amtsvollmachten hinaus durch die konkreten Situationen, durch die unüberwindlichen Mentalitäten der Menschen der Kirche begrenzt und lassen so für die Möglichkeiten neuen Mitwirkens des Kirchenvolks im Leben der Kirche Raum, auch wo dieser Raum nicht noch einmal formalrechtlich abgesichert ist. Das muß immer bedacht werden, wenn wir nun an ein paar zufälligen Einzelbeispielen den Einbau von Institutionen und Strukturen zugunsten einer richtig verstandenen Demokratisierung der Kirche bedenken wollen.

### Probleme echter Laienvertretungen

Eine erste Art von solchen Strukturen und Institutionen ist uns heute schon bekannt, weil sie schon langsam und tastend entwickelt wird. Ich meine damit global all das, was als Pfarrausschuß, Laienrat, Katholikenausschuß usw. eine aktive Mitwirkung und Mitverantwortung der Laien an den Entscheidungen des Amtes der Kirche institutionell zu ermöglichen sucht. Bei all diesen Laienvertretungen wird es darauf ankommen, daß sie, unbeschadet der Eigentümlichkeit des bischöflichen Amtes, ein echtes Mitbestimmungsrecht in der Kirche erhalten und daß sie so von unten her gebildet werden, daß sie eine echte und selbständige Repräsentanz der Laien in der Kirche darstellen. Mit beiden Forderungen nach echter und auch rechtlich verankerter Mitbestimmung und nach sachgerechter Zusammensetzung solcher Laienrepräsentationen sind natürlich viele Einzelprobleme gegeben, die hier nicht selbst wieder behandelt werden können. Vieles muß ja in solchen Dingen in der Kirche anders gemacht werden

als in profanen demokratischen Gesellschaften. Man kann sich doch in der Kirche wohl nicht gut vorstellen, daß sich Parteien zwischen diese repräsentativen Laiengremien und die einzelnen Christen schieben, um dem einzelnen eine Willensbildung auf die Kirche hin und eine sinnvolle Wahl seiner Vertreter zu ermöglichen. Wenn dies aber in der Kirche untunlich erscheint (obwohl man darüber ja auch noch einmal nachdenken könnte), dann ist die Frage der Wahl der Laienvertreter über kleine, etwa pfarrliche Gruppen hinaus, in denen man sich leicht kennt, eine schwierige Frage, zumal es ja nicht mehr selbstverständlich ist, daß der sogenannte Verbandskatholizismus bei der Bestellung solcher Gremien eine Rolle spielt, die in etwa der Funktion der Parteien im Staat analog ist. Läßt man aber solche die Laienschaft vertretenden Gremien sich nicht auf höherer Ebene durch die Verbände oder durch Berufung von oben bilden, weil die Verbände bei ihrem eigenen Verhältnis zur realen und ganzen Laienschaft und bei ihren eigenen gesellschaftlichen Strukturen heute nicht mehr ohne weiteres repräsentativ für die ganze Laienschaft handeln können und weil die Berufung in ein solches Gremium von oben her auch noch einmal die Frage nach einer wirklich echten Repräsentation der Laienschaft aufwirft, dann ist es nicht leicht zu sagen, wie solche Laiengremien auf der Ebene der Diözesen und darüber hinaus zum Beispiel auf der Ebene einer Nationalkirche richtig gebildet werden können. Die Methode, das höhere Gremium einfach durch das Zusammenwirken der nächst darunterliegenden Gremien zu bilden, überzeugt wohl auch nicht. So sind viele Fragen hinsichtlich der Laienrepräsentationen und besonders hinsichtlich ihrer Bildung noch ungelöst.

Dazu kommt das grundlegende Problem, das sowohl die Bildung dieser Gremien wie auch ihr Recht auf Mitbestimmung gleichzeitig berührt, die Frage nämlich, wie ein solches Gremium einerseits so gebildet werden und so handeln kann, daß es im Rahmen der Verfassung der Kirche „*iuris divini*“ und überhaupt des Dogmas der Kirche bleibt und doch andererseits gegenüber dem Amt eine wirklich eigene Initiative entfaltet und eine berechtigte kritische Funktion ihm gegenüber ausübt. Die Tatsache, daß dieses richtige Verhältnis zwischen Amt und Laienschaft in der Kirche nie ganz auf institutionellem Weg und durch Rechtsnormen geregelt werden kann, sondern ein letztes Moment der Freiheit der Menschen und auch des Geistes der Kirche erfordert, sollte nicht davon abhalten, ein gesundes dialogisches Verhältnis zwischen Amt und Laienschaft auch nach Kräften durch institutionelle Rechte zu fördern. In diesen Dingen sind wir gewiß erst am Anfang, und es bedarf des Mutes und des gegenseitigen Vertrauens zwischen Amt und Laienschaft, um hier weiterzukommen. Wenn sich Amt und Laienschaft in gegenseitigem Mißtrauen gegenüberstünden und in einem Kampf für ihre Rechte sich befänden, in dem jede Seite die andere als Feind der eigenen Rechte verstünde, könnten aus diesem Bestreben einer Demokratisierung der Kirche durch die Schaffung solcher Laiengremien nur Streit, Spaltung und im besten Fall ein bürokratischer Apparat herauskommen, der nur für sich selbst interessant wäre. Es muß auf beiden Seiten der christliche Mut, der Liebe und Hoffnung bedeutet, bestehen, der anderen Seite einen Vorschuß an Vertrauen einzuräumen, sich gegenseitig helfen zu wollen.

## Mitwirkung des Kirchenvolks bei der Bestellung der Amtsträger

Eine andere Weise einer möglichen und sinnvollen Demokratisierung der Kirche ohne Verletzung der Verfassung der Kirche „*iuris divini*“ gehört wohl, wenn sie überhaupt wieder einmal gegeben sein sollte, noch einer nicht ganz nahen Zukunft an. Ich meine die Mitwirkung des Kirchenvolks an der Bestellung des Amtsträgers, also so etwas wie eine Wahl der Amtsträger in der Kirche durch das Kirchenvolk selbst. Dies kann prinzipiell keineswegs mit der Grundverfassung „*iuris divini*“ der Kirche als unvereinbar bezeichnet werden. Denn es hat in der alten Kirche diese Möglichkeit gegeben und gibt es wenigstens in bescheidenen Resten auch heute noch in der Einrichtung der sogenannten Patronate und in gewissen Rechten zum Beispiel der Gemeinden in den Urkantonen der Schweiz bei der Bestellung ihrer Pfarrer und in ähnlichen Entscheidungen. Ein Einfluß des Kirchenvolks auf die „Bezeichnung“ (Designation) der Amtsträger, also zum Beispiel der Pfarrer oder der Bischöfe, ist deswegen nicht grundsätzlich gegen die Verfassung der Kirche, weil ja eine solche Mitwirkung nicht ausschließt, daß die Amtsvollmacht des so „Gewählten“ von Christus und seiner immer schon hierarchisch verfaßten Kirche und nicht eigentlich von der zufälligen Menge der Wählenden als solcher kommt. Zudem kann eine solche Wahl partikulärer Art, soll sie rechtliche Bedeutung in der Kirche haben, immer nur in ausdrücklichem oder stillschweigendem Einvernehmen mit der Ganzheit des Amtes, repräsentiert im Gesamtepiskopat unter dem Papst, geschehen. Umgekehrt aber schließen diese Voraussetzungen eine echte Wahl, ein echtes Wahlrecht von unten „*iuris humani*“ auch nicht grundsätzlich aus.

Es soll nun mit dieser grundsätzlichen Feststellung nicht behauptet werden, daß eine echte „Demokratisierung“ der Kirche schon dadurch automatisch und sicher wirklich gegeben wäre, wenn Pfarrer oder Bischöfe vom Kirchenvolk gewählt würden und diese Wahl nicht mehr vom Amt in der Kirche allein getätigt würde. Sehen wir einmal davon ab, daß auch auf demokratische Weise ungeeignete Amtsträger bestellt werden können und daß es unter Umständen auch eine informelle, nicht institutionalisierte, sehr effiziente Einflußnahme des Kirchenvolks auf die Wahl der Amtsträger geben kann, so würde dennoch der Wunsch nach einer Erneuerung der Beteiligung des Kirchenvolks an der Bestellung der Amtsträger sofort die Frage aufwerfen, wie denn diese Wahl vorgenommen werden könne. Bei der Größe unserer heutigen Diözesen und wohl auch der einzelnen Pfarreien ist praktisch kaum an eine plebiszitäre Wahl zu denken, zumal der Großteil des Kirchenvolks wirklich nicht in der Lage sein kann zu beurteilen, ob die für die Amtsführung notwendigen Voraussetzungen und Eigenschaften bei einem bestimmten Kandidaten gegeben sind. Kann man aber nicht an eine plebiszitäre Wahl denken, dann entsteht wiederum die Frage, welches das eigentliche Kirchenvolk repräsentierende Gremium die Wahl vornehmen soll. Mit dieser schwierigen, vorhin schon erwähnten Frage ist die weitere verbunden, welche Katholiken von denjenigen, die im bürgerlich-standesamtlichen Sinn Katholiken sind, ernsthaft bei

der Bildung solcher Wahlgremien mitwirken können. Denn man wird doch nicht einfach jedem Katholiken, der im standesamtlichen Sinn ein solcher ist, in Wirklichkeit aber von einer christlichen Gesinnung und einem kirchlichen Leben weit entfernt ist, ohne weiteres das Recht zubilligen, die Zusammensetzung solcher Wahlgremien mitzubestimmen, welches Recht ein solcher aber trotz seines kirchlichen Desinteresses vielleicht gerade in Anspruch nehmen würde, um ganz unkirchliche Tendenzen durchzusetzen.

Von solchen Überlegungen her wird wohl verständlich, daß das Bestreben, der Laienschaft eine Mitbestimmung bei der Wahl der Amtsträger in der Kirche einzuräumen, noch auf eine nicht ganz nahe Zukunft zielt. Wenn sich im Lauf der Entwicklung, die sich schon langsam abzeichnet, die Kirche aus einer Volkskirche mehr in eine Kirche der aus personalem Entschluß Glaubenden wandelt, werden vielleicht kirchlich-gesellschaftliche Voraussetzungen entstehen, die eine solche Wahl viel leichter, ja sogar fast selbstverständlich machen werden.

#### Frei gebildete kirchliche Gemeinschaften als Möglichkeit echter Demokratisierung

Eine weitere Möglichkeit einer echten und sinnvollen „Demokratisierung“ der Kirche ist wenigstens für die Zukunft vielleicht darin gegeben, daß die Kirche (als Diözese und darüber hinaus) kleine, frei und unabhängig vom Territorialprinzip sich bildende Gruppen von Christen als eigentliche christliche Gemeinden mit einer gewissen institutionellen Festigkeit und mit Rechten anerkennt, wie sie bisher nur Pfarreien hatten. Bisher tritt doch der einzelne Christ in ein konkretes gesellschaftliches Verhältnis zur Kirche mehr oder weniger ausschließlich mittels der *territorialen* Pfarrei. Diese ist von oben gebildet als administrativer Sprengel einer Diözese, und zwar nach dem Territorialprinzip. Wenn aber die Diasporasituation der Kirche noch mehr wächst, gesellschaftlich deutlicher in Erscheinung tritt, wenn es dahin kommen sollte, daß viele Pfarreien gar nicht mehr von oben her mit einem Pfarrer besetzt werden können, dann könnte doch eine Situation eintreten, in der die Amtskirche die freie Bildung von Gemeinden von Christen außerhalb des eigentlichen Territorialprinzips nicht nur duldet, sondern für wünschenswert halten muß. Solche frei durch Initiative von unten her gebildete Gruppen könnten durchaus eine genügende Stabilität und Institutionalität gewinnen.

Sie könnten dann (wenn wir ein wenig schöpferische Phantasie walten lassen dürfen) sich unter Umständen aus ihrer Mitte einen „Ältesten“ (Presbyter) wählen, der durch sakramentale Weihe von seiten des Bischofs zum eigentlichen priesterlichen Vorsteher einer solchen Gemeinde bestellt würde. Ein solcher Priester müßte natürlich gewisse Voraussetzungen einer christlichen Lebensführung und eines theologischen Wissens haben, er brauchte aber doch nicht notwendigerweise wie die heutigen Priester im Stil eines akademisch formierten höheren Staatsbeamten ausgebildet zu sein. Stellt

man sich einmal eine solche Gemeinde vor, dann wäre das Problem der Demokratisierung der Kirche auf der Gemeindeebene wohl von selbst gelöst.

Auch in dieser Hinsicht wird man sagen müssen, daß es sich vielleicht noch um eine Zukunftsmusik handelt, vielleicht um eine Zukunft, deren Voraussetzungen gar nicht sonderlich erfreulich wären, aber doch um eine Zukunft, die man nicht ohne weiteres als irrealer Phantasie von vornherein ablehnen kann. Je mehr sich die Diasporasituation der Kirche verschärft, um so mehr drängt doch vielleicht die Geschichte die Kirche in eine solche Zukunft hinein, in der eine verantwortliche Mitwirkung der ganzen noch vorhandenen Laienschaft für die Kirche eine absolute Notwendigkeit wird. Dann werden sich wohl viele konkrete Probleme der sogenannten Demokratisierung von selbst lösen, weil dann das Amt dem Laien in der Kirche nicht mehr so sehr als eine vorgegebene Größe erscheinen wird, sondern als etwas, das er selber will und das von vornherein durch seinen eigenen Willen und seinen freien Glaubensgehorsam auf Kirche hin getragen wird. Eine Autorität, deren reale Existenz und Effizienz getragen ist von denen, die sich ihr frei unterstellen, bietet eigentlich keine wesentlichen Probleme hinsichtlich des „Demokratischen“ in einer solchen Gesellschaft.

Auch wenn die kirchliche Autorität sich nicht von dem freien Vergesellschaftungswillen der einzelnen herleitet, so wird in der Zukunft mehr als jetzt ihre Existenz und reale Effizienz von dem freien Glaubensgehorsam der Glieder getragen sein und so einen schlechten Antagonismus zwischen Amt und Kirchenvolk verschwinden lassen zugunsten einer gesunden Polarität zwischen diesen beiden Größen. Ein solches neues Verhältnis könnte am ehesten und frühesten in solchen christlichen Gemeinden eingeübt werden, die sich mit Zustimmung des Amtes wohl langsam von unten her bilden werden.

#### Pluralismus und öffentliche Meinung als Voraussetzungen demokratischer Haltung

Auf einen weiteren Aspekt einer sinnvollen „Demokratisierung“ der Kirche sei eben noch aufmerksam gemacht. Schon Pius XII. hat die Notwendigkeit einer öffentlichen Meinung in der Kirche betont. Eine solche öffentliche Meinung kann es nicht geben, wenn man sie von vornherein denkt als unisonen Applaus für all das, was vom Amt der Kirche her beschlossen oder gewünscht wird. Soll eine öffentliche Meinung eine solche in der Kirche und *der* Kirche sein, muß sie sich selbstverständlich im Rahmen des einen und verpflichtenden Bekenntnisses der Kirche und auch innerhalb einer grundsätzlichen Bereitschaft zum Gehorsam gegenüber der Leitungsvollmacht des Amtes in der Kirche halten. Das bedeutet aber weder, daß es keine ernsthaften theologischen Meinungsverschiedenheiten in der Kirche geben könne, noch daß von vornherein und grundsätzlich der Fall auszuschließen wäre, in dem ein Christ mit Berufung auf sein Gewissen den Gehorsam gegenüber einem – zwar gut gemeinten – partikulären Gebot eines kirchlichen Amtsträgers verweigert, weil dieser Christ dieses Gebot trotz

der „bona fides“ des Amtsträgers als unvereinbar mit der Gerechtigkeit oder Liebe erachten muß. An solche Dissonanzen in der Kirche müssen wir uns gewöhnen. Wir müssen verstehen lernen, daß Spannungen die Einheit des Bekenntnisses, den Willen zum Gehorsam und die Liebe nicht aufheben müssen. Beide Seiten müssen sich daran gewöhnen: das Amt, das nicht meinen darf, in der Kirche sei Ruhe die erste und letzte Bürgerpflicht; die Laien, die nicht meinen dürfen, wegen der grundsätzlichen Möglichkeit von theologischen Meinungsverschiedenheiten und auch von partikulärer Gehorsamsverweigerung seien Willkür im theologischen Denken und grundsätzliche revolutionäre Aufsässigkeit gegen das Amt die idealen Haltungen.

Ist einmal dieses Verständnis für einen gewissen Pluralismus in der Kirche und in ihrer öffentlichen Meinung eingeübt und selbstverständlich geworden, dann wird auch eine faire demokratische Haltung von beiden Seiten her leichter fallen und besser praktiziert werden können.

*Johannes Schasching SJ*

## Gesellschaftlicher Wandel und katholische Verbände

In der Frage nach der Standortbestimmung der Kirche in der modernen Gesellschaft stößt man mit Notwendigkeit auf das gleiche Problem, vor dem die heutige Soziologie in der Standortbestimmung der Gesellschaft als solcher steht. Diese Gesellschaft ist alles eher als eine uniforme Einheit, die aus gemeinsamen Strukturen und Überzeugungen lebt. Die Ausdrücke wie „pluralistische“ und „multiforme“ Gesellschaft sind nur annähernd imstande, die Vielschichtigkeit und Dynamik des gesellschaftlichen Prozesses zu umschreiben.

Ebenso ist „die Kirche“ als soziologisches Gebilde eine vielschichtige Wirklichkeit. Darum kann eine Antwort auf die Standortbestimmung dieser Kirche in der Gesellschaft nur in sehr vorsichtiger und differenzierter Weise versucht werden, wenn sie sich nicht in einer unwirklichen Generalisierung verlieren will. Vor allem aber muß eine solche Antwort immer in enger Beziehung zum Eigenwandel und auch zum Wandel der gesellschaftlichen Wirklichkeiten erfolgen.

Im Versuch nach einer solchen differenzierten Antwort ist heute die Frage nach dem Standort der katholischen Verbände neu gestellt. Daß dabei der Begriff der katholischen Verbände selber nicht eindeutig festliegt, erschwert die Aufgabe. Die Dringlichkeit der Frage aber steht außer Zweifel. Sie ergibt sich gerade für den deutschen Sprachraum zum Teil aus der geschichtlichen Nähe zu einer verbandsstarken Kirche. Sie ergibt sich aber auch aus dem grundsätzlich theologischen Selbstverständnis dieser Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Und sie entspringt schließlich dem sehr realen pastorellen Anliegen nach den Formen der Präsenz der Kirche in der modernen Gesellschaft. Es ergibt sich von selber, daß eine einigermaßen erschöpfende Antwort auf die gestellte Frage erst aus der Zusammenschau der angeführten Gesichtspunkte möglich ist. Darum tragen die folgenden Ausführungen klarerweise den Charakter einer gewissen Vorläufigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit an sich. Es geht bei diesem Teilaspekt um den skizzenhaften Versuch, einige Aussagen über den heutigen gesellschaftlichen Wandel und den Standort der katholischen Verbände zu formulieren.

### I.

#### *Grundtendenzen des gesellschaftlichen Wandels*

Innerhalb der heutigen Soziologie versucht man, die Vielfalt des gesellschaftlichen Wandels stark vereinfacht in größeren Tendenzen zusammenzufassen. Dabei stehen

vor allem drei Wandlungsfelder im Vordergrund: Der Wandel in den materiellen, in den zwischenmenschlichen und in den geistig-kulturellen Bereichen. Dieser Wandel ist auf der einen Seite so augenscheinlich, daß es keiner langen Beweisführung bedarf. Auf der anderen Seite aber ist er viel zu komplex, um in einer kurzen Darstellung genügend ausgegliedert werden zu können.

### Entwicklung zur Industriegesellschaft

*Materiell* gesehen vollzog sich der gesellschaftliche Wandel in dem, was wir als die verwirklichte Industriegesellschaft bezeichnen. Wenn dieser Begriff auch eine gewisse Vereinfachung der Wirklichkeit darstellt, so ist doch dieses daran richtig, daß durch die wirtschaftlich-technische Entwicklung eine ungeheure gesellschaftliche Dynamik ausgelöst wurde, die irreversibel ist. Lebte noch vor gut 150 Jahren der Großteil der Bevölkerung unseres Raumes in dörflich-kleinstädtischer Siedlung und in landwirtschaftlich-handwerklicher Arbeit, so ist heute der Anteil dieser Gruppen an der Gesamtbevölkerung stark zusammengeschrumpft. Die Bildung von Großstädten, Industriezentren und Verwaltungsmetropolen ist noch in vollem Gang. Wenn auch durch die Vervollkommnung der automatisierten Produktion der Anteil der manuellen Arbeit zurückgeht, so wächst doch die Gruppe der Angestellten und der Dienstleistungsbetriebe noch stark an.

Mit diesem Wandel in der Zusammensetzung der Lebens- und Arbeitsräume ging eine wesentliche *Veränderung der Produktionsmittel* Hand in Hand. Der Mensch ist ein Wesen, das produziert. Um diese Aufgabe erfolgreicher durchzuführen, schuf sich der Mensch Produktionsmittel. Während die vorindustriellen Produktionsmittel noch stark werkzeuglichen Charakter an sich trugen und damit gleichsam eine Verlängerung der menschlichen Hand darstellten, so ist das industrielle Produktionsmittel ein höchst komplexes Aggregat geworden. Und das nicht nur in technischer, sondern auch in finanzieller Hinsicht. Die materiellen Bereiche sind dicht geworden und werden noch dichter werden. Das aber bedingt ihre relative Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit. Ein Werkzeug kann man weglegen und ein Tier kann man rasten lassen. Ein chemischer Prozeß aber und ein Stahlwerk setzen eindeutige Verhaltensweisen. Die „geheime Mitbestimmung“ der materiellen Gesetzmäßigkeiten und Sachstände ist zur Selbstverständlichkeit geworden. Dazu kommt die Selbstverständlichkeit, daß die industrielle Produktion und Verwaltung nicht mehr auf Eigenversorgung ausgerichtet sein kann, sondern den gesamtstaatlichen und in zunehmendem Maß den überstaatlichen Markt bedingt. Damit tritt ein weiteres Element der Verdichtung und Abhängigkeit in die materiellen Bereiche der Gesellschaft.

Schon Rousseau hat vom Problem der Entfremdung gesprochen. Marx hat diesen Gedanken aufgegriffen und weiterentwickelt. Beide waren davon überzeugt: In der Dynamik der modernen Gesellschaft treten Erscheinungen auf, die den Menschen

gegenüber dem Produkt seiner Arbeit und gegenüber dem Mitmenschen in eine Distanz versetzen. Rousseau sah die Überwindung dieses Zustands in der Rückkehr zur Natürlichkeit, Marx in der Überwindung der Klassengesellschaft. Wie richtig auch manche dieser Beobachtungen waren und wie wichtig die Versuche zur Überwindung der Entfremdung sind, eines ist klar: Wir können nicht mehr in den Busch und wir können die Entfremdung, die zu einem nicht geringen Teil von der Dichte und Struktur der Sachwelt bedingt ist, nicht durch eine künstliche Solidarität völlig aus der Welt schaffen.

Schließlich gehört auch dieses noch wesentlich zum gesellschaftlichen Wandel im materiellen Bereich: *die Verdichtung des Konsums*. Auch hier handelt es sich um alltägliche Selbstverständlichkeiten, obwohl ihre Auswirkungen das Selbstverständnis der Menschen und die Gesamtsituation der Gesellschaft wesentlich beeinflussen. Auch das ist eine bekannte Tatsache, daß dieser Konsum weithin demokratisiert wurde, obwohl auch heute noch massive Konsumprivilegien bestehen. Die Einbettung des Menschen in die Vielfalt der Konsumchancen erzeugt den bekannten „Polstereffekt“ als Belohnung und Trost für die geleisteten Verzichtes im Arbeits- und Sozialprozeß. Diese Konsumchancen bedeuten aber gleichzeitig eine gewisse Entsozialisierung und Individualisierung. Während Not spontane gruppen- und verbandstiftende Wirkung hat, erzeugt geglückter Konsum nicht selten den Kult des Intimraums. Daß unter diesem Verlust an Konsumkontrolle auch Konsumdekadenz möglich wird, braucht nicht eigens erwähnt zu werden. Man wird in diesem Zusammenhang unwillkürlich an die berühmte „Fabel von den Bienen“ erinnert, mit der Bernard de Mandeville 1714 die gesittete Welt erzürnte. Seine These: Sollte es den Menschen plötzlich einfallen, von ihrem Luxustrieb und Lastern abzulassen, so hätte das eine wirtschaftliche Katastrophe zur Folge. Darum seine Folgerung: „Mit Tugend bloß kommt man nicht weit; wer wünscht, daß eine goldene Zeit zurückkehrt, sollte nicht vergessen: Man mußte damals Eicheln essen.“ Wir wissen zwar heute, daß es mit dieser Folgerung auch rein wirtschaftlich gesehen nicht so einfach steht. Die Tatsache aber, daß auch über den Konsum ein bedeutender gesellschaftlicher Wandel eingetreten ist, steht außer Zweifel.

### Veränderungen im zwischenmenschlichen Bereich

Der gesellschaftliche Wandel im materiellen Bereich geht Hand in Hand mit einer starken Veränderung im *zwischenmenschlichen Leben* und in den zwischenmenschlichen Gebilden. Vielleicht darf hier eine Tatsache an den Anfang gesetzt werden, die dem persönlichen Bewußtsein nicht immer so evident erscheint, im Großraum aber und auf weite Sicht einen bestimmenden Einfluß ausübt. Es ist dies die zunehmende Abhängigkeit unseres zwischenmenschlichen Lebens von globalen Ereignissen. Dazu gehört z. B. die trotz aller Bemühung rasch anwachsende Zunahme der Weltbevölkerung. Diese weltweite Verdichtung erzeugt Probleme, die für die Gestaltung von innerstaatlichen Vorgängen mitbestimmend werden. Daraus erwachsen Aufgaben und Organisa-

tionen, die eine einzelstaatliche Kompetenz überschreiten. Dazu gehört heute die Reaktion innerstaatlicher Gruppen auf außer- und überstaatliche Ereignisse und Bewegungen. Man denke hier an Kriege, Demonstrationen, Bewegungen. Die Erkenntnisse der *weltweiten Verflechtung* und der globalen Mitbestimmung des Zwischenmenschlichen gehört zu den wesentlichen Tatbeständen des gesellschaftlichen Wandels von heute.

Dieser Verflechtung auf weltweiter Ebene steht die *Verflechtung des sozialen Lebens auf innerstaatlicher Ebene* gegenüber. Wenn diese Tatsache auch nicht vereinseitigt werden darf, so ergibt sich aus dem bisher Gesagten, daß wir es schon rein aus wirtschaftlichen und bevölkerungsmäßigen Gesichtspunkten mit Verdichtungen des zwischenmenschlichen Lebens zu tun haben. Man weiß, daß die Unterscheidung der zwischenmenschlichen Gebilde in primäre und sekundäre eine Abstraktion darstellt und sich in dieser Form in der gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht vorfindet. Eines aber darf trotzdem festgehalten werden, daß nämlich die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Notwendigkeiten zwischenmenschliche Gebilde erzeugen, die sich von der Struktur der an der Familie oder Nachbarschaft orientierten vorindustriellen Welt wesentlich unterscheiden. In diesem Sinn ist die Ausbildung der Organisationsstruktur ein notwendiges Gegenüber zur Verdichtung der Sachbereiche der industriellen Gesellschaft. Der bäuerliche Hof und das bürgerliche Handwerk sollten wenigstens in ihren Idealformen die möglichst totale Integration ihrer Mitglieder erreichen. Da die Anzahl dieser Mitglieder relativ klein war, waren die zwischenmenschlichen Beziehungen einigermaßen überschaubar und erlebbar, womit allerdings keineswegs gesagt sein soll, daß sie deshalb auch ohne Spannungen waren. Durch die Erweiterung und Verdichtung des zwischenmenschlichen Lebens in den Produktionsstätten und Lebensräumen der Industriegesellschaft aber kommt es zu Sozialgebilden, welche die Überschaubarkeit und Erlebbarkeit von seiten der Beteiligten überschreiten. Damit erhalten sie mehr oder weniger einen typischen Organisationscharakter. Sie sind nicht mehr imstande, den ganzen Menschen zu umfassen, sondern organisieren Teilinteressen, so z. B. wirtschaftliche, soziale und kulturelle Bedürfnisse. Über das sachbedingte Interesse hinaus aber haben die Beteiligten keine innere Beziehung zu diesen Organisationen. Da die Verwirklichung dieses Sachinteresses aber in einer hochgradig arbeitsteiligen Wirtschaft und Gesellschaft ein hohes Maß von Fachwissen und Spezialisierung voraussetzt, kommt es notwendig zu einer gewissen Verbandshierarchie und Bürokratie, deren Verbindung zu den einzelnen Mitgliedern relativ schwach ist. Denken wir etwa an die heutigen Großverbände der Wirtschaft, der Arbeit, der Versicherung, der Freizeit. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß oft gerade auf Grund dieser Tatsache Versuche unternommen werden, die Verbandssklerose aufzubrechen und eine erweiterte Verbandsdemokratie zu gewinnen.

Aus der Tatsache, daß die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Organisationen nur Teilinteressen des Menschen befriedigen, ergibt sich von selber, daß es zur Ausbildung einer Mehrzahl von solchen sekundären Sozialgebilden kommt. Man spricht in diesem Zusammenhang oft von der Tatsache der *pluralistischen Verbandsgesellschaft*.

Dabei ist es ohne weiteres möglich, daß sich diese Gebilde teilweise überschneiden. Sie können aber auch miteinander in Konflikt stehen. Zu ihrer Eigenart gehört eine permanente Mobilität der Mitglieder, die auf Grund der horizontalen oder vertikalen Wanderung das Zusammengehörigkeitsfeld wechseln. Da solche Organisationsmassive in ihrem eigentlichen Zuständigkeitsbereich nur auf eine sehr begrenzte Bindungskraft ihrer Mitglieder rechnen können, kommt es nicht selten vor, daß sie darüber hinaus noch Lotsen- oder Zubringerorganisationen ausbilden, durch welche sie die Interessenzugehörigkeit erweitern wollen. Man denke hier z. B. an politische Verbände, die sich Sport- und Bildungsorganisationen anschließen. Es versteht sich von selber, daß diese Verbandsstruktur eine wesentliche Beziehung zur Wirklichkeit des Staates hat. Man spricht in diesem Zusammenhang gelegentlich von der Aufteilung der staatlichen Macht in die Verbandsherzogtümer. Man spricht von der Gefahr der Gruppenanarchie und der Verbandsdiktatur. Man anerkennt aber auch, daß die Verbände sowohl für die Ordnung der gesellschaftlichen Sachbereiche als auch für die subsidiäre Herrschaft der staatlichen Autorität eine wesentliche Aufgabe haben.

Nun wäre es eine völlig einseitige Betrachtung der Wirklichkeit, wenn die Tatsache der Verbandsstruktur und der Verbandsverhaftung als die einzige und entscheidende zwischenmenschliche Realität angesehen würde. Wie schon eingangs erwähnt, ist die sogenannte Industriegesellschaft ein viel zu komplexes Gebilde, als daß sie durch einige wenige Abstraktionen adäquat erfaßt werden könnte. Goethe schrieb noch in „Wilhelm Meisters Wanderjahre“ den Satz: „Das überhandnehmende Maschinenwesen quält und ängstigt mich. Es wälzt sich heran wie ein Gewitter, langsam, langsam; aber es hat seine Richtung genommen, es wird kommen, es wird treffen . . .“ Heute stehen wir dieser Wirklichkeit nüchterner gegenüber. Trotz der Verpflichtung des Menschen in eine Fülle von unübersehbaren und anonymen Abhängigkeiten und Notwendigkeiten zeigt sich eine Art gegenläufiger zwischenmenschlicher Wirklichkeit. Es ist dies die Tatsache der relativ starken Behauptung und teilweisen Wiedergewinnung von zwischenmenschlichen Beziehungen und Gebilden, die einen echten „Wir-Charakter“ tragen. Man könnte unter dieser Hinsicht geradezu von einer gesellschaftlichen Doppelstruktur sprechen. Auf der einen Seite die kollektive Abhängigkeit, auf der anderen Seite die *gruppenhafte Selbstfindung und Selbstbehauptung*. Man denke hier etwa an die immer noch hohe Stabilisierungsfunktion von Ehe, Familie und Verwandtschaft, an die Vielfalt von lockeren Gruppenbildungen im Siedlungsraum, im Beruf, in der Freizeit. Selbstverständlich darf auch diese Tatsache nicht überfordert werden. Aber sie bildet ein echtes Gegenüber und eine nicht zu unterschätzende zwischenmenschliche Realität.

In diesem Zusammenhang sei nur kurz auf zwei gesellschaftliche Großgruppen hingewiesen, die ebenfalls dazu angetan sind, einer Simplifizierung der zwischenmenschlichen Wirklichkeit vorzubeugen. Es ist dies die Großgruppe der Frauen in ihrer personalen und gesellschaftlichen Eigenart. Und es ist dies die anwachsende Gruppe der alten Menschen, die zum Teil ihren eigenen Standort in der Gesamtgesellschaft besitzen.

## Wandel im geistig-kulturellen Raum

Der gesellschaftliche Wandel im materiellen und zwischenmenschlichen Bereich verläuft Hand in Hand mit dem Wandel im *geistig-kulturellen Raum*. Beide bedingen einander und es ist unmöglich, hier klare Grenzen zu ziehen.

Es ist zwar eine Vereinfachung der Wirklichkeit, wenn behauptet wird, daß die vorindustrielle Gesellschaft aus einem einheitlichen geistigen Wertgrund und Kulturbesitz gelebt hätte. Eines aber ist richtig: Die Dominanz der stark religiös geprägten Weltanschauung reichte weit in die Neuzeit hinein. Selbst der aufgeklärte Zentralstaat des 18. Jahrhunderts sicherte in seinen Polizeiodnungen noch die Vorherrschaft der Religion und verlieh ihren sittlichen Normen staatlichen Rechtscharakter. Diese Verbindung von Kirche und Staat ist gefallen und damit trat der schon vorher vorhandene Verlust einer universellen Weltanschauung in voller Schärfe zutage.

Am Beginn der industriellen Entwicklung wurde noch einmal der Versuch gemacht, den wirtschaftlich-sozialen Wandel ideologisch aufzufangen und weltanschaulich zu verankern. Das geschah allerdings nicht mehr mit Hilfe der Religion, sondern durch innerweltliche Heilslehren. Der Liberalismus tat dies, indem er das freie und geistig reife Individuum mit einer solchen gesellschaftlichen Ordnungskraft ausstattete, daß die soziale Harmonie automatisch aus dem Wechselspiel der wohlverstandenen Selbstinteressen erstehen mußte. Der Marxismus hingegen war ebenso in einer geradezu religiösen Gläubigkeit von der Mobilisierbarkeit des Altruismus der einzelnen überzeugt, so daß sich einerseits aus der Überfülle der industriellen Produktion und andererseits aus der in der Gemeinschaft geläuterten Selbstkontrolle die sozialen Probleme von selber lösen würden. Diese Versuche, dem wirtschaftlich-sozialen Wandel einen weltanschaulichen Überbau zu geben, mußten klarerweise am Gegenbeweis der Empirie scheitern. Aus den innerweltlichen Heilslehren wurden Rumpfideologien, denen das messianische Haupt fehlt.

Damit entfaltete sich in geistig-kultureller Hinsicht ein *weltanschaulicher Pluralismus* von sehr verschiedener Herkunft und Zielsetzung. Es besteht die Gruppe der religiösen Interpretation, der innerweltlichen Heilslehren im oben angegebenen Sinn, der weltanschaulichen Skeptiker und Nihilisten, und nicht zuletzt der verschiedenen Ideologien des Protests und der Angst. Dabei ist es ohne weiteres möglich, daß dieser Pluralismus quer durch den einzelnen Menschen und ganze Gruppen geht. Das heißt anders ausgedrückt: Es kann zu einer Koexistenz von Teilinterpretationen einzelner Lebensbereiche aus verschiedenen Weltanschauungen kommen, die sich zum Teil widersprechen oder zumindest nicht auf einen gemeinsamen Nenner zurückführen lassen. Die Zufriedenheit mit partieller Interpretation und segmentärer Weltanschauung ist eine Folge dieses Wandels.

Dabei darf nicht übersehen werden, daß der Mensch im Einflußraum der modernen *Kommunikationsmittel* in eine bisher ungeahnte Dichte von Ereignissen und Meinungen hineingestellt ist. Sie überschreiten den eigenen Erlebnishorizont, d. h. jene Grenze,

an der eine eigentliche Auseinandersetzung und Stellungnahme schon rein quantitativ nicht mehr möglich ist, ganz abgesehen von der Unmöglichkeit, die Fülle der Informationen kausal zu überschauen und final einzuordnen. Es genügt manchmal der bloße Besitz der Informationen und sie erzeugen ein Scheinbewußtsein von Bildung. Der Reichtum der Information ist nicht selten mit einer Relativierung des Urteils verbunden. Das betrifft nicht nur die Alltagsereignisse, sondern geht auch an sehr grundsätzliche Fragestellungen. In diesem Zusammenhang ist gerade von der Sicht der Religion auf den Wandlungsprozeß innerhalb der Kirche hinzuweisen. Auch hier ist der gläubige Mensch in eine solche Fülle von eigenen Erlebnissen und übermittelten Nachrichten hineingestellt, daß es ihm nur schwer gelingt, zwischen Bleibendem und Vorübergehendem, Wesentlichem und Zufälligem zu unterscheiden. Bei nicht wenigen aber erleidet die Auffassung von der Eindeutigkeit und Kontinuität der Führung durch die kirchliche Autorität eine Erschütterung, so daß es auch hier zu einem Pluralismus der Haltungen kommt.

Eine Erscheinung eigener Art im Bereich des geistig-kulturellen Wandels ist das wiederholte Auftreten *radikaler Bewegungen und ideologischer Nonkonformisten*. Die nach dem zweiten Weltkrieg gelegentlich formulierte These, daß das Umschmelzen der Waffen in ein verchromtes Konsuminstrumentar das Ende aller Revolutionen und Kriege bedeuten würde, hat sich nicht bestätigt. Die Frage nach den Dingen „jenseits von Angebot und Nachfrage“ wird auch in einer Gesellschaft im Überfluß gestellt. Dabei bilden solche Aktionen den Sammelpunkt von verschiedenen Ideologien. Und es ist bezeichnend, daß sie einen ausgesprochen gesellschaftskritischen Charakter haben. Die demokratischen Institutionen der Industriegesellschaft werden in Frage gestellt, weil sie zum bürokratischen und damit oligarchischen „Establishment“ geworden sind und damit ihren demokratischen Ursprung verfälschen. Man versucht eine korrektive Massenbewegung zu mobilisieren und eine Primärdemokratie auf breiter Ebene zu propagieren. Dabei werden in auffallend kritikloser Weise ideologische Programme aus der Zeit der ersten industriellen Revolution übernommen. Entscheidend aber ist die Erkenntnis, daß die sogenannte „etablierte Gesellschaft“ keineswegs als gesichert erscheint, sondern sowohl wirtschaftlich und sozial als auch ideologisch immer neu in Frage gestellt ist.

*Zusammenfassend* läßt sich der versuchte Durchblick durch den gesellschaftlichen Wandel der Industriegesellschaft vielleicht so formulieren: Jeder Versuch, diesen Wandel eindimensional zu interpretieren und zu determinieren, erweist sich als unmöglich. Was für den Ursprung und Ablauf dieses Wandels gilt, muß sinnvoll auch für seine Zukunft angenommen werden. Damit ist keineswegs gesagt, daß in diesem Wandel nicht Tendenzen und Schwerpunkte aufzuweisen sind, die in einem komplexen Wechselverhältnis einen entscheidenden Einfluß ausüben. In der vorausgehenden Darstellung wurde versucht, solche Tendenzen und Schwerpunkte im Bereich der materiellen, der zwischenmenschlichen und der geistig-kulturellen Dimension des gesellschaftlichen Wandels zu zeigen.

II.

*Standort der katholischen Verbände*

Es erscheint wichtig, den folgenden Ausführungen zwei Vorbemerkungen voranzuschicken. Die erste betrifft die Art der Darstellung. Sie übergeht die Geschichte der katholischen Verbände im deutschen Raum wie auch die konkrete gegenwärtige Situation und beschränkt sich auf die grundsätzliche soziologische Aussage. Dabei ist es nicht zu vermeiden, daß sie sich in einem gewissen Grad der Abstraktion bewegt und deshalb immer wieder durch den tatsächlichen Befund ergänzt werden muß. Außerdem ist der Begriff der katholischen Verbände selber in sich undifferenziert, so daß auch unter dieser Rücksicht weitere Untersuchungen angestellt werden müßten.

Die zweite Vorbemerkung betrifft die Grenze der soziologischen Aussagemöglichkeit über religiöse Wirklichkeiten. Ohne hier näher auf die gegenwärtige Diskussion einzugehen, darf doch folgendes gesagt werden: Zweifellos wäre es eine Anmaßung, wenn eine empirische Wissenschaft behaupten würde, mit ihren Methoden das religiöse Phänomen adäquat zu erfassen. Andererseits ist das religiöse Phänomen in seinen zwischenmenschlichen Beziehungen und Gebilden in die Dimension des Sozialen hineingestellt und unterliegt in dieser Hinsicht auch den Gesetzmäßigkeiten alles Gesellschaftlichen. Nach diesen Vorbemerkungen soll der Standort der katholischen Verbände in Form von neun Leitsätzen näher bestimmt werden.

1. Nach dem empirischen Befund kennt unsere Gesellschaft kein universelles gemeinschaftsstiftendes Prinzip. Wir haben es vielmehr mit einer Vielfalt von Interessen zu tun, die in der Suche nach ihrer optimalen Verwirklichung einen gesellschaftlichen Pluralismus erzeugen. Dieser Pluralismus ist wiederum nicht einheitlicher Natur, sondern setzt sich zusammen aus einer Mehrzahl von Gebilden, die von der Intimgruppe bis zum Großverband reichen. Eine realistische Analyse der Industriegesellschaft ergibt, daß das Verbands- und Organisationsprinzip zwar keineswegs die einzige und letztlich entscheidende Form des Zwischenmenschlichen darstellt, wohl aber, daß es ein *notwendiges Ordnungselement* einer sachdichten, sozialdichten und bildungsdichten Gesellschaft darstellt.

2. Im soziologischen Verständnis stellt auch das religiöse Phänomen, in unserem Fall *die katholische Kirche*, ein Gruppeninteresse dar. Selbstverständlich kein universelles, sondern ein partielles, d. h. sie kann so wie andere Interessengemeinschaften nur mit einer teilweisen Nachfolge rechnen. Damit ist sie vor eine doppelte Aufgabe gestellt. Auf der einen Seite steht sie vor der Frage nach der Binnenstruktur als Eigengruppe zur Verwirklichung des Gruppeninteresses. Auf der anderen Seite steht sie vor der Frage nach der Synchronisierung der eigenen Gestalt mit der gesellschaftlichen Gesamtstruktur, da dies wiederum für die Verwirklichung des Gruppenziels von wesentlicher Bedeutung ist.

3. Was die *Binnenstruktur* betrifft, so steht die Kirche vor einigen nicht zu übersehenden Tatsachen: Ihre gesellschaftliche Entflechtung aus einer Reihe von früheren Schutz- und Zubringerorganisationen verweist sie heute eindeutiger auf die Frage des eigenen Selbstbestands. Dieser notwendige Selbstbestand aber hat mehreren soziologischen Tatsachen Rechnung zu tragen. Einmal der Tatsache, daß sie in einer menschen-dichten, arbeits- und funktionsteiligen und mobilen Gesellschaft zur Verwirklichung des Gruppeninteresses auch eines *verbandshaften und organisationshaften Elements* bedarf. Anders ausgedrückt: Da es auch einem religiösen Gebilde auf Grund der im ersten Teil angegebenen gesamtgesellschaftlichen Situation nicht möglich ist, seine Mitglieder ausschließlich in Intimgemeinden zu erfassen, hat auch das Element der verbandsmäßigen Erfassung und Gliederung der Interessen eine grundsätzliche Berechtigung.

4. Mit dieser verbandsmäßigen Komponente gerät auch ein religiöses Gebilde in alle jene Wirklichkeiten, die zum *empirischen Befund* der Verbandsgesellschaft gehören: Auf der einen Seite die Isolierung der Funktionäre und Experten und auf der anderen Seite die passive Distanz der Mitglieder und der Verlust der spontanen Identifikation. In diesem Zusammenhang ist es nicht verwunderlich, daß auch die katholischen Verbände nach dem zweiten Weltkrieg einen Rückgang zu verzeichnen haben. Freilich hat gerade diese Erscheinung einen sehr komplexen Hintergrund, der hier nicht näher untersucht werden kann. Daß es sich hier aber um keinen Determinismus handelt, sondern um eine absolut gestaltbare Wirklichkeit, zeigen die immer neuen Versuche, innerhalb der Struktur der Profanverbände vom „Establishment“ zu einem gegliederten und erlebbaren Gemeinschaftsbewußtsein zu kommen. Hier hat all das seinen Sinn, was an Informationen, Gesprächen, Mitberatung, Delegation von Autorität usw. in die Verbandsstruktur eingebaut wird. Es braucht nicht eigens erwähnt zu werden, daß dies gerade auch im Bereich eines religiösen Verbands eminent wichtig ist.

5. Wie wir im Bereich der Profangesellschaft feststellen können, gehört eine Mehrzahl von Verbänden zum soziologischen Grundbefund. Sie entspringt der mehrdimensionalen Anlage des Menschen und kann wesentlich dazu beitragen, den Freiheits- und Persönlichkeitsraum zu sichern. Dabei soll keineswegs die Gefahr der Verbandsanarchie und der Verbandsdiktatur übersehen werden, die von selber immer wieder zur gemeinwohlbezogenen Verbandsordnung rufen. Was im profanen Raum gilt, erhält auch im Bereich der kirchlichen Verbände seine Gültigkeit. Auch hier muß der *verbandsmäßige Pluralismus* in der kirchlichen Binnenstruktur seine Berechtigung und seinen Standort haben. Das schließt nicht aus, sondern fordert heute mehr denn je die wechselseitigen Kontakte und die Überwindung eines Verbandsegoismus.

6. Wie wir aus der Analyse der Profangesellschaft ersehen konnten, ist die verbandsmäße Gliederung eine Notwendigkeit der sachdichten und sozialdichten Gesellschaft. Es wurde dabei aber ebenso klar, daß die Verbände als organisierte Großein-

heiten keineswegs die einzige und letztlich entscheidende Ordnungseinheit der Gesellschaft darstellen. Es läßt sich vielmehr ohne große Mühe nachweisen, daß der moderne Mensch sowohl innerhalb wie außerhalb der verbandsmäßigen Organisation nach spontanen Sozialkontakten und primären Sozialgebilden sucht. Diese Tatsache ist gerade für die Religion und Kirche von großer Bedeutung, da sie ja nach ihrer ureigenen Zielsetzung den Menschen nicht zuerst zu organisieren, sondern ihm eine ganz persönliche Heilsbotschaft zu vermitteln hat. Die Annahme dieser Heilsbotschaft kann nicht kollektiv gelöst werden, sondern verlangt eine persönliche Entscheidung. Trotzdem also das Element der Organisation und der Verbandsstruktur aus den oben angeführten Gründen in der Kirche ihren Standort haben muß, kann das Element der *unmittelbaren Gemeindebildung* nicht hoch genug eingeschätzt werden. Dies kann sowohl in eigenen religiösen Primärgruppen geschehen, als auch in der Verlebendigung der Verbände durch die Präsenz verschiedener Intimgruppen.

7. Haben sich die bisherigen Ausführungen primär mit der Binnenstruktur der Kirche befaßt, so ergibt sich von selber die weitere Frage nach dem Standort der katholischen Verbände in ihrer *Beziehung zur Gesamtgesellschaft*. Es bedarf keiner näheren Erklärung, daß sich diese beiden Bereiche in der Wirklichkeit nicht eindeutig trennen lassen, sondern vielfach überschneiden. Grundsätzlich kann folgendes gesagt werden: Wenn der Weltbezug und damit der Gesellschaftsbezug zum Selbstverständnis der Kirche gehören, so hat die Kirche in der Verwirklichung dieser ihrer Aufgabe auch der soziologischen Struktur dieser Gesellschaft Rechnung zu tragen. Es wurde mit Absicht „auch“ gesagt, weil damit keineswegs gesagt sein soll, daß dies der zentrale oder einzige Aspekt zu sein hat. Diese Gesellschaft ist nun unter anderem eine *verbandsmäßig organisierte Interessengemeinschaft*. Damit ist zumindest grundsätzlich die Möglichkeit und Notwendigkeit gegeben, daß sich die Kirche in der Verwirklichung ihrer Aufgabe auch des verbandsmäßigen Faktors zu bedienen hat. Damit ist die verbandsmäßige Präsenz der Kirche nicht als Überrest einer vorindustriellen Gesellschaftsordnung zu bezeichnen, sondern als Ausdruck einer gegenwartsbezogenen Haltung.

8. Welche konkreten Inhalte und Sachbereiche der Gesellschaft aber von der Kirche her verbandsmäßig aufgegriffen und integriert werden sollen, ist eine Frage der konkreten örtlichen und zeitlichen Situation. Es kann sein, daß in einer bestimmten Situation der soziale Raum eine besondere Dringlichkeit erhält. Es kann aber anderswo der kulturelle Bereich danach rufen. Meist wird es sich auch hier um einen Pluralismus handeln. Daß hier ein steter Wandel möglich und notwendig ist, versteht sich von selber. Ebenso ist die konkrete Form der kirchlichen Verbandsstruktur völlig offen zu halten. Wie bereits erwähnt, zeigt sich im Raum der profanen Verbandsstruktur immer wieder der Versuch einer *Demokratisierung und Delegierung der Kompetenzen*. Diese Entwicklung ist auch im Bereich der katholischen Verbände nicht nur möglich, sondern notwendig. In diesem Zusammenhang erhält all das, was mit der stärkeren Autonomie der Laien im Zweiten Vatikanischen Konzil ausgesagt wurde, seine aktuelle Bedeu-

tung. Niemand wird behaupten, daß diese Aufgabe bereits energisch genug aufgegriffen worden wäre.

9. Wenn hier die Frage nach dem Standort der katholischen Verbände in Verbindung mit dem gesellschaftlichen Wandel behandelt wurde, so geschah dies nicht von ungefähr, sondern aus einer sehr grundsätzlichen Erkenntnis heraus: Die Unterscheidung zwischen einer statischen und einer mobilen Gesellschaft war immer eine Abstraktion. Die Dynamik gehört zum Grundbestand jedes gesellschaftlichen Lebens. Das Tempo aber und das Ausmaß dieses Wandels sind verschieden. Wir stehen heute vor wesentlich kürzeren Übergängen und vor unglaublich rascherem Tempo. Das gilt nicht nur für die Profangesellschaft, das gilt auch für die Kirche. Darum muß eine Aussage, die ein Beziehungsverhältnis bestimmen soll – in unserem Fall das zwischen dem gesellschaftlichen Wandel und den katholischen Verbänden –, sich der Vorläufigkeit solcher Aussagen bewußt bleiben. Wir werden die gleiche Frage morgen neu beantworten müssen.

## Neue Entwicklungen in der kirchlichen Eigentumslehre

Der Wiener Soziologe und leidenschaftliche „Linkskatholik“ August Maria Knoll vertrat 1962 die These, die Kirche besitze im Grunde keine eigenständige Soziallehre; was sich „kirchliche Soziallehre“ unter Berufung auf die sozialen Enzykliken nennt, sei vielmehr „ein sozialer Bildbericht von gestern und heute“, also ein Spiegelbild dessen, was sich außerhalb der Kirche und ohne sie vollzieht, allerdings „aus- und zurechtgeschnitten durch die Moral“<sup>1</sup>. Jede Sozialenzyklika der Kirche, ehe sie noch im Vatikan überlegt und entworfen wird, könne „daher von vornherein bestimmt und berechnet werden von jedem Kenner der ‚kirchlichen Soziallehre‘, d. h. der Glaubens- und Sittenlehre der Kirche, wie auch der jeweiligen Struktur von Gesellschaft und Wirtschaft und nicht zuletzt der hierin eingebetteten Finanzkammern der Kirche“<sup>2</sup>. So behauptete Knoll, er habe schon Jahre vor ihrem Erscheinen die wesentlichen Grundzüge der Enzyklika „Mater et Magistra“ vom 15. Mai 1961 in seinen Vorlesungen vorausgesagt, ohne diesen Aufriß allerdings im Druck veröffentlicht zu haben. Um seine These von der soziologischen Vorausberechenbarkeit kirchlicher Sozialverlautbarungen zu beweisen, gab Knoll im Jahre 1962 eine Vorschau auf eine Jubiläumsenzyklika „Octogesimo Anno“, die zum 15. Mai 1971 veröffentlicht werden würde und in der nach Knoll ein kräftiger Linksruck im kirchlichen Sozialdenken zu erwarten sei, den er im einzelnen beschrieb.

Nicht wenige Katholiken sind der kirchlichen Soziallehre gegenüber ähnlich reserviert eingestellt und sehen darin nicht so sehr „einen integralen Bestandteil der kirchlichen Lehre vom Menschen“<sup>3</sup> als vielmehr den Versuch der Kirche, auch im politischen und sozialen Bereich Einfluß auszuüben. Bezüglich der Eigentumslehre würden einzelne vielleicht Knoll nur in dem einen Punkte unrecht geben, daß er den „Linksruck“ der Kirche erst für das Jahr 1971 vorausgesagt hat, während die wesentlichen Grundgedanken seiner prophezeiten Jubiläumsenzyklika „Octogesimo Anno“ schon im Jahr 1967 in „Populorum Progressio“ veröffentlicht worden seien. Ganz ausdrücklich wurde der Verdacht einer Abhängigkeit der kirchlichen Soziallehre von den politischen Zeitbedingungen gerade für diese Enzyklika geäußert<sup>4</sup>. Nach dem Tod Pius' XII.

<sup>1</sup> August M. Knoll, *Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht* (Wien 1962) 63.

<sup>2</sup> Ebd. 61.      <sup>3</sup> So „Mater et Magistra“ (MM) 222.

<sup>4</sup> Joachim Schilling in einem Artikel in „Christ und Welt“ vom 7. April 1967 unter der Überschrift „Gezielte Propaganda“: Diese Enzyklika sei „in präziser Kalkulation darauf gerichtet, im Bewußtsein breiter Massen sozial gefährdeter und in Entwicklung befindlicher Länder den Eindruck zu zerstreuen, daß die katholische Kirche unzertrennliche Alliierte und Busenfreundin von Kapitalismus, Imperialismus und Kolonialismus sei“.

scheint für viele nicht nur im Quirinal, sondern auch im Vatikan eine „Apertura a sinistra“ erfolgt zu sein.

Ist dieser Eindruck berechtigt? Gibt es „neue Entwicklungen in der kirchlichen Eigentumslehre“? Worin bestehen sie und wie lassen sie sich erklären? Läßt sich nicht einwenden, daß die kirchliche Auffassung vom Eigentum, insofern es sich dabei um echte christliche *Lehre* handelt, sich nicht mit dem Wechsel zeitbedingter Konstellationen ändern kann?<sup>5</sup> Was der geschichtlichen Wandlung unterworfen ist, dürfte demnach nicht zur verbindlichen kirchlichen Lehre im eigentlichen Sinne gehört haben. Wo sind aber dann die Grenzen? Wie „verlässlich“ ist die katholische Soziallehre, wenn sie in einer so fundamentalen Frage wie der des Eigentums „neue Entwicklungen“ zuläßt?

### Das Selbstverständnis der kirchlichen Soziallehre

Es kann hier nicht in voller Breite entwickelt werden, wie sich die kirchliche Soziallehre selbst versteht. Sie wird begriffen als ein Teil der Sittenlehre, aber nicht in erster Linie bezüglich der sittlichen Verpflichtungen des einzelnen Menschen in seinem Verhältnis zu Gott und dem Nächsten, sondern als eine Ethik der Ordnungen, die in der menschlichen Natur, wie sie von Jesus Christus erlöst ist, grundgelegt und dem Menschen zu verwirklichen aufgegeben sind. Als Teil der Moral betrifft sie also nicht Fragen „technischer“ Art, mit denen sich etwa die Einzelwissenschaften der Nationalökonomie oder der Politologie beschäftigen, wofür die Kirche weder über die geeigneten Mittel verfügt noch eine Sendung erhalten hat<sup>6</sup>, sondern nur insofern soziale Fragen auf das *Sittengesetz* Bezug haben. Andererseits ist nicht das individuelle sittliche Handeln *innerhalb* eines gegebenen sozialen Rahmens Gegenstand der kirchlichen Soziallehre, sondern eben dieser soziale Rahmen selbst.

Daraus wird schon klar, daß eine kirchliche Eigentumslehre sich nicht einfach durch eine unmittelbare Berufung auf die Heilige Schrift begründen läßt, etwa auf das siebte Gebot des Dekalogs mit seinem Verbot des Diebstahls, das selbstverständlich eine Eigentumsordnung voraussetzt. Es ließe sich nämlich einwenden: Ohne Zweifel ist ein Diebstahl dort ein sittlicher Verstoß, wo eine Privateigentumsordnung besteht, die Menschen also ausschließliche Rechte geltend machen können über ihr Eigentum, wie das im Alten Testament der Fall war, über „Haus, Weib, Knecht, Magd, Rind, Esel usw.“<sup>7</sup>. Damit ist diese Privateigentumsordnung selber aber noch nicht unbedingt als richtig und für alle Zeiten gültig erwiesen; wir betrachten heute die Ehefrau nicht mehr als das „Eigentum“ des Ehemannes, und eine Ordnung, in der Knechte und Mägde als Sklaven dem Herrn gehören ähnlich wie Rind und Esel, wird heute mit Recht als unsittlich abgelehnt.

<sup>5</sup> Vgl. MM 218: „Die Soziallehre, die die katholische Kirche überliefert und verkündet, bleibt ohne Zweifel für alle Zeiten in Geltung.“

<sup>6</sup> Vgl. „Quadragesimo Anno“ (QA) 41.

<sup>7</sup> Vgl. Ex. 20, 17; Dt. 5, 21.

Die kirchliche Soziallehre sucht vielmehr in einer geschichtlichen Epoche, in der der Rahmen menschlichen Zusammenlebens selber immer stärker der Wandelbarkeit und damit der sittlichen Gestaltbarkeit des Menschen unterliegt, Prinzipien zur Gestaltung dieser sozialen Ordnung zu gewinnen von einem Bild des Menschen her, wie es aus Offenbarung und Vernunftinsicht dem Menschen erkennbar ist. Daß es dabei eine Wandelbarkeit und einen echten Erkenntnisfortschritt geben kann, zeigt das schon angeführte Beispiel der Sklaverei, die dem Menschen der Antike als etwas so Selbstverständliches und Notwendiges erschien, daß auch die Kirche sich lange Zeit hindurch nicht kritisch mit ihr auseinandergesetzt hat<sup>8</sup>.

Es kann hier auch nicht näher auf die Frage nach der Verbindlichkeit der kirchlichen Soziallehre eingegangen werden, also auf die Autorität des sog. „authentischen Lehramts“, das einerseits keine Unfehlbarkeit für sich in Anspruch nimmt, also grundsätzlich auch einmal irren kann, aber dennoch vom Gläubigen eine innere Zustimmung verlangt je nach dem im einzelnen näher zu umgrenzenden Verpflichtungsgrad, mit dem die Kirche eine bestimmte Lehre vorträgt<sup>9</sup>. Dazu haben die deutschen Bischöfe in einem Schreiben vom Herbst 1967 Stellung genommen: „Zur Wahrung der eigentlichen und letzten Glaubenssubstanz muß die Kirche, selbst auf die Gefahr eines Irrtums im einzelnen hin, Lehrweisungen aussprechen, die einen bestimmten Verbindlichkeitsgrad haben und doch, weil keine Glaubensdefinition, eine gewisse Vorläufigkeit bis zur Möglichkeit des Irrtums an sich tragen. Anders kann sie ihren Glauben als bestimmende Wirklichkeit des Lebens gar nicht verkündigen, auslegen und auf die je neue Situation des Menschen anwenden. In einem solchen Fall steht der einzelne Christ zunächst einmal der Kirche in einer analogen Weise gegenüber, wie ein Mensch, der sich verpflichtet weiß, die Entscheidung eines Fachmannes anzunehmen, auch wenn er weiß, daß diese nicht unfehlbar ist.“<sup>10</sup> Die Autorität des authentischen Lehramts beruht auf der überlegenen Einsicht in die sittliche Wahrheit, die der Kirche auf Grund des ihr verheißenen Beistands des Heiligen Geistes zur Wahrung des Offenbarungsglaubens zukommt. Sie ist darin eher vor Irrtum geschützt als die reine Vernunft-erkenntnis des einzelnen, auch wenn sie nicht mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit spricht.

### Die traditionelle kirchliche Eigentumslehre

Um die neuen Entwicklungen als solche verständlich zu machen, ist es unumgänglich, die traditionelle katholische Eigentumslehre kurz zu rekapitulieren. Sie beruht auf zwei Grundgedanken, die sich schon bei Thomas von Aquin finden<sup>11</sup>:

<sup>8</sup> Zahlreiche Stellen nicht nur im Alten, sondern auch im Neuen Testament nehmen die Sklaverei als etwas Selbstverständliches hin, z. B. Philem.; 1 Kor. 7, 20 ff.; Eph. 6, 5 ff.; Kol. 3, 22 ff.; 1 Tim. 6, 1; Tit. 2, 9; 1 Petr. 2, 18 ff.\*

<sup>9</sup> Hierzu vgl. Bruno Schüller, Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes, in: *Theologie und Philosophie* 42 (1967) 534–51.

<sup>10</sup> Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, vom 22. Sept. 1967 (Trier 1967) Nr. 18. <sup>11</sup> S. Th. II II, q. 66, a. 1 und 2.

1. „Gott hat die Erde mit allem, was sie enthält, zum Nutzen aller Menschen und Völker bestimmt.“<sup>12</sup>

2. Zum geordneten Gebrauch der materiellen Güter ist eine Privateigentumsordnung erforderlich, in der die Verfügungsgewalt über die konkreten Einzeldinge bestimmten Menschen übertragen ist.

Die erste These folgt einerseits aus der Angewiesenheit des Menschen auf die materiellen Dinge und seiner Fähigkeit, sie zu gebrauchen und nicht nur wie das Tier zu verbrauchen, andererseits aus ihrer Geeignetheit, diese menschlichen Bedürfnisse zu befriedigen. Der Mensch ist kraft seiner Geistnatur Herr über die Schöpfung. Dies ist nach Thomas ein Satz des absoluten Naturrechts, weil er sich unmittelbar aus der *Leib-Geistnatur* des Menschen ergibt und nicht etwa nur aus einer bestimmten historischen Situation folgt. Er gilt aber nur ganz allgemein: Die äußeren Güter sind nicht von vornherein bestimmten Menschen zugeordnet und gegeben, wie etwa ein Mensch unbedingtes Recht auf seinen Leib und dessen Unversehrtheit besitzt. Der Mensch als Gattungswesen, d. h. die gesamte Menschheitsfamilie, soll die Erde besitzen, und zwar so, daß „diese geschaffenen Güter in einem billigen Verhältnis allen zustatten kommen“<sup>13</sup>. Damit allein ist über die Möglichkeit einer privatwirtschaftlichen oder kommunistischen Eigentumsordnung noch nichts entschieden.

Die zweite These aber beinhaltet, daß nur eine Privateigentumsordnung dieses Ziel der friedlichen Nutzung der Erdengüter gewährleistet. Die Gründe, die dafür im Anschluß an Thomas geltend gemacht werden, lassen sich auf drei Hauptargumente zurückführen<sup>14</sup>:

a) *Selbständigkeit* und *Eigenverantwortung* des Menschen. Um die Arbeitsanstrengung auf sich zu nehmen, muß der Mensch hoffen können, auch die Frucht der Arbeit für sich und seine Familie verwenden zu können. Fehlt dieser Ansporn, folgt entweder Trägheit und mangelnde Initiative, oder es muß mit Arbeitszwang und Antreibermethoden nachgeholfen werden.

b) Aufgliederung und Abgrenzung der *Zuständigkeiten*. Gütergemeinschaft führt zu Unordnung und Unfrieden. Es muß klargestellt sein, wer für welche Bereiche innerhalb der Wirtschaft die Verantwortung trägt.

c) Sicherung der *Würde* und *Freiheit* des Menschen. Dieses Argument, das bei Thomas von Aquin nur angedeutet ist („Die friedliche Verfassung der Menschen bleibt besser gewahrt, wenn jeder mit seiner eigenen Sache zufrieden ist, während bei gemeinsamem Besitz leicht Streitereien ausbrechen“), wird für die moderne Welt besonders von Pius XII. nachdrücklich betont. In einer kommunistischen Ordnung verliert der einzelne nicht nur seine wirtschaftliche, sondern auch seine soziale und sittliche Selbständigkeit und wird abhängig vom Kollektiv, in dessen Leitung sich alle Macht, die wirtschaftliche, politische, militärische, polizeiliche, propagandistische und sozialpolitische zusammenballt.

<sup>12</sup> Vgl. Konzilskonstitution „Gaudium et Spes“ (GS) 69. <sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Vgl. Joseph Höffner, Art. Eigentum III, in: Staatslexikon <sup>5</sup>II, 1066–72.

Wie schon oft bemerkt worden ist, hat Thomas von Aquin trotzdem das Privateigentumsrecht nicht als ein *Naturrecht* im strengen Sinn angesehen, sondern unter das sog. *ius gentium* gerechnet, also unter die Rechtsbestimmungen, die durch Vernunftüberlegungen dem eigentlichen Naturrecht hinzugefügt werden und bei allen Völkern in Übung sind. Es läßt sich nicht mit letzter Stringenz beweisen, daß ein gemeinsames Verfügen über die materiellen Güter absolut undurchführbar ist. Einen solchen Gemeinbesitz treffen wir beispielsweise in den Klöstern an, und auch eine paradiesische Ordnung dieser Art wurde von den Kirchenvätern immer für möglich gehalten. Es sind gewissermaßen mehr praktische, aus der Erfahrung gewonnene Gründe, die eine kommunistische Ordnung ausschließen. Wären die Menschen dazu zu bringen, sich für die Belange der Gemeinschaft mit demselben Eifer einzusetzen, mit dem sie ihre eigenen Interessen verfolgen, wäre nicht zu befürchten, daß sie die Lasten vermeiden und nur ihre eigenen Vorteile suchen würden, dann ließe sich kein Denkwiderspruch in einem kommunistisch geordneten Wirtschaftssystem aufweisen – aber all das sind wirklichkeitsfremde Spekulationen, die nicht mit den Menschen rechnen, wie wir sie aus der täglichen Erfahrung kennen.

Die kirchliche Soziallehre kann sich nicht nur auf dieser höchsten Abstraktionsebene bewegen. Sie muß auch eine Antwort zu geben suchen auf Zeitprobleme. In der Eigentumsfrage hat sie das in den Enzykliken „*Rerum Novarum*“ und „*Quadragesimo Anno*“ getan, indem sie gegenüber dem marxistischen Sozialismus die Privateigentumsordnung als in der Natur des Menschen begründet verteidigt hat. Eine Übertragung der Eigentumsrechte von den einzelnen auf den Staat stellt keine Lösung der sozialen Frage dar. Sie führt den Ausgleich der Vermögensunterschiede nur dadurch herbei, daß sie allen in gleicher Weise die Eigentumsrechte nimmt und auf die staatlichen Entscheidungsträger verlagert.

Gleichzeitig betonte die Kirche aber immer wieder nachdrücklich, daß sie deshalb nicht die bestehenden Eigentumsverhältnisse als richtig ansehe und Reformen für überflüssig halte oder jede Art von Enteignung ablehne. Der Sache nach steht die Forderung „Eigentum für alle“ schon in „*Rerum Novarum*“<sup>15</sup> mit der ausdrücklichen Begründung, daß die schroffe Spaltung der Gesellschaft in zwei Klassen, die Eigentümer der Produktionsmittel und die besitzlosen Arbeiter, überwunden werden müsse; denn es soll gerade Ziel der Privateigentumsordnung sein, *allen* eine menschenwürdige Nutzung der Erdgüter zu ermöglichen<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> RN 35. Vgl. auch QA 61.

<sup>16</sup> Diese Forderung wird wieder aufgenommen von GS 66: Es sollen „ernsthafte Anstrengungen unternommen werden, um . . . die übergroßen und noch weiter zunehmenden Ungleichheiten der wirtschaftlichen Lage und die damit Hand in Hand gehende politische und soziale Diskriminierung möglichst rasch abzubauen“. Heute verfügen wir zudem über gewaltige technische und ökonomische Mittel, um derartige Gleichgewichtsstörungen zu überwinden (GS 63). Selbstverständlich kann es sich dabei nicht darum handeln, *alle* sozialen und wirtschaftlichen Unterschiede einzuebnen, sondern nur die „übergroßen“ und menschlich ungerechtfertigten Ungleichheiten. Außerdem muß einer drohenden *Verschärfung* der Situation vorgebeugt werden. Vgl. auch MM 113–115.

Die breite Darlegung der traditionellen Eigentumslehre war notwendig, weil einzelne Stellen in den jüngsten kirchlichen Dokumenten zu Unrecht als „neue Entwicklung der kirchlichen Eigentumslehre“ interpretiert worden sind. So hat man Anstoß genommen an einer Stelle in „Populorum Progressio“: „Das Privateigentum ist für niemand ein unbedingtes und unumschränktes Recht. Niemand ist berechtigt, seinen Überfluß ausschließlich für sich zu gebrauchen, wenn anderen das Notwendigste fehlt.“<sup>17</sup> Es dürfte klar geworden sein, daß diese Auffassung ganz in der Linie der traditionellen Lehre steht. Die Kirche hat das Eigentum nie von einem individualistischen Ansatz her als ein zunächst dem einzelnen zukommendes absolutes Recht verteidigt, das dann noch durch eine „soziale Hypothek“ eingeschränkt werden kann, sondern von einem Verständnis des Menschen als Individual- und Sozialwesen her. Wo eine bestimmte Eigentumsordnung dazu führt, daß nur wenige über die Güter verfügen, darf und muß sie umgestaltet werden auch unter Zuhilfenahme staatlicher Zwangsmaßnahmen<sup>18</sup>.

„Populorum Progressio“ erwähnt in diesem Zusammenhang, daß das Gemeinwohl unter Umständen auch eine Enteignung verlangen kann, wenn „ein Besitz wegen seiner Größe, seiner geringen oder unterlassenen Nutzung, wegen des Elends, das die Bevölkerung durch ihn erfährt, wegen eines beträchtlichen Schadens, den die Interessen des Landes erleiden, dem Gemeinwohl hemmend im Wege steht“<sup>19</sup>. Damit wird aber wiederum nichts umstürzend Neues gesagt. Auch gehen die diesbezüglichen kirchlichen Äußerungen nicht über das hinaus, was beispielsweise auch im Grundgesetz der Bundesrepublik an Möglichkeiten zur Enteignung vorgesehen ist<sup>20</sup>. Das Recht auf eine Entschädigung bei Enteignung wird ausdrücklich anerkannt<sup>21</sup>.

### Neue Tendenzen in der kirchlichen Eigentumslehre

Dennoch sind neue Entwicklungen nicht zu verkennen. Die sozialen Verlautbarungen der Kirche tragen seit dem Tod Pius' XII. eine etwas verschiedene Akzentsetzung.

1. Zunächst fällt ein mehr methodischer Unterschied auf. Er läßt sich deutlich machen an den Überschriften zweier Enzykliken: „Quadragesimo Anno“ hatte zum Gegenstand „die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft“<sup>22</sup>. Die Kirche erhob damit den Anspruch, nach dem Heilsplan der Frohbotschaft Prinzipien vorzulegen, von denen her die gesellschaftliche Ordnung wiederhergestellt und vollendet werden könnte. Demgegenüber behandelt „Mater et Magistra“ entsprechend ihrer wesentlich vorsichtiger formulierten Überschrift „die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Sinne der christlichen Lehre“<sup>23</sup>. Hier beobachtet die Kirche also gewisse Ent-

<sup>17</sup> „Populorum Progressio“ (PP) 23.

<sup>19</sup> PP 24.

<sup>21</sup> GS 71. Abschn. 6.

<sup>18</sup> Vgl. RN 7; QA 49.

<sup>20</sup> Vgl. Art. 14. 3 und Art. 15 GG.

<sup>22</sup> QA, Überschrift.

<sup>23</sup> MM, Überschrift.

wicklungen des modernen Gesellschaftslebens, die sie nicht eindeutig auf theologische oder philosophische Prinzipien zurückführen kann, sondern einfach hinnehmen muß. Sie stellt eine Tatsachenanalyse an den Anfang und gibt dann Weisungen, wie unter den veränderten Zeitumständen die Christen die positiven Auswirkungen der neuen Entwicklungen fördern, den darin liegenden Gefahren begegnen und so einen Beitrag zur besseren Gestaltung des sozialen Lebens leisten können.

Dabei finden diese modernen Veränderungen, insbesondere die Dynamik des Wirtschaftslebens, im ganzen im Vergleich zu früheren kirchlichen Dokumenten eine recht optimistische Bewertung. Das Streben nach wirtschaftlichem Fortschritt wird als berechtigt anerkannt, nicht nur weil eine wachsende Menschenzahl mit Gütern zu versorgen ist, sondern auch weil den immer höheren Ansprüchen der Menschen Genüge getan werden muß<sup>24</sup>. Es ist davon die Rede, daß der Mensch, mit Einsicht und Willen begabt, für seinen Fortschritt ebenso verantwortlich sei wie für sein ewiges Heil<sup>25</sup>, wobei allerdings das Streben nach Besitz selbstverständlich dem gesamt menschlichen Wachstum untergeordnet bleiben muß<sup>26</sup>. Die Kirche ist sich bewußt, am Beginn einer neuen Epoche der Menschheitsgeschichte zu stehen, in der tiefgreifende und rasche Veränderungen Schritt um Schritt auf die ganze Welt übergreifen<sup>27</sup>.

2. Manche Entwicklungen in der modernen Wirtschaft sind gerade für die Eigentumsfrage von Bedeutung. Wenn in „Rerum Novarum“ und in gewissem Sinn noch in „Quadragesimo Anno“ vom Eigentumsrecht die Rede war, stand als Leitvorstellung die Verfügung über Grund und Boden und über die Produktionsmittel eines kleineren oder mittleren Betriebs vor Augen, in dem der Eigentümer zugleich „Unternehmer“ im Sinn dessen war, der die Verfügungsgewalt unmittelbar oder durch leitende Tätigkeit ausübt. Für diesen Bereich bleiben die alten Argumente zugunsten des Privateigentums auch weiterhin unverändert in Geltung.

Heute beherrscht aber das Großunternehmen, insbesondere in der Form der Aktiengesellschaft mit breit gestreutem Kapital, das Bild der Wirtschaft. Die Funktionen einerseits der Kapitaleigner, andererseits der Manager, die im juristischen Sinn Angestellte sind, aber die tatsächliche Verfügungsgewalt über das Unternehmenseigentum ausüben, werden immer stärker voneinander getrennt<sup>28</sup>. Auf die großen Vermögenskomplexe einer verschachtelten Aktiengesellschaft lassen sich aber die alten Eigentumsbegriffe nicht mehr ohne Korrekturen anwenden. Die traditionellen Eigentumsargumente verlieren damit für diesen Bereich an Bedeutung, etwa die Überlegungen, daß der Mensch mit seinem persönlichen Eigentum sorgfältiger umgeht als mit fremdem oder daß er über die Frucht der eigenen Arbeitsanstrengungen selber verfügen können müsse.

Darum stellt die Konzilskonstitution „Gaudium et Spes“ bei den Erwägungen über das Verhältnis von Kapital (Eigentum) und Arbeit den Grundsatz an den Anfang, daß die in der Gütererzeugung, der Güterverteilung und in den Dienstleistungsgewer-

<sup>24</sup> GS 64.

<sup>25</sup> PP 15.

<sup>26</sup> PP 19.

<sup>27</sup> GS 4.

<sup>28</sup> MM 104.

ben geleistete *Arbeit* den Vorrang verdient vor allen anderen Faktoren des wirtschaftlichen Lebens, weil diese nur werkzeuglicher Art sind, Arbeit aber unmittelbar Ausfluß der Person ist. Dies gilt auch für den Fall, daß die Arbeit nur im Lohnarbeitsverhältnis ausgeübt wird<sup>29</sup>.

Dieser Vorrangstellung der Arbeit, wozu selbstverständlich auch die dispositive Tätigkeit der leitenden Angestellten zu zählen ist, muß auch in der Gestaltung des Produktionsprozesses selber Rechnung getragen werden entsprechend dem allgemeinen Grundsatz: „Die Ordnung der Dinge muß der Ordnung der Personen dienstbar gemacht werden.“<sup>30</sup> Das produktive Zusammenwirken der arbeitenden Menschen vollzieht sich aber in den Unternehmen und Betrieben. Darum stellt „Mater et Magistra“ die Forderung auf, das Unternehmen solle zu einer echten menschlichen Gemeinschaft werden; von dieser Zielvorstellung her seien die wechselseitigen Beziehungen der Beteiligten bei aller Verschiedenheit ihrer Aufgaben und Pflichten zu bestimmen<sup>31</sup>. Deshalb sollten die Arbeiter an der Gestaltung der Angelegenheiten ihres Unternehmens aktiv beteiligt werden; nicht allein der Kapitalgeber, der oftmals dem Unternehmen recht ferne steht, solle über das Schicksal des Unternehmens entscheiden können.

Aus derartigen Wandlungen der tatsächlichen Verhältnisse ist der Wandel der Akzentsetzung in kirchlichen Dokumenten bezüglich der Mitbestimmungsfrage zu verstehen. Alle Fachleute sind sich heute wohl darüber einig, daß weder „Mater et Magistra“ noch die Konzilskonstitution „Gaudium et Spes“ die in Deutschland im Augenblick so heftig diskutierte Frage nach einer Erweiterung der Montan-Mitbestimmung auf alle größeren Unternehmen in eindeutiger Weise entschieden haben. Man darf von der kirchlichen Soziallehre nicht erwarten, auf eine so vielschichtige und in die konkreten politischen Verhältnisse hinabreichende Frage eine eindeutige Antwort zu geben. Es ist aber unverkennbar, daß die neueren kirchlichen Dokumente gegen eine erweiterte Mitbestimmung keine so gravierenden Einwendungen im Namen des Eigentumsrechts mehr erheben, wie das einzelne Ansprachen Pius' XII. noch getan haben<sup>32</sup>. Allein vom Eigentumsrecht als einem Naturrecht her läßt sich die Mitbestimmungsfrage sicher nicht entscheiden<sup>33</sup>. Zwar muß das Recht des Eigentümers einer Aktie, auf die Unternehmensführung Einfluß zu nehmen, unbedingt erhalten bleiben, aber das bedeutet noch nicht zwingend ein ausschließliches Recht, daß also die Unternehmensleitung einzig und allein von den Aktionären bestellt werden muß. Eine ganz andere Frage ist es, ob die Gewerkschaften die berufenen Vertreter sind, um die aktive Teilnahme der Arbeiter an den Angelegenheiten des Unternehmens zu fördern. Außerdem besteht kein Zweifel, daß unter allen Umständen die Einheitlichkeit der Unternehmens- und Betriebsleitung gewahrt bleiben muß<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> GS 67.<sup>30</sup> GS 26, Abschn. 3.<sup>31</sup> MM 91–93.<sup>32</sup> Vgl. Utz-Groner, Aufbau und Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens (Freiburg/Schw. 1954) Nr. 628; 3266.<sup>33</sup> Die Frage, ob das Eigentumsrecht ein natürliches Recht im Sinn eines allgemeinen Menschenrechts sei, läßt sich sinnvollerweise überhaupt erst stellen, wenn man genauer umschrieben hat, was man unter „Eigentum“ versteht.<sup>34</sup> Vgl. MM 92.

3. Eine andere Entwicklung in der modernen Welt, die von der kirchlichen Soziallehre einfach zur Kenntnis genommen werden muß, ist die zunehmende gesellschaftliche Verflechtung („Socializatio“). Das Netz sozialer Beziehungen zwischen den Menschen wird immer dichter, und damit muß der Staat auch immer mehr Aufgaben übernehmen, die früher privater Eigenvorsorge vorbehalten waren<sup>35</sup>. Dies gilt vor allem auch im Bereich der Sicherung der wirtschaftlichen Existenz. Die Sozialversicherungen entheben den einzelnen weitgehend der Notwendigkeit, für die eigene Zukunft und für Notfälle des Lebens vorzusorgen. An die Stelle des persönlichen Eigentums bzw. der Gemeinschaftshilfe durch Familie und Nachbarschaft aus persönlichem Eigentum tritt der Anspruch an die Sozialversicherung. Das Privateigentum im engeren, sachenrechtlichen Sinn (etwa gem. § 903 BGB), auf das sich die traditionellen Argumente der Kirche richten, verliert als ausschließliche Daseinssicherung an Bedeutung gegenüber den von der Gesellschaft gewährleisteten vermögenswerten Rechtsansprüchen und Dienstleistungen<sup>36</sup>. Die Erfahrung hat gezeigt, daß gelegentlich derartige Ansprüche eine gesichertere Zukunftsvorsorge darstellen als ein persönliches Vermögen, das in Sparguthaben oder einer Lebensversicherungspolice angelegt wurde. Wenn man demgegenüber einwendet, daß der einzelne dadurch in eine große Abhängigkeit von der Gemeinschaft und dem Staat gelangt, so wird dabei leicht übersehen, daß das Privateigentum im engen, sachenrechtlichen Sinn auch nur gewährleistet wird durch die staatliche Rechtsordnung und daß auch darin der Staat durch seine Steuergesetzgebung einen erheblichen Einfluß auszuüben vermag, wesentlich tiefergreifend als in früheren Zeiten.

Die neuere kirchliche Soziallehre hat nicht den Versuch gemacht, gegenüber derartigen Entwicklungen die Vergangenheit zu glorifizieren, in der dem sachenrechtlichen Eigentum die zentrale Stellung zukam. Sie erkennt vielmehr an, daß durch die zunehmende Vergesellschaftung zahlreichen Rechtsansprüchen der menschlichen Person besser Genüge geschehen kann als früher<sup>37</sup>, macht aber zugleich auf die Gefahren aufmerksam, die in dieser Entwicklung liegen besonders bezüglich des persönlichen Freiheitsraums des einzelnen. Sie sieht eine Lösung in einem Ausgleich zwischen zwei Kräften: „Einmal den Kräften, über die die einzelnen Bürger und Gruppen verfügen, sich unter Wahrung des Zusammenhalts des Ganzen selbst zu bestimmen“, also einer aktiven Mitarbeit und demokratischen Mitverantwortung aller bei der Gestaltung dieser gesellschaftlichen und staatlichen Institutionen; „andererseits der staatlichen Tätigkeit, die die privaten Unternehmungen in geeigneter Weise ordnet und fördert“<sup>38</sup>.

In diesem Zusammenhang sei noch kurz darauf hingewiesen, daß die Konzilskonstitution „Gaudium et Spes“ unbefangen im Abschnitt über das Privateigentum auch von „immateriellen Gütern“ spricht, nämlich den beruflichen Fähigkeiten, die heute mehr als materielle Vermögenswerte die wirtschaftliche Unabhängigkeit des einzelnen gewährleisten<sup>39</sup>. Gibt man heute den Kindern doch weniger eine „Aussteuer“ mit auf

<sup>35</sup> MM 69.

<sup>36</sup> Vgl. MM 48; GS 71.

<sup>37</sup> MM 61 f.

<sup>38</sup> MM 65 f.

<sup>39</sup> GS 71.

den Lebensweg als vielmehr eine gediegene Berufsausbildung. Daß daneben auch Verfügungsmacht über Eigentum im sachenrechtlichen Sinn seine Bedeutung als nicht zu geringzuschätzende Daseinssicherung behält, wird ausdrücklich betont<sup>40</sup>.

4. Die Frage des „Eigentums“ stellt sich heute aber noch auf einem ganz anderen Feld: Im Bereich der internationalen Beziehungen. Hier hat die Enzyklika „Populorum Progressio“ die traditionellen Prinzipien der kirchlichen Eigentumslehre auf diese neue soziale Frage angewandt. „Wenn die Erde dazu da ist, jedem die Mittel für seine Existenz und seinen Fortschritt zu geben, dann hat jeder Mensch das Recht, auf ihr das zu finden, was er nötig hat.“<sup>41</sup> Dies gilt nicht nur als Prinzip für die Regelung der individuellen Vermögensverhältnisse, auch nicht nur für die Beziehungen der sozialen Klassen innerhalb desselben Volkes, sondern auch auf internationaler Ebene muß eine Ordnung gefunden werden, die es allen ermöglicht, an den von Gott der gesamten Menschheit gegebenen Gütern teilzuhaben. Darum kann der Papst von der Entwicklungshilfe als einer allen Völkern gemeinsam auferlegten sozialethischen Verpflichtung sprechen, die zu vernachlässigen Schuld bedeuten würde. Er begründet diese Verpflichtung nicht aus der Vergangenheit, daß etwa die ehemaligen Kolonialländer für begangenes Unrecht Wiedergutmachung leisten müßten, sondern aus dem internationalen Gemeinwohl, das einen gerechten Ausgleich, gleiche Startchancen für alle verlangt. Diese Pflicht wurzelt in der natürlichen und übernatürlichen Brüderschaft der Menschen, und zwar in dreifacher Hinsicht: in der „Pflicht zur *Solidarität*, zur Hilfe, die die reicheren Völker den Entwicklungsländern leisten müssen; in der Pflicht zur sozialen *Gerechtigkeit*, nämlich in der Beseitigung dessen, was an den Wirtschaftsbeziehungen zwischen den mächtigen und schwachen Völkern ungesund ist; in der Pflicht zur Liebe zu allen, die im Bemühen um eine menschlichere Welt für alle besteht, in der alle geben und empfangen sollen, ohne daß der Fortschritt der einen ein Hindernis für die Entwicklung der anderen ist“<sup>42</sup>.

5. Mittelbar mit der Eigentumsfrage beschäftigt sich noch eine andere Stelle in „Populorum Progressio“, die Aufmerksamkeit, ja Anstoß erregt hat. Es wird in der Enzyklika eine Auffassung zurückgewiesen, die „den Profit als den hauptsächlichsten Motor des wirtschaftlichen Fortschritts betrachtet, den freien Wettbewerb als das oberste Gesetz der Wirtschaft, das Privateigentum an den Produktionsmitteln als ein absolutes Recht, ohne Schranken, ohne entsprechende Verpflichtungen der Gesellschaft gegenüber“<sup>43</sup>. Der Sache nach wird damit nichts Neues zum Ausdruck gebracht. Die Kirche hat sich nie mit einer neoliberalen ordnungspolitischen Grundkonzeption etwa im Sinn Walter Euckens identifiziert, in der dem freien Wettbewerb der Rang eines Ordnungsprinzips zuerkannt wird<sup>44</sup>. Die wenigen Stellen in den zahlreichen Ansprachen Pius' XII. beispielsweise, in denen thematisch vom Wettbewerb die Rede ist, ent-

<sup>40</sup> Ebd.      <sup>41</sup> PP 22.      <sup>42</sup> PP 44.      <sup>43</sup> PP 26.

<sup>44</sup> Die scharfe Kritik, die Nawroth am Ordo-Liberalismus übt, steht zumindest nicht in ausgesprochenem Gegensatz zur offiziellen kirchlichen Soziallehre. Vgl. Egon Edgar Nawroth, Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus (Heidelberg 1962).

halten eher Reserven und Warnungen vor einer Überschätzung der günstigen Auswirkungen des freien Wettbewerbs als eine positive Bejahung der neoliberalen Grundkonzeption der Wirtschaft.

Man kann das zunächst damit erklären, daß es sich hier um ein „technisches“ Fachproblem der Wirtschaftswissenschaft, nicht um eine sittliche Grundsatzfrage handelt, daß die Kirche es sich also versagen muß, zu einer Frage Stellung zu nehmen, die streng genommen nicht unter ihre Zuständigkeit fällt. Die allgemeinen Aussagen, die sie dazu macht, sind in sich wohl unangreifbar.

Andererseits enthalten kirchliche Verlautbarungen doch auch Anregungen, Hinweise, Warnungen, die zwar nicht mit dem Gewicht der kirchlichen Lehrautorität vorgetragen werden, aber dennoch die Vermutung aufkommen lassen, daß das kirchliche Denken eher in eine andere Richtung zielt. Es ist davon die Rede, allgemeine Normen zur Regulierung gewisser Preise festzusetzen, um gewisse Produktionen zu sichern und gewisse im Aufbau befindliche Industrien zu stützen<sup>45</sup>. Es wird darauf hingewiesen, daß auch in den hochentwickelten Ländern Maßnahmen ergriffen werden, um die Landwirtschaft mit Zuwendungen zu stützen und innerhalb eines gemeinsamen Marktes den unter ungleichen Wettbewerbsbedingungen stehenden Industrien in etwa vergleichbare Chancen zu schaffen<sup>46</sup>. Solange dabei an bloße Anpassungssubventionen gedacht wird oder an eine Dämpfung vorübergehender Preisschwankungen auf den Rohstoffmärkten, wird man dem Gesagten ohne Schwierigkeit zustimmen können. In der Bundesrepublik hat sich aber in der Agrarpolitik und in den Versuchen, die Kohleindustrie zu stützen, auch schon die Gefährlichkeit derartiger Eingriffe in das Marktgeschehen gezeigt. Die Warnungen vor den Gefahren des liberalen Kapitalismus in „Populorum Progressio“ wirken darum trotz aller sachlichen Unanfechtbarkeit zumindest ein wenig einseitig; die schwerwiegenden Gründe nicht nur praktischer, sondern auch grundsätzlicher Art, die *für* eine Wettbewerbsordnung sprechen, hätten zum Ausgleich eine breitere Darlegung verdient gehabt. Möglicherweise ist in einer modernen Industriegesellschaft eine „liberal“ konzipierte Wettbewerbsordnung trotz ihrer Härten ein *notwendiges Mittel* zur Sicherung der sittlichen Freiheit des Menschen, die der Kirche so sehr am Herzen liegt, ähnlich wie die parlamentarische Demokratie mit all ihren Schwächen heute als das unumgänglich notwendige Mittel zur Sicherung der politischen Freiheit angesehen werden muß.

Allerdings darf dabei auch nicht übersehen werden, daß die kirchlichen Dokumente sich an die ganze Welt richten und in vielen Entwicklungsländern eine Wettbewerbswirtschaft sich ebensowenig verwirklichen läßt wie eine parlamentarische Demokratie nach westlichem Muster, sondern nur zur Unterdrückung der vielen durch einige wenige Mächtige führen würde.

Nach wie vor steht jedoch außer Zweifel, daß die Kirche eine sozialistische Zentralverwaltungswirtschaft, in der die ganze Verfügung über die Produktionsmittel den

<sup>45</sup> PP 61.

<sup>46</sup> PP 60.

staatlichen Behörden übertragen wird, eindeutig ablehnt. Die Sicherung der sittlichen Freiheit auch im wirtschaftlichen Bereich durch eine Privateigentumsordnung wird als unbedingte Notwendigkeit anerkannt<sup>47</sup>.

An der Eigentumsfrage wird beispielhaft die Wichtigkeit, aber auch die Problematik der kirchlichen Soziallehre deutlich. Einerseits bestimmt der soziale Rahmen heute so stark das Verhalten des einzelnen, daß eine Vielzahl sittlicher Fragen hier bereits vordringlich wird. Die kirchliche Verkündigung kann sich darum nicht darauf beschränken, eine „Gesinnungsreform“ zu predigen, die dann nur zu leicht auf das individuelle Gewissen eingengt bleibt, sondern muß auch auf eine „Zuständereform“ dringen, d. h. sich damit beschäftigen, wie die Gesellschaft gut geordnet sein soll, um allen ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen. In Bezug auf die materiellen Güter fordert die Gerechtigkeit nicht nur, daß der eine den andern nicht bestiehlt oder daß er ihm in einer Notlage durch Almosen hilft, sondern viel mehr noch, daß möglichst allen ein geordneter Zugang zu den Gütern eröffnet und die Freiheit weder durch Ausbeutung noch durch staatlichen Zwang dem Menschen genommen wird.

Andererseits ist es äußerst schwierig zu bestimmen, was eine gute Gesellschaft ausmacht. Mit Allgemeingültigkeit lassen sich nur äußerste Grenzen klar erkennen; im übrigen müssen sehr viele geschichtlich wandelbare Verhältnisse berücksichtigt werden. Zwar bedarf der Mensch zu allen Zeiten eines gewissen Verfügungsrechts über Privateigentum, aber die näheren Ausgestaltungsformen dieses Rechts sind geschichtlich wandelbar, jedoch deshalb nicht willkürlich. So stellte schon „Quadragesimo Anno“ fest: „Wie die übrigen grundlegenden Bestandstücke des gesellschaftlichen Lebens, so ist auch das Eigentum nicht unwandelbar.“<sup>48</sup>

Darum läßt sich keine kirchliche Eigentumslehre formulieren, die völlig von den soziologischen Verhältnissen der betreffenden Zeit absieht. Je tiefergreifend die gesellschaftlichen Strukturwandlungen sind, um so mehr wird auch die Lehre einem Wandel unterworfen sein. Schon vor zehn Jahren konnte man ohne Schwierigkeit voraussehen, daß einzelne konservative Positionen, wie sie Pius XII. in der Eigentumsfrage noch vertrat, auf die gesellschaftliche Wirklichkeit nicht mehr voll zutrafen und darum über kurz oder lang aufgegeben werden müßten. Damit wird die katholische Soziallehre aber nicht zum bloßen Spiegelbild der gesellschaftlichen Wirklichkeit; sie hört nicht auf, normative Lehre zu sein in dem Sinn, daß sie die gesellschaftlichen Institutionen vom christlichen Bild des Menschen her kritisch beurteilt. Sie verliert, wie gezeigt wurde, nicht ihre Kontinuität deshalb, weil sie auf eine durch die Zeitverhältnisse anders gestellte Frage auch eine anders nuancierte Antwort gibt. Nicht aus Schwäche oder politischer Taktik geht sie auf die neueren Entwicklungen ein, sondern aus dem zuversichtlichen Bewußtsein, daß das, was ihr zu verkündigen aufgetragen ist, auch für die moderne Welt von Wichtigkeit bleibt.

<sup>47</sup> GS 71.

<sup>48</sup> QA 49; vgl. GS 69.

Fränzi Maierhöfer

## Die fledermausähnliche Seele des Stephan Dädalus

Zum Werk von James Joyce

Stephan Dädalus, Jesuitenzögling, Schüler des Belvedere College in Dublin, anerkannter Musterknabe, schon auf halbem Wege zu heimlichen, halbbewußt gesuchten Bordellerfahrten, unbestrittener Star im Englischen Aufsatz, Feind aller Körperertüchtigung und Kaltwasserkuren, steht mürrisch, innerlich unbeteiligt und doch betroffen während des Trubels vor der Pflingstaufführung seiner Schule herum. Ausgelöst durch einen Stockschlag gegen seine Wade und von einem Blick in das hämische Vogelgesicht seines Rivalen, der ihn zu einer öffentlichen Selbstbeichtigung zwingen will, befällt ihn die Erinnerung an einen etwa zwei Jahre zurückliegenden Streit mit seinen Schulkameraden, wer denn der größte englische Dichter sei. Stephan hatte neben Kardinal Newman Lord Byron genannt. Während Dämmerung sich niedersenkte, war Stephan von den andern verprügelt worden, weil er sich der damals gültigen öffentlichen Meinung widersetzte, daß ein „Ketzler“ mit zweifelhaftem Lebenswandel kein großer Dichter sein könne. „Was er war, ist mir ganz einerlei“ (J 75).

James Augustin Joyce wurde 1882 in Rathgar, einem Vorort von Dublin, geboren und starb 1941 in Zürich. Er legte einen ähnlichen Bildungsgang wie sein Held Stephan zurück. Die autobiographischen Züge seines Werkes sind unbestritten, von ihm selbst beabsichtigt und bezeugt. Wie Joyce, der 1904 Irland verließ, nimmt auch Stephan freiwillig die Verbannung auf sich. Ehe seine literarische Arbeit einigen Ertrag abwarf, lebte Joyce lange Jahre als Sprachlehrer in Triest (er war polyglott). Zu seinen maßgeblichen Förderern zählten der irische Dichter William Butler Yeats und vor allem Ezra Pound, zu seinen Bewunderern T. S. Eliot, H. G. Wells, Italo Svevo, Hermann Broch, Ernest Hemingway, Samuel Beckett; zu seinen verständnisvollen Kritikern C. G. Jung, E. R. Curtius, Thornton Wilder, zu seinen Verächtern Paul Claudel<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Zitiert wurde aus den preiswerten Taschenbuchausgaben: „Jugendbildnis des Dichters“ (J) (Frankfurt 1967, Fischer Bücherei 854); „Stephen Daedalus“ (St) – ein Fragment – (Frankfurt 1965, Fischer Bücherei 540); „Dublin“ (D) (Frankfurt 1961, Fischer Bücherei 414); „Ulysses“ (U) (München 1966, Sonderreihe dtv 49/50). – Man ist erstaunt, daß ein so angesehenes Verlag wie Suhrkamp (in der Lizenzausgabe S. Fischer) einfache katholische Termini nicht richtig übersetzen kann. Dafür einige Beispiele aus „Jugendbildnis des Dichters“: „The sodality of the Blessed Virgin Mary“ wird mit „Marienkongregation“ (Taschenbuch S. 23) statt „Marianische Kongregation“ übersetzt; „venial sin“ mit „Erlassungssünde“ (S. 122) statt „läßliche Sünde“; „humeral veil“ mit „Chorpelz“ (S. 144) statt „Schultertuch“; „according to the order of Melchisedec“ mit „nach dem Melchisedek-Orden“ (S. 145) statt „nach der Ordnung des Melchisedek“.

Am 7. 1. 1904 entwarf Joyce fast in einem Zug die autobiographische Skizze „A Portrait of the Artist“, die er dann in einem zehn Jahre währenden Umschmelzungsprozeß zuerst zu dem Roman „Stephan Daedalus“ und dann zu dem formal viel ausgefilterten „Jugendbildnis des Dichters“ umwandelte. Sein Elternhaus, seine Jesuitenlehrer, seine Freunde, die Iren, „ein von Priestern geknechtetes, gottverlassenes Volk“ (J 37), Dublin, seine ausgedehnte Lektüre in einer stets steigenden Zahl von Sprachen dienten ihm dazu ebenso als Rohmaterial wie seine Reaktion darauf, seine Erfahrungen. Stephan Dädalus ist zugleich das Ergebnis der Selbstprojektion und der Selbstverfremdung, Wunschbild und Alpdruck, Objekt Joycescher Selbstbewunderung und wachsender Distanz und Selbstironie. Im „Jugendbildnis“ offenbart sich die ganze ungeheure, problemgeladene Spannung, die der moderne Dichter zu ertragen hat, der bewußt die Last der Bewußtheit auf sich nimmt.

Durch den Mund Stephans legt der Dichter befreiende Bekenntnisse ab, durch die Darstellung Stephans stellt er einen Teil seiner selbst und seine Vorstellung vom Künstler dar und benutzt das von ihm gestaltete Bild als Mittel zur Erkenntnis, die für ihn zunächst Selbsterkenntnis bedeutet<sup>2</sup>. Stephan, der die Kunst „in drei progressive Formen“ (J 194) einteilt, hat (wie Joyce) als Lyriker begonnen. Von der lyrischen Form, „in der der Künstler sein Bild in unmittelbarer Beziehung zu sich selbst darstellt“ (J 194), möchte er über die epische zur dramatischen Form gelangen. „Die einfachste epische Form geht aus der lyrischen hervor, wenn der Künstler bei sich verweilt, über sich nachgrübelt als das Zentrum eines epischen Ereignisses, und diese Form entwickelt sich weiter, bis das Zentrum emotioneller Gravität gleich weit entfernt ist vom Künstler und vom anderen“ (J 195). Die für Stephan höchste und wertvollste Form, die dramatische, in der der Künstler „sein Bild in unmittelbarer Beziehung zu anderen darstellt“ (J 194), hat Joyce, obwohl er ein Theaterstück („Verbannte“) schrieb und obwohl er vorwiegend dramatisch arbeitete, nicht erreicht.

Die Mittel- und Mittlerstellung Stephans, der zugleich der Wahrnehmende und der Wahrgenommene ist, bedingt einen Doppelaspekt: der Leser wird in Stephans Wahrnehmungsperspektive hineinversetzt, sieht mit dessen Augen, und wird doch auf Distanz gehalten. Die Technik, den Leser mittels der „Geistesorgane“ (U 641) Stephans wahrnehmen, ihn die schrittweise Erweiterung seines Bewußtseinsbereichs, die wachsende Differenzierung und Komplexität seiner Bewußtheit, damit seiner Erkenntnis-

<sup>2</sup> Daher ist es gleichermaßen berechtigt, die Tradition des Künstler- und Bildungsromans wie der Confessiones in Anspruch zu nehmen. Joyce selbst sah eine Parallele in Michail Lermontows „Ein Held unserer Zeit“ (1840), den er allerdings erst später las (Ellmann, 215).

Daß Joyce keine Memoiren schreiben wollte, beweist m. E. schon die Tatsache, daß er sich bei Lebzeiten einen geeigneten Biographen aussuchte: Herbert Gorman, James Joyce, Sein Leben und sein Werk (Hamburg 1957). Die Biographie bricht 1939 ab, Gorman starb vor Joyce. – Eine sehr ausführliche Biographie: Richard Ellmann, James Joyce (Zürich 1961); eine kurzgefaßte: Jean Paris, James Joyce (Reinbek 1966, rowohlts monographien 40); einen Lebensabschnitt untersucht Kevin Sullivan, Joyce among the Jesuits (New York 1958). Ernst Robert Curtius, James Joyce und sein Ulysses (Zürich 1929); C. G. Jung, Ulysses, Ein Monolog, in: Wirklichkeit der Seele (Zürich 1934) 132–169; Thornton Wilder, James Joyce, Leben und Werk, in: Merkur 3 (1949).

möglichkeit, miterleben zu lassen, hat Joyce zuerst im „Jugendbildnis“ entwickelt. Aus den einfachen, kindlich-naiven Sätzen des kleinen Stephan entfaltet er organisch die verfeinerten, ja raffinierten Satzperioden des jungen Künstlers und Intellektuellen Stephan. Eine andere Sprachebene führt in eine andere geistige Welt. Für Joyce, der hoch musikalisch war, äußert sich die Seele dessen, der spricht, am unmittelbarsten in Rhythmus und Sprachmelodie. Die frühere und vergleichsweise konventionelle Fassung „Stephan Daedalus“ läßt von diesem Verfahren noch wenig erkennen. Die Novellen „Dublin“ (zeitlich zwischen den beiden Romanfassungen entstanden) sind, obwohl sein Name nicht genannt wird, mit Stephans Augen gesehen. Zunächst war der Titel „Ulysses in Dublin“ vorgesehen. Den Einfall verwendete Joyce dann für seinen skandalumwitterten „Ulysses“. Dieser Roman, der die kläglichen Durchschnittserlebnisse eines durchschnittlichen Dubliner Bürgers namens Leopold Bloom an einem einzigen Tag, dem 16. Juni 1904, zum Thema hat, führt die Joycesche Spezialtechnik zur Vollendung: aus Wahrnehmungsperspektiven heraus, deren Peilrichtung sich sprunghaft ändern kann, nicht aber deren Zentralen, leuchtet er bestimmte Ausschnitte aus dem äußeren und inneren Leben an, Ausschnitte, deren Enge, Weite oder Tiefe den Wahrnehmungsmöglichkeiten, der seelischen Differenziertheit der dargestellten Personen entsprechen, die ihrerseits Wahrnehmungsmittel sind. Auf dem nahezu unerschöpflichen, stets relativierenden Beziehungsreichtum dieses Buchs, in dem, kunstvoll miteinander verschlungen, jedes Ereignis sich auf alle anderen beziehen kann und auf nichts, in dem das banalste Vorkommnis zugleich mythen- und symbolbeladen und nichtssagend ist, beruht seine „Schwerverständlichkeit“<sup>3</sup>. Als Medium dient allein die Sprache, die Primitivität oder Kompliziertheit des Satzbaus, die Individualität des Rhythmus, die Verschiedenheit der Wellenlängen und des Wortschatzes, andere Stilebenen.

Ein „Ulysses“ tritt im „Ulysses“ nicht auf. Der Titel ist das Schlüsselwort. Hinter seinem Werk steht und in ihm lebt der Autor James Joyce, der die Fahrt durch sein Bewußtsein angetreten hat und diesen Bericht, zum gewaltigen Monolog gestaltet, als künstlerisches Gebilde zwischen sich und den Leser schiebt. Auch die Personen in diesem Roman sind Ulysses, Irrfahrer durch sich selbst und durch die Welt, stets unterwegs *zurück* nach Ithaka, das *hinter*, nicht *vor* ihnen liegt. Ulysses ist der Joycesche Jedermann, bei aller falschen Zufriedenheit auf unruhiger, suchender Wanderschaft – doch „Wohin?“ (U 760).

Und der Leser? Auch er ist Ulysses, dem der Autor auf der Irrfahrt durch das Buch jede Hilfestellung verweigert. „Finnegans Wake“<sup>4</sup>, Joyces letztes Werk, gibt noch

<sup>3</sup> In der Relativierung der Person hat bereits Curtius (S. 29) ein Hauptmerkmal des „Ulysses“ gesehen. Hermann Broch bringt den Roman mit der Relativitätstheorie in Verbindung (James Joyce und die Gegenwart, in: Gesammelte Werke, 10 Bde., Zürich 1953–61, Bd. 6, 197). Zu dem Roman gibt es einen von Joyce selbst angeregten Kommentar: Stuart Gilbert, Das Rätsel Ulysses (Zürich 1960).

<sup>4</sup> „Finnegans Wake“ (London 1939) wird hier nur gestreift. Das Werk ist unübersetzt und wahrscheinlich nur interlinear übersetzbar. Die Identität der darin enthaltenen Jedermannfigur, des Humphrey Chimpenden Earwicker (H. C. E. = Here Comes Everybody) ist nicht mehr bestimmbar.

mehr Rätsel auf. Held Stephan, der Wasserscheue, taucht darin gar nicht mehr auf. Schon im „Ulysses“ ist er zu des Juden Bloom Pendant verkümmert, zu einem anderen, nicht mehr dem alleinigen Wahrnehmungszentrum. War er dem programmatischen Anspruch, den sein Name ausdrückt, nicht gewachsen? Sein Vorname weist auf den ersten christlichen Märtyrer hin (und in typisch Joycescher Bedeutungsanhäufung auch auf Stéphane Mallarmé), sein Nachname auf den Erbauer des Labyrinths und Flügelschmied. Das vogelähnliche Bild vom Höhenflug des Dädalus stellt die Verbindung her zu dem vogelköpfigen ägyptischen Gott Thot, „dem Gott der Dichter“ (J 205). In Stephan Dädalus mischen, durchdringen und bekämpfen sich christliche und antike Vorstellungen. Für Stephan ist der Künstler, der er werden will, ein *artifex*, ein „Macher“, der Helfer zur Flucht aus dem Labyrinth. „Über diese Dinge sprechen, ihr Wesen zu verstehen suchen, und wenn man es verstanden hat, langsam und demütig und immer wieder versuchen, aus der rohen Erde oder dem, was sie hervorbringt, aus Laut und Form und Farbe, die die Gefängnistore unserer Seele sind, ein Bild der Schönheit, wie wir sie verstanden haben, herauszupressen – das ist Kunst“ (J 188).

#### Stephan und sein Thomas von Aquin

Die „Gefängnistore unserer Seele“ zu öffnen, einen Ausweg zu entdecken aus dem Labyrinth, dessen Baumaterial „aus der rohen Erde oder dem, was sie hervorbringt“ besteht, dessen verworrene, undurchschaubare Anlage ein Abbild und Ergebnis der Verworrenheit und Dunkelheit des menschlichen Bewußtseins ist – darin sieht Stephan die Aufgabe des Künstlers. Nur von ihm, dem „Priester . . . der ewigen Imagination“ (J 201), könne der Impuls zu geistiger Erneuerung ausgehen, denn er ist „das mächtige Zentrum des Lebens seiner Zeit, mit der er in vitalster Beziehung steht“ (St 47). Er allein ist der Held, der es wagt, sich der Brutalität des Lebens zu stellen, der sich selbst als Schmelztiegel und Schmied darbietet. „Zum millionsten Male suche ich die Realität der Erfahrung, aus der ich in der Schmiede meiner Seele das ungeschaffene Bewußtsein<sup>5</sup> meines Volkes schmieden will“ (J 230).

Doch Lyriker Stephan, der auszieht, um zu lernen, „was das Herz ist und was es fühlt“ (J 230), diagnostiziert sich selbst als modernen Intellektuellen. „Der moderne Geist ist vivisektiv“ (St 132). Ehe er als Schmied schaffen kann, ehe er beginnen kann, ein Bild der Schönheit zu formen, braucht er eine seinen Intellekt einigermaßen befriedigende Rechtfertigung seines Tuns. Bevor Stephan sich künstlerisch betätigt, arbeitet er eine Ästhetik aus, die er für „angewandten Aquino“ (St 40 und J 190) hält<sup>6</sup>. Seine

<sup>5</sup> In einer der Anmerkungen zu seiner stoffreichen Interpretation des „Jugendbildnisses“ bringt Willi Erzgräber (James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man*, in: *Der moderne englische Roman*, Berlin 1965, 78–114) einen Hinweis auf den möglichen Doppelsinn des englischen Wortes „conscience“, das Bewußtsein und Gewissen bedeuten kann (S. 113/14).

<sup>6</sup> Über das Verhältnis von Joyce zu Thomas von Aquin siehe die umfassende Arbeit von William T. Noon SJ „Joyce and Aquinas“ (New Haven, London 1957).

Vorliebe für die „Bulldogge Aquino“ (U 237) verhehlt Stephan nie. Neben ihm bewundert er Aristoteles, von dem er nicht glaubt, daß er „der besondere Schutzherr derer ist, die die Nützlichkeit des Tretens auf der Stelle verkünden“ (St 133). Das Werk beider Philosophen schulmäßig auszulegen interessiert ihn nicht im mindesten. Er will lediglich ihre Gedanken verwenden, wobei es ihn wenig kümmert, wessen Ideen er gerade „vorantreibt“.

Stephans Entwurf einer Ästhetik muß seltsam widersprüchlich, ja unverständlich erscheinen, sucht man darin ein schlüssiges, lehrbares System oder den Versuch einer Definition der Schönheit an sich. Er möchte ein Bild der Schönheit gestalten, „wie wir es verstanden haben“. Seine Überlegungen sind in die Darstellung des Entwicklungsprozesses des Künstlers Stephan hineinverwoben. Joyce bietet das „Schauspiel des ästhetischen Instinkts bei der Tat“ (St 133) zusammen mit der Kritik dieses Schauspiels durch Stephan. Dessen Aufmerksamkeit richtet sich auf die Beziehung zwischen einem schönen Gegenstand und dem Betrachter, der ihn als schön empfindet. Noch genauer: Stephan unterwirft den Vorgang, durch den die Beziehung zwischen Gegenstand und Betrachter zustande kommt, einer Vivisektion, versucht den Akt der Wahrnehmung der Schönheit zu sezieren. Er konzentriert sich auf das, was im wahrnehmenden Subjekt dabei vorgeht. „Der erste Schritt in der Richtung der Schönheit besteht darin, die Natur und die Weite der Imagination zu erfassen, den Akt der ästhetischen Apprehension selbst zu begreifen“ (J 189).

Im Lauf seiner Entwicklung distanziert sich Stephan etwas von der für ihn allzu glatten Formel „Schönheit, der Glanz der Wahrheit“ (St 48), hält jedoch Schönheit und Wahrheit weiterhin für verwandt (J 189). Seine Ästhetik ist zugleich seine Erkenntnistheorie, Kunst ein Mittel, „bis zum Wesen aller Dinge vorzustoßen“ (St 12). Der Weg, den Stephan einschlägt, führt über die Selbsterkenntnis, zunächst über die Erkenntnis und Absicherung der eigenen Möglichkeit zur Erkenntnis, deren erste Stufe für ihn die Wahrnehmung ist. Jeder, der einen schönen Gegenstand bewundere, finde „gewisse Beziehungen in ihm, die ihn befriedigen und mit den Stufen jeder ästhetischen Apprehension koinzidieren“ (J 190). Auch die „Eigenschaften der universalen Schönheit“ (J 192) entdeckt Stephan im Vollzug der Beziehung, im Grad und in der Intensität der Annäherung an deren Übereinstimmung: „die befriedigendsten Beziehungen des Sensiblen müssen also mit den notwendigen Phasen der künstlerischen Apprehension übereinstimmen“ (J 192). Und was versteht Stephan nun unter Schönheit? Wiederholt zitiert er Thomas von Aquin, seinen anerkannten Führer in Fragen der Ästhetik („Pulcra sunt quæ visa placent“)<sup>7</sup> und holt sich bei ihm noch weiteren Rat, den er sich so übersetzt: „Dreierlei erfordert die Schönheit: Vollständigkeit, Harmonie und

<sup>7</sup> Die platonische Formel „Schönheit, der Glanz der Wahrheit“ taucht zuerst in einem Essay über den irischen Dichter Mangan auf (1902), vgl. Gorman a.a.O. 91. Im Lauf der Zeit entschied sich Joyce immer mehr für Aristoteles und gegen Plato. Beebe weist auf die Ungenauigkeit hin, mit der Joyce Thomas zitiert, und meint, falls es absichtlich geschehen sei, müsse es als erstes Zeichen von Joyces unehrerbietiger Haltung dem „Angelic Doctor“ gegenüber gewertet werden (S. 23).

Leuchten“ (*integritas, consonantia, claritas*) (St 60, 154 und J 192 f.). Im Unterschied zu Thomas versteht Stephan darunter verschiedene, zeitlich aufeinanderfolgende Stufen. Zuerst teile der Geist das Universum in „zwei Teile, das Objekt und die Leere, die das Objekt nicht ist“ (St 154), und erkenne es als *ein* integrales Ding (*integritas*). Dann konzentriere sich der Geist auf die Beschaffenheit des Objekts und erkenne es als ein *Ding*, als eine „definitiv konstituierte Entität“ (St 154) (*consonantia*). Die dritte Eigenschaft, das Leuchten (*claritas*), bereitete Stephan lange Zeit Kopfzerbrechen. Schließlich sieht er darin die „scholastische quidditas, das Wesen des Dinges“ (J 194). Den Augenblick, in dem das Objekt sich dem Betrachter erschließt, plötzlich seine Wesenheit offenbart, nennt er zunächst „Epiphanie“: „Die Seele des gewöhnlichsten Objekts, dessen Struktur so bestimmt wird, scheint uns zu strahlen. Das Objekt vollendet seine Epiphanie“ (St 154)<sup>8</sup>. Wenn die ästhetische Subjekt-Objekt-Beziehung sich in diesem erstrebenswerten Endzustand vollendet, so tritt die „leuchtendstille Stasis des ästhetischen Wohlgefallens“ ein, für die, nach Stephan, der italienische Physiologe Luigi Galvani den schönsten Ausdruck „Verzauberung des Herzens“ gefunden hat (J 194). Getreu seiner Überzeugung, das durchschnittliche Leben enthalte ein Höchstmaß an dramatischer Spannung, falls sie wahrgenommen wird, der banalste Gegenstand sei einer „Epiphanie“ fähig, falls er für würdig gehalten wird, wählt Stephan als Beispiele die Uhr des Ballast Office (St 155) und den Korb eines Metzgerjungen (J 194).

Stephan, der sich höhnisch gegen die Ansicht wendet, die „menschliche Natur sei etwas Konstantes“ (St 124), dessen Autor Joyce die menschliche Person als etwas ständig im Wandel Befindliches verstand und darstellte, lehnt nachdrücklich und etwas überheblich die lehrhafte und pornographische Kunst als unvollkommen ab, da sie „kinetische“ Gefühle erzeuge – „Verlangen und Widerwillen“ (J 186). Er träumt von einer „statischen“ Erregung, davon, daß der Geist innehalten und sich, vom Rhythmus der Schönheit erfaßt und getragen, über Verlangen und Widerwillen erheben und einen Augenblick der wenigstens ästhetischen Zufriedenheit erleben könne. Er selbst wünscht sich dabei passiver zu verhalten als das „epiphanisierende“ Objekt. Stephan wartet auf seine Epiphanie, wie er im „Haus des Schweigens“, das er um sich errichtet hat, auf seine „Eucharistie“ wartet, darauf, daß das „brennende Zeichen der Zufriedenheit“ herabsteigen möge (St 11). Im „Ulysses“ träumt Stephan diesen Traum nicht mehr. Er existiert in der „unentrinnbare(n) Modalität des Sichtbaren“ (U 45) – auch wenn er nicht sehen will –, zwischen dem „Diaphanen“ und „Adiaphanen“ und ist sich über sein praktisches Nichtvorhandensein im klaren: „Sieh jetzt. Dort die ganze Zeit über ohne dich: und ewig soll sein endlose Welt“ (U 45). Auch die oft gerügte Wertfreiheit des „Ulysses“ beruht weniger auf der Leugnung irgendwelcher Werte (deren wirksame Abwesenheit ja parodiert wird) als in der allzu ergebenen, unter-

<sup>8</sup> 1900 begann Joyce „Epiphanien“ in einem Heft zu sammeln, wie er das auch seinen Stephan tun läßt (St 153). Im „Jugendbildnis“ taucht das Wort nicht mehr auf. Im „Ulysses“ wird es etwas wehmütig erwähnt (U 475).

schieds- und unterscheidungslosen Hinnahme dessen, wie es kommt. Der seltsam düstere Reiz der kunstvollen Arabesken dieses Werks erregt weder Verlangen noch Widerwillen, sondern Trauer und Niedergeschlagenheit. Es „epiphaniert“ nicht, obschon Stuart Gilbert meint, der „Ulysses“ sei „statische Schönheit nach der Definition des Aquino“ (a. a. O. 13).

Für Stephan, der sich nach der Offenbarung der Wahrheit in Schönheit sehnt und der einen Gegensatz zwischen dem Schönen und Guten nicht für notwendig hält, gibt es keine Trennung zwischen Kunst und Natur. Der künstlerische Prozeß sei ein natürlicher, sich über Kunst zu äußern bedeute, „sich über einen wahrhaft sublimen Prozeß der eigenen Natur (zu) äußern“ (St 121).

Viel von Stephans bissiger Polemik erklärt sich aus der Tatsache, daß er sich als Künstler in eine Verteidigungsstellung gedrängt fühlte und es für notwendig hielt, seinerseits zum Angriff überzugehen, um sich und seine Anreger (Ibsen, Hauptmann, Newman, Blake, Rimbaud) freizukämpfen. Unter Einsatz ätzender Schärfe ficht er gegen das „veraltete Prinzip, nach dem es das Ziel der Kunst ist, zu belehren, zu erbauen und zu erfreuen“ (St 47). Bitteren Hohn gießt er über die für ihn „profanen“ Gemüter aus, die die Maßstäbe der Kunstkritik aus den zulässigen „Grenzen der Schicklichkeit“ (St 47) gewinnen wollen. Für Stephan, der das Erhabene verachtet, aber für das Erhebende eintritt, gilt: „Kunst ist keine Flucht vor dem Leben. Das Gegenteil ist der Fall. Sie ist der zentrale Ausdruck des Lebens“ (St 52). Von der Macht und Magie des Wortes zutiefst überzeugt, wendet er sich der Dichtkunst zu, die er für die geistigste der Künste hält.

### Stephan und die Kirche

Schon eine flüchtige und oberflächliche Lektüre der Werke des James Joyce dürfte einen Eindruck davon vermitteln, wie stark und tief er sich von der katholischen Atmosphäre, in der er aufwuchs, durchdrungen, besser wohl: bedrängt fühlte, wie „über-sättigt“ auch sein Geist „mit Religion“ war (J 218). Selbst sein Stephan erhebt gegen diese „Botschaft“ keinen Einwand, obwohl er sich innerlich schon von der Kirche gelöst hat: „In Wesen und Geist bist du immer noch Katholik. Katholizismus ist in deinem Blut. Kannst du, der du in einer Zeit lebst, die sich rühmt, die Evolution entdeckt zu haben, wirklich so töricht sein, zu glauben, durch Beharren im Irrtum deinen Geist und sein Wesen neu schaffen oder dein Blut von dem reinigen zu können, was du vielleicht die katholische Infektion nennst? Eine Revolution, wie du sie ersehnt, vollzieht sich nicht gewaltsam, sondern allmählich; und innerhalb der Kirche hast du eine Gelegenheit, deine Revolution in vernünftiger Weise zu beginnen“ (St 149).

Der Autor Joyce hat sich, nach seiner Katholizität befragt, unverblümt als einen Jesuiten bezeichnet<sup>9</sup>. Mehrmals äußerte er sich lobend über die Gründlichkeit seiner

<sup>9</sup> Er berichtete das Buch seines Freundes Frank Budgen über ihn: „Du nennst mich einen Katholiken. Um der Genauigkeit willen und um mich richtig zu umreißen, solltest du mich eigentlich einen Jesuiten nennen.“ Ellmann a.a.O. 41.

Ausbildung. Anders sein Stephan. Die Worte der Anerkennung, die auch er gelegentlich findet, klingen recht allgemein. Ebenso unpersönlich wirken auch seine Lehrer, kaum individualisiert, uniform, soutanenverpackte Variationen über ein Thema – weltgewandt, doch fern der Welt, wohldosierte pädagogische Güte geschickt handhabend, doch ohne persönliche Wärme und Anteilnahme, stets etwas mißtrauisch. Eine Ausnahme macht nur der Krankenpfleger Bruder Michael. Stephan betrachtet sie, „deren Gegenwart ihn mit Mißtrauen erfüllt gegen sich selbst“ (J 142), so wie auch seine Freunde und die übrige „wurmstichige Jugend“ (St 16), die Demut mit Unterwürfigkeit verwechselt, deren „schuldiger Mangel an Selbstvertrauen“ (St 170) ihn anwidert: mit immer größerer Befremdung und Fremdheit und der für ihn bezeichnenden „offenherzige(n) Arroganz“ (St 83).

Im „Ulysses“ setzte Joyce seinen Lehrern ein literarisches Denkmal besonderer Art in Gestalt des denkwürdigen „Ehrwürden John Conmee S. J.“<sup>10</sup>, der durch Dublin wallt, milde lächelnd, huldvoll nickend, grüßend und wieder begrüßt, freundlich und wohlwollend, nicht ohne Salbung. Auch ihn charakterisiert die Art und Weise seiner Wahrnehmung. Er sieht idyllische Bildchenausschnitte, ein Neben- und Durcheinander banaler, unreflektierter Detailbeobachtungen, Kohlfelder durch den Lattenzaun, Lämmerwölkchen am Himmel (er „liebte fröhliches Dekor“ [U 251]), die scheinbar ordentliche und friedliche Außenseite einer seiner Obhut und Jurisdiktion unterstellten Welt, über die er mit entwaffnender Harmlosigkeit nachsinnt. Aufrichtig und ohne Falsch weilt er im Geiste stets bei seiner Missionsaufgabe. Sein Gang durch Dublin bringt ihn zwar mit vielen Ereignissen in Verbindung, er bleibt davon jedoch unberührt und berührt auch nichts. Die „Heiden“ liegen für ihn geographisch weit entfernt, er predigt über „den heiligen Peter Claver und die afrikanische Mission“ (U 93). „Don Conmee“ bietet ein Prachtbeispiel der Joyceschen Methode der „Unterblendung“, der relativierenden Beleuchtung von unten. Diese Irrfelsen-Episode (wie alle anderen auf ein Kapitel der Odyssee bezogen) ist so etwas wie ein kleineres Modell des „Ulysses“. Gleichzeitig mit Conmee und vielen andern zieht der Vizekönig von Indien durch die Stadt, der so gut wie nichts wahrnimmt. Er ist nur eine prunkvoll aufgeputzte Attrappe.

Und Stephan? Er wird dem abstrakten Entwurf, den er sich von sich selbst machte, immer ähnlicher und gleicht sich dem gleichfalls abstrakten Soutaneninhalt, wofür er seine Lehrer hielt, immer mehr an. In der schwarzen Messe des Circe-Kapitels erscheint er als „ein verkrachter Priester“ (U 588). Mitunter denkt er in Dankbarkeit an Conmee (U 216).

Stephans gespaltene, doppelte Sehweise liegt in seiner eigenen Gespaltenheit begründet, die seine Entwicklung erklärt. Als kleiner Junge wird er im Internat von Clongowes Wood abgeliefert, dessen Atmosphäre er als kalt und ordentlich empfindet.

<sup>10</sup> Conmee ist kein erfundener Name. Ein Pater gleichen Namens war Rektor in Clongowes Wood, später Studienpräfekt am Belvedere College, von 1906–09 Provinzial in Irland (Ellmann a.a.O. 49), nach Sullivan (S. 67) seit August 1905.

Den Neuling stößt ein an Körperkraft überlegener Junge in die Jauchegrube, weil er sich nicht zu einem Tausch von Gegenständen erpressen lassen wollte. Der Vorfall ist symptomatisch. Von der Erkältung, die sich Stephan beim Sturz in das kalte, schlammige Wasser zuzog, hat er sich nie mehr erholt. Die Kälte und Dunkelheit, die kalte Dunkelheit, die Stephan beklemmt, ihn frösteln und frieren läßt, findet besonders im ersten Teil des „Jugendbildnisses“ in eindringlichen poetischen Bildern Ausdruck. Sogar „in der Kapelle roch es nach Kälte und Nacht“ (J 19), das Sonnenlicht, das ins Zimmer des kranken Knaben fällt, ist „so sonderbar kalt“ (J 21). Draußen eine kalte, bleiche Sonne – drinnen ein von Bruder Michael entzündetes, wärmendes Feuer, dessen Wogen und Wallen in der Vorstellung des Fiebernden die Vision des Wassers hervorruft. „Er sah ein Meer von Wellen, lange dunkle Wellen, die sich hoben und senkten, dunkel in der mondlosen Nacht“ (J 27).

Das Bild des Feuers verbindet diese Szene mit dem heftig und hektisch aufflammenden Streit in Stephans Elternhaus über die Haltung der Kirche in der Frage der irischen Unabhängigkeitspolitik. Das freundliche Feuer verliert seine faszinierende Kraft. Die Erinnerung an das warme Feuer wird wieder wach bei den Andachtsübungen zu Ehren des hl. Franz Xaver. Schweigend im Dämmer des Raumes versunken, lauscht Stephan den Worten des Predigers, der das Höllenfeuer beschwört<sup>11</sup>. „In dem Schweigen wandelte die Dämmerung ihr dunkles Feuer in gelben Schein“ (J 99). Der gelbe Schein dient als Bild-Verbindung zu den gelben Lampen des Bordellviertels. Stephan, der sich verloren wähnt, durchrast, geschürt durch die malerische Schilderung sämtlicher Höllenqualen (J 98 ff.), die grelle Flamme nackter Angst: „Wieder eine Woge. Sein Hirn begann zu glühen. Wieder eine. Sein Hirn brodelte und kochte in der krachenden Hirnschale. Ein Flammenkranz brach hervor aus dem Schädel, schrie wie mit Menschenstimme: Hölle! Hölle! Hölle! Hölle!“ – Und Menschenstimmen kommentieren: „So ist's recht, so was müßt ihr haben, sonst wird nichts aus euch“ (J 114).

Zur Empfindung marmorner Kühle, frustrierender Kälte, ausbrennender Angst kommen Furcht und Abscheu vor körperlicher Züchtigung als Druckmittel. Die ausführliche Schilderung, wie Stephan, dessen Brille ohne seine Schuld zerbrochen war, im Zug einer Strafaktion zur Aufrechterhaltung der Ordnung schuldlos gezüchtigt wird, will nicht sagen, daß Klein-Stephan durch ein paar ungerechte Hiebe den Glauben verlor. Vielmehr zeigt sie, wie der Protest des Jungen schließlich doch in der Anonymität unangreifbarer Autorität verpufft, und daß keiner es der Mühe wert hält, sich um den bohrenden Schmerz, den nur eine sinnlose und entwürdigende Demüti-

<sup>11</sup> Nach Sullivan entspricht der Predigttext weitgehend dem Text in „The Sodality Manual or a Collection of Prayers and Spiritual Exercises for Members of the Sodality of the Blessed Virgin Mary“. Ein Exemplar davon bekam Joyce frühestens im Dezember 1895 in die Hand (134 ff.). 1960 bewies James R. Thrane (Joyce's Sermon on Hell: Its Source and Its Backgrounds, *Modern Philology*, 57 [1960] 172–198), daß Joyce als Vorlage vor allem ein Meditationsbuch (17. Jahrhundert) verwendete: *L'Inferno aperto al cristiano perché non v'entri* (engl. Titel: *Hell Opened to Christians, to Caution Them from Entering into It*) von Giovanni Pietro Pinamonti SJ.

gung zufügen kann, zu bekümmern. Stephans Schulzeit wird vom Rhythmus der Schlaghölzer skandiert: „pick, pock, pack, puck. Wie Tropfen eines Springbrunnens, die leise in das bis zum Rand gefüllte Becken fallen“ (J 56).

Loslösung und Abkehr von der Kirche erweisen sich als bereits vollzogen, als der Rektor Stephan die Frage stellt, ob er je daran gedacht habe, dem Orden beizutreten – wobei er innerhalb von vier Sätzen achtmal das Wort „Macht“ gebraucht (J 144). In den Worten des Rektors erkennt Stephan das „Echo seiner eigenen stolzen Träume“ (J 144). Fast erstaunt blickt er nun auf seinen verbissenen und verzweiferten Frömmigkeitsausbruch, Reaktion auf das „anschauliche Höllenbad“, zurück, fast mühelos und ohne Bedauern stellt er fest, daß sein Weg ein anderer ist.

Macht ist für Stephan identisch mit römischer Macht. An den irischen Unabhängigkeitsbestrebungen zeigt er nicht zuletzt deshalb wenig Interesse, weil für ihn „der Römer und nicht der Sachse der Tyrann der Insulaner“ ist (St 27). Ihm, der „im Glauben an die Suprematie Roms erzogen worden“ ist (St 101), verstellt sie auch den Blick. „Jesus oder die Kirche – das ist für mich dasselbe“ (St 96). Er kann ihm nicht folgen, weil er ihr nicht folgen kann, von der er sich entmündigt, unterdrückt und eingesperrt fühlt. „Sprich nicht von ihm. Für mich ist er längst ein Gattungsname. Man glaubt nicht an ihn, man beachtet seine Gebote nicht. Lassen wir Jesus auf alle Fälle aus dem Spiel. Mein Blick reicht nur bis zu seinem Stellvertreter in Rom“ (St 96). Noch der Stephan im „Ulysses“ lehrt römische Geschichte und fühlt sich als „der Diener zweier Herren, . . . eines Engländers und einer Italienerin“ (U 26)<sup>12</sup>.

Entschlossen, „aus Angst weder einen Tribut in Geld noch in Gedanken“ (St 97) zu entrichten, entzieht sich Stephan der Kirche vor allem deshalb, weil er glaubt, sie verlange von ihm, sein Leben aufzuschieben, zu warten. Überzeugt, sie werde sich seinen künstlerischen Bemühungen in den Weg stellen, verweigert er ihr seine Hilfe, und das, obwohl er seine künstlerischen Glaubenssätze für durchaus orthodox hält.

Der „Damm der Ordnung und der Eleganz“ (J 90), den Stephan gegen die trüben Fluten des Lebens und gegen die Wucht der wild wogenden Flut in seinem Innern errichten wollte, ist zusammengebrochen. Der Druck der Macht hat bei seiner Zerstörung mitgewirkt, die jagende Angst die Wasser zum Überschäumen gebracht, der Ekel vor sich selbst den Bodensatz aufgewühlt. Unreguliert rast der Bewußtseinsstrom dahin. Das „Ungeheuer“ in Stephan wird wach (St 10), er „wurde ein Dichter mit bösem Vorbedacht“ (St 7), der dem Beichtvater seiner Mutter ausrichten läßt, er arbeite an „einem Torpedo“ (St 152). Seinem Freund Cranly erläutert er plastisch und drastisch, er wolle nicht einer Sache dienen, an die er nicht mehr länger glaube. Statt dessen wolle er sich so frei und so vollständig ausdrücken, wie er nur könne, und zu seiner Verteidigung nur selbsterlaubte Waffen gebrauchen: „Schweigen, Verbannung und List“ (J 224 f.).

<sup>12</sup> Das „anschauliche Höllenbad“ siehe Jean-Jacques Mayoux, Joyce (Frankfurt 1967) 36. – „Der Diener zweier Herren“ ist eine Anspielung auf Carlo Goldonis Lustspiel.

## Stephan und die Minne

In der kalten und seltsamen Dunkelheit des Schlafsaals träumt der erkrankte Stephan – schlafend oder wachend? – von seiner ersten Heimfahrt. „Seine Mutter küßte ihn. War das wohl recht?“ (J 121)

Kalt, seltsam und dunkel ist das Verhältnis zu seiner Mutter, die er, wie er später sagt, nicht liebt, der er Mangel an eigenen Gedanken und eigenem Willen vorwirft. Die kurze Schlafsaalszene mit ihren plötzlichen, unmerklichen Übergängen von der inneren Welt der Wünsche und Vorstellungen zu der äußeren Welt der möglichen Erfahrungen, die, sobald andeutungsweise konkretisiert, dissonant enden, zeigt Stephans unsichere, zwiespältige Haltung seiner Mutter, der Mater und Materie gegenüber: Sehnsucht nach der „warmen Dunkelheit“ einerseits und liebeforderndes, mißtrauisch ablehnendes Abwarten andererseits. Für Stephan zerfällt das fiktive Pauschalwesen „die Frau“ in zwei gleichermaßen anonyme Wesenheiten. In das „immaterielle Bild“ (J 61) in seiner Seele, dem er zu begegnen hofft, damit er sich wandle, alle Unsicherheit von ihm abfalle (vgl. J 61). Eine nur in unbestimmten Umrissen skizzierte Mädchengestalt geistert durch das „Jugendbildnis“, Inbild des Wunschtraums, Ziel der Sehnsucht, verklärte Erinnerung, romantisch überblendete Realität, als mögliche Erfahrung von vornherein enttäuschend – ohne persönliche Identität. Das Bild des mitten im Bach stehenden, still aufs Meer blickenden Mädchens – wie ein „Seevogel“ erscheint sie ihm – dringt in seine Seele ein und ruft dort eine nahezu ekstatische Bestätigung der Möglichkeit des erhofften Höhenflugs des Dichters Dädalus hervor, Bestätigung seines Rufs zum Dichter, nicht zum Priester.

Und dann ihr materielles Gegenbild, die verbotene Frau, verderbliche Verlockung zur Sünde. Auch sie erscheint zunächst als unklare und wirre Vorstellung, als anonymes Objekt seiner geistigen Ausschweifungen. Was Stephan unter dem Druck vage tabuisierender Verbote für eine gemeine, nur ihm eigene Krankheit des Geistes gehalten hat, wird bald zur abschreckenden und bedrückenden Realität. Die Brücke zur äußeren Wirklichkeit stellt – wie immer bei Stephan – ein Wort her: das Wort „foetus“, verstohlen eingeritzt in das fleckige Holz einer Bank in einem schäbigen Anatomiesaal, den er mit seinem Vater besucht, bringt sein „Blut in Wallung“ (J 83). Als er schließlich im Bordellviertel gestrandet ist, da weiß er, daß der „Schrei der Verzweiflung aus einer Hölle von Verdammten“, der ihn dorthin trieb, „nur das Echo eines gemeinen Geschmiere war, „das er auf der tropfenden Wand eines Pissoirs gesehen hatte“ (J 92). Der Widerhall jenes Echos verwandelt den Unterton zu einem stets mitklingenden Mißton, der sogar bei der Episode mit dem Seevogel-Mädchen hörbar ist. Ein verzerrender Schatten fällt über ihr Bild. Und aus der Dunkelheit tritt es, umgestaltet, von neuem hervor – als das einer „fledermausähnliche(n) Seele, die in Dunkelheit und Geheimnis und Einsamkeit zum Bewußtsein ihrer selbst erwachte“ (J 201).

Emma Clery, die genauer gezeichnete weibliche Hauptfigur in „Stephan Daedalus“, besitzt eine Figur, einen schweren Haarknoten, doch kein Gesicht. Ohne Widerstreben

unterwirft er sich ihrer sinnlichen Ausstrahlung, versucht jedoch vergebens in ihr ein geistiges Prinzip zu entdecken, „das des bedeutsamen Namens Seele wert gewesen wäre“ (St 108). Der Traum vom „mohammedanischen Paradies“ (St 111) läßt nicht lange auf sich warten.

Joyce hat Molly Bloom, die Penelope des „Ulysses“, in der Tat von jeglichem geistigen Prinzip befreit. Ihre Vorstellungen und gedankenähnlichen Einfälle sind „natürlich“, Natürlichkeit ihr einziger Maßstab. Von keinerlei Reflexion unterbrochen, von keinem ebenso unnatürlichen Satzzeichen behindert, fließt der Strom ihrer Assoziationen dahin. Die fehlende Form (Seele, „Form der Formen“ sagt Stephan wiederholt [U 33, 216]) findet in der geformten Formlosigkeit von Mallys innerem Monolog<sup>13</sup> ihren künstlerisch adäquaten Ausdruck. Zwischen Molly und ihrem gleichfalls monologisierenden „ipsorelativen“ (U 26) Ehemann Leopold Bloom – dessen Geist sich vorwiegend mit dem für ihn unlösbaren Problem befaßt: „Wie sollen wir unsere Frauen beschäftigen“ (U 700) – gibt es keine Art der Kommunikation, die diesen Namen verdient. Der Abstand zwischen den Bewußtseins Ebenen, der Spannung erzeugen könnte, veranlaßt ein Gefälle nach unten. Mollys Monolog – ihre „Gegenunterschrift“ (Joyce) – dessen oft lyrische Aufschwünge dazu verführen können, darin eine freudevolle Bejahung des Lebens zu sehen, hat Hugh Kenner mit Recht als „das ‚Ja‘ der Autorität“ bezeichnet, der „Autorität über das tierische Königreich der Toten“<sup>14</sup>.

Von daher, von der Fragwürdigkeit bloß biologischer Mutterschaft und blinder, unbewußter Vaterschaft, muß die Zentralproblematik des „Ulysses“, die Vater-Sohn-Beziehung verstanden werden<sup>15</sup>. Schließlich sind Vater und Sohn Namen, die eine Beziehung bezeichnen, die ohne Mutter nicht möglich ist. Vom Hamlet-Motiv der Mesalliance ausgehend, entwickelte Stephan, den William T. Noon einen von der alten trinitarischen Häresie des Sabellianismus Verführten nennt, eine Theorie; nach der Vater und Sohn identisch sein können. Sein „feines Gebräu aus Theologicophilologie“ (U 233) hält Stephan allerdings selbst für ungenießbar (U 243).

Anders, mit „Wut und Mitleid“ (St 85), ohne je zu verurteilen, sieht Stephan die dem Bild der Verführerin unähnlichen, die unattraktiven Frauen, die vom Leben Übergangenen. So etwa seine sterbende Schwester Isabel, die gar nicht leben will und kann, deren Geist, „dank einer Enthaltung, die er selbst nicht gewollt hatte“ (St 116), nie geweckt wurde, nie zu leben gewagt hatte. „Sie selbst war nichts gewesen und deshalb hatte sie nichts mit sich oder sich mit nichts verbunden“ (St 116). Ein ebensolches Nichts begegnet uns in der „Eveline“ der gleichnamigen Novelle. Unterdrückt von der brutalen patriarchalischen Herrschaft ihres beschränkten Vaters, zurückschauernd vor dem „banale(n) Opferleben“ ihrer Mutter, „das im Irrsinn endete“ (D 35), ist sie un-

<sup>13</sup> Der innere Monolog (*monologue intérieur*), „die weitgehende Verwendung des ungesprochenen Selbstgesprächs oder stummen Monologs, der eine genaue Wiedergabe des individuellen Bewußtseinstroms darstellt“, wurde in neuerer Zeit zuerst von dem französischen Dichter Edouard Dujardin (*Les lauriers sont coupés*, 1887) angewandt. Gilbert a.a.O. 15.

<sup>14</sup> Hugh Kenner, *Dublin's Joyce* (London 1955) 262.

<sup>15</sup> Bloom hat keinen Sohn, Stephan keinen (geistigen) Vater.

fähig, dem Matrosen Frank (der sie „Puppi“ nennt) übers Meer zu folgen. „Sie wandte ihm ihr weißes Gesicht zu, passiv, wie ein hilfloses Tier. In ihren Augen war nichts, keine Liebe, kein Abschied, kein Erkennen“ (D 36).

Das Leitmotiv Love (= Liebe) erklingt zum ersten Male im ersten Gedicht der „Chamber Music“, klingt durch die ganze geschlossene Einheit der Joyceschen Poesie hindurch. Love, „männlichen Geschlechts“, wandert suchend, den Kopf über sein Instrument gebeugt, den von Weiden umsäumten, seltsam leblosen Fluß entlang. Die Musik der Liebe findet kein Echo.

Auch das Vogelmädchen verharrt stehend in einem dunklen Bach am Meeresstrand, den Stephan langsam hinaufwadet – er badet nicht mit den andern im Meer. Der Stephan des „Ulysses“, ausdrücklich als „wasserscheu“ (U 686) bezeichnet, schreitet am 16. Juni 1904, einem Tag nach langer Trockenheit, den Wogen seiner Assoziationen hingegeben, den Meeresstrand entlang. – Mollys dahinströmender Monolog enthüllt ihr flußartiges Wesen. Anna-Livia-Plurabella in „Finnegans Wake“ ist selbst Fluß. Traurig raunend, beschmutzt und benutzt, doch ungenutzt, fließt sie zurück zu ihrem alten kalten Vater, dem Ozean.

Stephans eigene Gespaltenheit, hervorgerufen durch seinen Hang zu Abstraktion und gekoppelt mit seinem Doppel-Blick, wirkt auf ihn selbst zurück: bei physischer Anwesenheit, doch psychischer Abwesenheit „der Frau“ vollzieht er zwangsläufig in einem sehr alten und sehr neuen Sinn die Haltung eines Minnenden (Minne = ursprüngl. Gedenken an einen Abwesenden). Doch Visisektor Stephan durchschaut sich und die Folgen der „schweigsame(n), verächtliche(n) Beschäftigung mit sich selbst“ (St 101) sehr wohl. So scheint ihm der Fall seiner Schwester Isabel auch eine Anklage gegen ihn zu enthalten. Was seinen Entschluß nicht ins Wanken bringt, zunächst sich selbst zu retten (vgl. St 85).

Der unritterliche Stephan kennt sich und seine Schwäche und Feigheit (vgl. U 239). Hin- und hergerissen zwischen der Wut auf ihren vermeintlichen Verrat (den er selber als die Unmöglichkeit eines Besitzanspruchs auf ihre verleugnete Seele erkennt und den er sich selber durch den Entwurf eines Rivalen erträglich macht), zwischen dem Mangel an Liebe (die er für einen ihm zustehenden Tribut hält) und der Einsicht in die eigene seelische Impotenz, resigniert Stephan. Er, der ein Schmied sein wollte, beherrscht die Kunst des Feuermachens nicht (vgl. J 168) und weicht zurück vor der „Natur“. Passiv und hilflos dem Dunkel verfallen, wie er ist, trifft auch auf ihn die Bezeichnung zu – „der Typ ihrer Rasse und seiner eigenen, . . . eine fledermausähnliche Seele“ (J 166).

### Dämmerung

Mehr an Geräuschen und deren rhythmischen Intervallen orientiert als am Licht, vibriert die fledermausähnliche Seele des Stephan Dädalus im zwielichtigen, zwitterhaften Zwischenbereich der Dämmerung, im konturenverwischenden und verzerrenden

Halbschatten und Halblight. Bei der zweifelhaften Beleuchtung des sinkenden Tages, unter dem fahlen Licht einer verschleierte Sonne glaubt er aus den Hüllen grauen Nebels die geflügelte Gestalt des sagenhaften Künstlers, dessen Namen er auch trägt, aufsteigen zu sehen. „Was bedeutete das? . . . war es ein Symbol des Künstlers, der in seiner Werkstatt aus der trägen irdischen Materie ein neues, unbegreifliches, unvergängliches Wesen schuf, das des hohen Fluges fähig war?“ (J 153 f.) Stephan vermeint daran zu glauben, und der „Triumphschrei, den seine Lippen zurückhielten, spaltete ihm das Hirn“ (J 154). Als er traurig von der „Freude, die er träumend erlebte“ (J 157), wieder erwacht, ist es Abend geworden. „Der Rand des Neumondes spaltete die bleiche Wüste des Horizontes“ (J 157).

Ein Geäder von Symbolsträngen durchzieht das Joycesche Gesamtwerk, läßt es zu einer organischen Einheit zusammenwachsen. Es sind Symbole, deren Bedeutung darin liegt, daß sie sich ihrer Bedeutung nicht sicher sind; deren Inhalt unbestimmt (nicht etwa vieldeutig) ist, fließend, fluktuierend. „Was bedeutete das?“ Stephan, der, wie er glaubt, den Glauben verloren hat, will das Abendmahl nicht nehmen, weil er sich vor der „chemische(n) Aktion“ fürchtet, die in seiner „Seele durch eine falsche Huldigung an ein Symbol hervorgebracht würde, hinter dem zwanzig Jahrhunderte der Autorität und Verehrung stehen“ (J 221). Unbestritten also ist die Möglichkeit einer chemischen Aktion – hervorgerufen allerdings durch eine falsche Huldigung an ein Symbol, dessen Bedeutung unklar bleibt. Realität, stets eine böse Realität bei Stephan, und Zeichen berühren sich nur, um ihre Disjunktion zu demonstrieren. Das Ineinanderüberfließen der unbestimmten Symbolgehalte erlebt schon der kranke Stephan, dem Feuer zu Wasser wird, dem sich später der Weihrauch, „der aufstieg vom Altar der Welt“ (J 198), zum verschleiernnden, niederdrückenden Netz des Nebels verwandelt. „Zerbrochen war der Schrei seines Herzens“ (J 199). Auch das Vogelbild, das Dädalus-Symbol, das wie ein Signal immer wieder aus dem Text aufleuchtet, verändert sich bis zum Schatten seiner selbst. „Was für Vögel waren es?“ heißt es wiederholt. Er hört ihre Schreie: „wie das Quicken von Mäusen hinter der Wandtäfelung, ein schriller Doppelton“, eine Dissonanz (J 204). Er beobachtet auch ihren Flug „und er fühlte, daß das Augurium, das er in den wirbelnden, dahinschießenden Vögeln, in dem bleichen Raum über sich gesucht hatte, aus seinem Herzen aufstieg wie ein Vogel von einem Turm“ (J 206). Sind es Schwalben, Tauben, Falken, Habichte, Möwen – oder Fledermäuse? Der Übergang des Vogelbildes zu dem der Fledermaus (dem „Typ ihrer Rasse und seiner eigenen“) wird klar beim Stephan im „Ulysses“, der, bezeichnend genug, in einem Turm haust und vom erträumten Höhenflug bereits ironisch spricht: „Sagenhafter Erfinder, der habichtgleiche Mann. Du fliegst. Wohin? Newhaven-Dieppe, Zwischendeckpassagier. Paris und zurück. Flügelschläger. Icarus. Pater, eilt. Meerbespritzt, gefallen, sich wälzend. Flügelschläger bist du. Flügelschlägerer“ (U 239).

Pseudobiedermann und König Jedermann Leopold Bloom mit der chamäleonartigen Seele (U 471), Stephans notwendige Ergänzung und sein negatives Gegengewicht, sinniert in dem „verbergenden Zwielicht“ (U 413) über die hin- und herflatternden

Fledermäuse nach, die ängstlich und vergeßlich sind und nichts erzählen. „Sie sind eine gemischte Brut, Vögel sind wie springende Mäuse“ (U 426). In der schillernden Mischung erscheint das umgekehrte Dädalus-Bild, Verbildlichung seines „pervertierte(n) Transzendentalismus“ (U 477): Die Fledermaus „hängt mit dem Kopf nach unten im Duft der Heiligkeit“ (U 425). Im Circe-Kapitel, „das die Walpurgisnacht und das Pandämonium von Ulysses ist“ (Curtius), wird die Umkehrung total. Sogar die Sprache steht Kopf (U 608). Mit seinem „Augurenstab“ (U 591), den er schon im „Jugendbildnis“ bei sich trug, zerschlägt Stephan schließlich „den Leuchter“, nachdem er seine Mutter wiederum zurückgewiesen hat. Bloom, der den besinnungslos geprügelten Stephan mit „Herr Dädalus“ anredet, bekommt keine Antwort. „Den Namen, wenn man ruft. Somnambule“ (U 613). Erst auf den Anruf „Stephan“ reagiert der Träger dieses Namens und stöhnend nennt er zum ersten Male das Wort „Vampir“ (U 613). Der Traum vom Höhenflug des Dädalus ist ausgeträumt.

Stephan Dädalus, der auszog, ein erhebendes Bild der Schönheit zu formen, hat das „Grundmotiv“ der „Häßlichkeit“ (St 10) fasziniert, festgehalten und niedergedrückt. Seine Seele hatte sich „von einer Sünde zur anderen mehr“ entfaltet (J 94), sich von Fall zu Fall befreit. Ihn beflügelte nicht Hoffnung, Flucht ist sein Motiv. Ihm fehlte der Wind unter den von Angst und Gewissensbissen gelähmten Flügeln, die zu schmieden er ohnehin nicht fähig war. Konnte er doch kein Feuer entfachen. Held Stephan, der Tat verabscheut, ist kein Held. Er rettete niemanden, auch nicht sich selbst.

Unbeantwortet bleibt auch die Frage „Wohin?“ (J 155). Stephan, dessen topographische Sehweise das räumliche Nebeneinander erfaßt, findet keine Erklärung für das Nacheinander, „die unentrinnbare Modalität des Hörbaren“ (U 45). Der Rhythmus der Schönheit verebbt und versandet. Die „Koinzidenz“ der Ereignisse, ein Joycescher Schlüsselbegriff und Strukturprinzip des „Ulysses“, stellt Querverbindungen her, doch wie durch ein Sieb fällt die Zeit hindurch. Stephan läßt den Strom der Zeit an sich vorbeifließen, bewegt sich allenfalls stromaufwärts (J 155, vgl. auch U 61), zurück zum Quell, nicht vorwärts. Der Leerlauf der ungestalteten, „natürlichen“ zyklischen Geschichte – „Das Jahr kommt wieder. Geschichte wiederholt sich“ (U 425) – ist der ALP-Traum<sup>16</sup>, aus dem Stephan nicht erwacht.

Zurück bleibt das Zeugnis des Dichters James Joyce. Er brach auf, ohne den Weg zu kennen. Seine Dichtung ist eine einzigartige Dokumentation dieses Aufbruchs. Jung nannte sie eine „Botschaft“, Curtius ein „Purgatorium“. Sie reißt Perspektiven von kosmischer Weite auf, legt ein ungeheures Netzwerk von Beziehungen frei, denen der universale Bezugspunkt fehlt. Joyce versuchte dem drohenden Absturz ins kalte Chaos dadurch entgegenzuwirken, daß er die wild wuchernden Linien seinem architektonischen Gestaltungswillen unterwarf. Das Ableiten in fratzenhafte Grotteske fing er durch versöhnliche menschliche Komik auf, da er, für den es als Alternative zur Scho-lastik nur den Skeptizismus gab, an eine universale Tragödie nicht glauben konnte.

<sup>16</sup> ALP-Initialen der Anna-Livia-Plurabelle, vgl. Kenner a.a.O. 285.

# UMSCHAU

## Zwischen Tradition und Revolte

### Kurze Filmfestspiele in Cannes

Im vergangenen Jahr blickte man in Cannes noch stolz auf eine zwanzigjährige Tradition des Filmfestivals – am 19. Mai 1968 wurden die 21. Filmfestspiele an der Croisette von rebellierenden Journalisten und Cineasten umgebracht. Eine Woche zuvor hatte das aufwendigste aller Filmfeste mit einer Huldigung an die Konvention begonnen: mit der technisch aufgeblasenen Monstrefassung des alten Hollywood-Films „Vom Winde verweht“ – nun haben die Wortführer einer neuen Generation von Filmfreunden und Filmemachern, Jean-Luc Godard, François Truffaut und Louis Malle, die Oberhand gewonnen.

Die heftigen Auseinandersetzungen um das Festival gingen aus Diskussionen um die Pariser Cinémathèque hervor, deren verdienter Leiter, Henri Langlois, im März vom französischen Kultusminister seines Postens enthoben worden war. Zwar hat sich die Affäre Cinémathèque inzwischen beruhigt, amtiert auch Monsieur Langlois längst wieder, doch ist der ganze Fall zum auslösenden Ereignis für eine Diskussion des gesamten französischen Filmklimas geworden. Die dirigistischen Produktionsbedingungen dieses Landes, die denen der Bundesrepublik keineswegs nachstehen, sind wahrhaftig Sprengstoff genug. Kein Wunder also, daß der Funke in Cannes gleich Feuer schlug, zumal die allgemeinen Unruhen in Frankreich in eklatantem Widerspruch zu Cannes' Vogel-Strauß-Politik standen. Journalisten und Techniker erklärten sich mit den Studenten und Streikenden solidarisch und riefen zum Boykott des Festivals auf. Kommt noch die Unzufriedenheit hinzu, die, außer in Kreisen arrivierter Produzenten und Schaulustiger, seit Jahren über den snobistischen Rahmen dieses Festivals herrscht.

Der aufgestaute, längst vorher vergeblich schon diszipliniert vorgebrachte Unmut entlud sich mit zum Teil rigoroser Heftigkeit. Die Festivalleitung reagierte hilflos. Die Ereignisse wuchsen ihr über den Kopf: Regisseure zogen ihre Filme vom Wettbewerb zurück, vier Jury-Mitglieder erklärten ihren Rücktritt. Direktor Favre le Bret ließ sich erst reichlich spät sehen; für die rund 3000 ausländischen Gäste, die oft nicht einmal begriffen, was hier vor sich ging, tat zunächst weder er noch die Unifrance etwas. Kurz bevor in ganz Frankreich der Verkehr lahmgelegt war, Post und Banken schlossen und vorsichtige Autofahrer ihren Wagen volltankten, hingen an den Eingangstüren zum Festivalpalais Schilder „Le Festival est clos“.

Nicht nur das 21. Festival in Cannes wurde auf diese Weise vorzeitig beendet, sondern die ganze Festival-Idee hat damit einen heftigen Schlag versetzt bekommen. Lange schon wurden System und Stil der großen Filmfestivals angezweifelt und kritisiert. In Cannes hat die Opposition zum ersten Mal gesiegt – begünstigt durch die akute politische Lage in Frankreich. Es ist ein verdienter Sieg, denn die Fragwürdigkeiten der Auswahlmodalitäten, der Jury-Entscheidungen und auch der ganzen hochgestochenen Präsentation der Filme liegt seit Jahren deutlich zutage. Bedauerlich ist nur, daß auch die Rebellen von Cannes kein neues Konzept entwickelt haben, das nun Gegenstand der Diskussion sein könnte. Der Möglichkeiten sind mehrere: 1. die Festivals von den Preisgerichten zu befreien und die Auswahl der Filme den einzelnen Ländern zu überlassen, 2. die Auswahl ganz in eigene Regie der Festivals zu übernehmen, ohne an irgendeinen Abnahmewang gebunden zu sein, 3. die Festivals in Informa-

tions- und Verkaufsschauen umzuwandeln, bei denen dann auch die Produzenten selbst über die Beteiligung ihrer Filme entscheiden. In welche Richtung auch immer die persönlichen Neigungen gehen mögen, jedenfalls sollte nach dem Fall von Cannes allen interessierten Kreisen klar sein, daß eine Reform der Filmfestivals dringend erforderlich ist.

Das qualitative Ergebnis der einen Cannes-Woche, die noch stattgefunden hat, ist verschwindend gering. Das offizielle Wettbewerbsprogramm wartete vorwiegend mit Filmen auf, die dem modischen Magazinstil der Lelouch-Ära entsprechen. In Filmen wie „Charlie Bubbles“, „Joanna“ und „Here we go around the Mulberry Bush“ spielen dekorative Äußerlichkeiten und genormte Lebensgewohnheiten eine größere Rolle als das angestrebte ironisch-kritische Befassen mit dem Verhalten der Jugend in der Gesellschaft. Keiner der Filme kommt über – zum Teil ganz witzig arrangierte – Klischeevorstellungen und bunte Konsumgüterwerbung hinaus.

Da ist Italiens Beitrag, „Grazie Zia“, entschieden ernster zu nehmen. Auch dies ein Film über jugendliches Verhalten; aber welcher Unterschied zu dem modisch-affektierten Getue der englischen Beiträge! Der Regisseur Salvatore Samperi ist erst 24 Jahre alt und hatte zuvor noch nie einen Film gedreht. Gleich sein erster filmischer Versuch erweist außergewöhnliche Begabung. Im Gefolge Bellocchios und Bertoluccis beschreibt er die Opposition der jungen Generation gegen die etablierte Gesellschaft in Italien. Protagonist des Films ist Alvisè, der Sohn eines Großindustriellen, der simuliert, seine Beine seien gelähmt, und der sich dadurch schon äußerlich von dem neureich-perfekten Klima seiner Umgebung abzusetzen versucht. Während einer Reise der Eltern kommt er zu seiner Tante Lea, die er in immer stärkere Abhängigkeit von seinen Launen zwingt. Das erotische Doppelspiel, das er mit ihr treibt, endet in einem Akt der Selbsterstörung, bei der sich Alvisè der Tante als Werkzeug bedient. In der scheinbaren Euthanasie, zu der er sie zwingt, vollendet sich die Mißachtung des Großbürgertums, zu dem auch Lea ge-

hört. Samperis Film erscheint wie eine Weiterführung von „I pugni in tasca“ und „Prima della rivoluzione“ in die äußerste Konsequenz. Während Bellocchio in seinem Film die innere Morbidität des Bürgertums beschreibt und Bernardo Bertolucci seinen aufbegehrenden Helden in der Resignation im unwilligen Arrangement mit der Gesellschaft entläßt, gibt es für Samperis Alvisè nur die totale Zerstörung seines eigenen Ichs, in der er seine Tante als Opfer seines Hasses mit hineinreißt. Samperis Film ist auch in der Machart mit zwingender Konsequenz auf diesen Schluß hin gebaut. Ein entnervend gleichförmiges Lied akzentuiert als Zirkulus die diabolische Aktivität des Neffen, die sich von den kindlich-gefährlichen Spielereien mit dem Rollstuhl über ein die Realität imitierendes Vietnam-Spiel bis zu der Identifikation Alvisès mit dem italienischen Comic-Strip-Helden Diabolik steigert. Aus dem jungen Italien ist „Grazie Zia“ einer der wichtigsten Filme. Es hieße seine Intentionen gründlich mißverstehen, wollte man ihm die Verwendung des Euthanasie-Motivs als propagandistische Spekulation vorwerfen.

Neben Samperis Erstlingswerk gab es im offiziellen Programm nur noch ein Drittel Film, das Beachtung verdient. Es ist Federico Fellinis Beitrag zu dem Drei-Episoden-Film „Histoires extraordinaires“. Drei Novellen von Edgar Allan Poe fanden sich in diesem Film zusammen, außer von Fellini bearbeitet von Roger Vadim und Louis Malle. Vadim hat es längst aufgegeben, nach dem Geist der Vorlage zu fragen; er inszeniert sich selbst und seine jeweilige Frau, in diesem Falle Jane Fonda. Dekorativ-geschmackloser Schwulst in optisch degoutanter Zubereitung ist die Folge („Metzengerstein“). In Ansätzen der Inszenierung schon gelungener ist die Episode von Louis Malle („William Wilson“), das Doppelgängermotiv jedoch etwas zu plakativ aufbereitend und in Selbstzitate verliebt. Den phantastischen Charakter einer Poe-Erzählung trifft, obwohl am weitesten von der Vorlage entfernt, am ehesten Federico Fellini („Il ne faut jamais parier sa tête avec le diable“). Fellinis Entwurf einer klerikalen Filmpro-

duktion, die einen exaltierten englischen Schauspieler nach Rom kommen läßt, damit er dort die Hauptrolle in dem ersten katholischen Western spiele, ist abermals von erstaunlicher Scharfsichtigkeit. Aus der kontroversen Bezugnahme zwischen Traumfabrik und Kirche läßt sich eine geistreiche Kritik am nachkonziliaren Überschwang klerikaler Kreise entnehmen, die in dem Eifer, zeitgemäß zu sein, den Glauben auf kurioseste Weise prostituieren. Der Schauspieler mit Anti-Affekt ist ausersehen, den christlichen Erlösungsgedanken in den Western zu tragen. Es soll eine Art Dreyer und Pasolini werden, vermischt mit einem Schuß John Ford. Das Paradox der Konzeption spiegelt sich in der hektischen Betriebsamkeit der aufs Neue beschworenen „8 1/2“-Atmosphäre. Der Schauspieler rast mit einem Maserati, seinem Honorar, durch die Straßen, hinter der Vision eines Kindes, eines Engels her, der der Teufel sein könnte und der ihn mit einem roten Ball in eine Baustelle lockt. Figuren und Symbole sind größtenteils aus früheren Fellini-Filmen bekannt, und über der faszinierenden Arrangierung einer modernen phantastischen Geschichte kann nicht übersehen werden, daß der mit einer Haßliebe zur katholischen Kirche belastete Fellini im Grunde immer wieder dasselbe Thema variiert.

Außerhalb des Festivalpalais gab es in den Kinos der Rue d'Antibes zahlreiche Filme zu

sehen, aus denen sich – im Gegensatz zu früheren Jahren – aber kaum interessante Überblicke gewinnen ließen. In dem ganz auf kommerzielle Verwertbarkeit ausgerichteten „Marché du film“ ließ nur die ziemlich lückenlose Vorführung der neuen skandinavischen Produktion die gewünschte Information zu. Dabei wurde offenkundig, daß die Anzahl der nur auf die Kasse spekulierenden Filme immer größer wird. Besonderes Interesse erregte natürlich auch in Cannes die Vorführung der Originalfassungen von Vilgot Sjömans „Ich bin neugierig – gelb“ und „Ich bin neugierig – blau“. Auch der zweite, in Deutschland noch unbekannt Teil des Films erwies sich als ein unkompetentes Konglomerat aus schlecht verarbeiteten Interviews und wenig ästhetischem Sex. Die Voyeure kommen nicht auf ihre Kosten (es bleibt bei einer völlig unerotischen Kopulationsszene), und wer Information über politisches Bewußtsein und Verhalten in Schweden erwartet, sieht sich Äußerungen von geringer Verbindlichkeit gegenüber, die weder durch lückenhaftes statistisches Material noch durch die selbstgefällige Präsentation an Wert gewinnen. Den Ankündigungen war zu entnehmen, daß Bo Widerberg, der Regisseur von „Das Rabenviertel“ und „Elvira Madigan“, momentan der wichtigste unter den schwedischen Regisseuren, mit einem neuen Film über ein sozial-kritisches Thema beginnen wird. *Franz Everschor*

## Alkohol im Straßenverkehr

### Überlegungen zur geplanten Einführung der 0,8-Promille-Grenze

Auf den Straßen der Bundesrepublik starben im vergangenen Jahr 17 500 Menschen. Die Zahl der „nur“ Verletzten, von denen viele nicht mehr arbeitsfähig werden, geht in die Hunderttausende. Bei den Unfällen mit Todesfolge ist in mehr als einem Viertel (28,3 %) Alkoholeinfluß nachgewiesen worden. Tatsächlich dürfte Alkohol aber bei jedem zweiten dieser Unfälle eine Rolle gespielt haben. Denn oft unterbleibt eine Blutprobe, entweder weil sie der Zustand des Verletzten nicht

zuläßt oder weil nach dem Unfallereignis auffallende Zeichen von Alkoholgenuß nicht mehr zu beobachten sind.

Verkehrsunfälle unter Alkoholeinfluß beschäftigen seit einigen Jahren Ärzte und Juristen in zunehmendem Maß, obwohl Presse und Fernsehen immer wieder warnend auf die hohe Unfallgefährdung durch Alkohol hingewiesen haben. Aber offensichtlich sieht sich der einzelne Kraftfahrer bei Alkoholkonsum überhaupt nicht in eine Entscheidungssitua-

tion gestellt, in der er zwischen Auto und Alkohol zu wählen hätte. Und selbst wenn Alkoholgenuß zum Unfall geführt hat, bleibt das sittliche Bewußtsein meist unberührt davon. Die Alternative „Auto oder Alkohol“ scheint als ethische Verpflichtung bisher nur selten erkannt zu werden.

Nach dem geltenden Strafrecht macht sich derjenige eines Vergehens schuldig, der im Verkehr ein Fahrzeug führt, obwohl er infolge des Genusses alkoholischer Getränke oder anderer berauschender Mittel nicht in der Lage ist, das Fahrzeug *sicher* zu führen (§ 316 StGB). Da der Gesetzgeber aber keinen bestimmten Wert für die Höhe des Blutalkohols genannt hatte, ging die Rechtsprechung ursprünglich davon aus, daß Fahruntüchtigkeit grundsätzlich bei mindestens 1,5 Promille vorliegen müsse. Seit Dezember 1966 hält der Bundesgerichtshof diese „absolute“ Fahruntüchtigkeit schon bei einem Grenzwert von 1,3 Promille erwiesen. Nach der jetzt von der Bundesregierung geplanten Gesetzesänderung soll in Zukunft jedem Kraftfahrer, bei dem ein Blutalkoholgehalt von mindestens 0,8 Promille festgestellt wird, eine Buße bis tausend Mark und Führerscheinenzug bis zu vier Wochen drohen.

Bedeutung und Wirkung des absoluten Grenzwerts von 1,3 Promille Blutalkohol mag ein nicht ungewöhnlicher Unfall veranschaulichen. An einem Sonntagnachmittag stieß das von Herrn K. gesteuerte Auto, in dem seine Frau und seine Tochter mitfuhren, auf einer Kreuzung mit einem anderen Wagen zusammen, der von Frau S. gesteuert wurde und auf der Schnellstraße vorfahrtsberechtigt war. Frau S. starb noch an der Unfallstelle, das Kind K. trotz einer sofortigen Notoperation im Krankenhaus am Abend. Frau K. erlitt vielfache Schnittverletzungen im Gesicht und verlor das rechte Auge, auf dem linken blieb eine starke Beeinträchtigung der Sehkraft zurück. Herr K. wurde dagegen nur relativ leicht verletzt. Zu seiner Entlastung gab Herr K. an, daß er das Vorfahrtschild nicht gesehen und den anderen Wagen zu spät erkannt hätte, weil er durch die Sonne geblendet gewesen wäre. Alkohol hätte er

nur mäßig getrunken gehabt: am Vormittag zwei Flaschen Bier und drei Schnäpse und zum Mittagessen eine Flasche Wein; danach hätte er fast zwei Stunden geschlafen. Es sei sein erster Unfall, obwohl er fast jeden Sonntag so viel Alkohol zu trinken pflege. Die Blutprobe ergab einen Alkoholgehalt von knapp 1,3 Promille.

Auf den gleichen Blutalkoholgehalt käme ein 70 kg schwerer Mann auch dann, wenn er erst zwei Stunden vor der Blutprobe entweder einen Liter Bier und drei 2 cl-Gläser Schnaps oder aber  $\frac{3}{4}$  Liter Wein trinken würde. Verglichen damit wird eine Alkoholkonzentration von 0,8 Promille schon nach einem Konsum von entweder einem Liter Bier oder einem halben Liter Wein oder sieben Gläsern Schnaps erreicht. Die Wirkung einer derartigen Alkoholmenge ist jedoch individuell verschieden. Sie wird aber nicht nur von Alkoholgewöhnung, Lebensalter, körperlicher Ausgangslage (Ermüdung!) und Gewicht bestimmt, sondern auch von Umweltfaktoren. So sind Dämmerung, Dunkelheit oder Blendung, Nebel, Regen oder Glatteis, starker Gegenverkehr, unübersichtliche Straßenführung oder schlechte Beschilderung von der individuellen Alkoholtoleranz natürlich unabhängig.

Wenn aber Verkehrssituation oder körperliche Beschaffenheit zusammen mit dem Alkoholeinfluß derart ungünstig sind, daß eine sichere Fahrzeugbeherrschung nicht mehr zu erwarten ist, kann auch schon unterhalb des absoluten Grenzwerts von 1,3 Promille eine Fahruntüchtigkeit vorliegen. Zur Bestrafung einer solchen „relativen“ Fahruntüchtigkeit verlangt die Rechtsprechung allerdings eine konkrete Beweisführung, die aber nur durch Anwendung komplizierter Untersuchungsmethoden (Elektroenzephalogramm, Nystagmographie, Schriftänderungstest) gelingen kann. Deswegen wird heute bei der Vielzahl der Unfälle eine „relative“ Fahruntüchtigkeit meist unbestraft bleiben, obwohl der Bundesgerichtshof seit 1953 davon überzeugt ist, daß „in aller Regel“ schon bei einem Blutalkoholgehalt von 0,5 Promille die psychophysische Leistungsfähigkeit meßbar gestört ist, und

daß Fahruntüchtigkeit *im Einzelfall* schon von diesem Wert an aufwärts vorliegen kann<sup>1</sup>.

Modellfahrversuche haben darüber hinaus ergeben, „daß irgendein Leistungsabfall stets auftrat, wenn im Blut Alkohol überhaupt nachweisbar war“<sup>2</sup>. Der Genuß von zwei Schnäpsen kann zwar das Reagieren beschleunigen, führt aber zu einer der Verkehrslage schlechter angepaßten Reaktion. Mit 1,0 Promille fahren schon 85 Prozent nachweisbar schlechter als die am schlechtesten fahrenden Nüchternen, obwohl sich in ihrem äußeren Verhalten meist noch keine offensichtlichen Trunkenheitszeichen finden.

Verglichen mit dem verringerten objektiven Leistungsvermögen ist das *subjektive Leistungsgefühl* auffallend gesteigert. Gehobene Stimmungslage, Selbstüberschätzung und eingeschränkte Kritikfähigkeit sind die schon früh auftretenden Veränderungen in der Persönlichkeitsstruktur. Zusammen mit der mangelnden Erkenntnis des Risikos verleiten sie zu sorglosem und unbesonnenem Fahren. Der Verlust sittlicher Hemmungen zeigt sich schließlich in einem verminderten Verantwortungsbewußtsein. Daher ist es nicht so sehr die Beeinträchtigung der Sinnesleistungen und der Reaktionsfähigkeit, die für die Verkehrssicherheit eines Menschen entscheidend sind, sondern vielmehr die Schädigung der ethischen Persönlichkeit und des damit verbundenen „verkehrssozialen“ Verhaltens, worauf schon 1961 eine Denkschrift der Gesellschaft für gerichtliche Medizin hingewiesen hatte.

Grundsätzlich gibt es demnach keinen Promillewert, der sich in einer der heute möglichen Verkehrssituationen nicht doch so nachteilig auswirken könnte, daß eine Fahruntüchtigkeit die Folge wäre. In neueren Arbeiten haben Gerichtsmediziner die *Selbstgefährdung* des alkoholisierten Fahrers und seine Gefährlichkeit für andere untersucht. So hat Spann

bei 55 Prozent der tödlich verunglückten Autofahrer Alkohol im Blut festgestellt. Bei fast der Hälfte jener alkoholisierten Fahrer lag der Promillewert aber unter dem absoluten Grenzwert von 1,3. Ähnlich ermittelte auch Gerchow bei angetrunkenen Autofahrern, die durch Unfälle getötet worden waren, einen Durchschnittswert von „nur“ 1,0 Promille<sup>3</sup>.

Weit bedeutungsvoller als diese Selbstgefährdung des alkoholisierten Fahrers ist jedoch seine *Gefährlichkeit für andere* Verkehrsteilnehmer. Bezogen auf die Unfälle mit Getöteten und Verletzten ist die durch ihn verursachte Gefährdung bereits bei 0,5 Promille mehr als doppelt so hoch wie die durch einen nüchternen Fahrer; bei 0,8 Promille ist sie schon 4,4 mal höher; bei 1,2 Promille steigt sie aber auf das Zwölfwache (nach Untersuchungen des Bundesgesundheitsamts). Da aber gerade zwischen 0,8 und 1,2 Promille besonders unvorsichtig und kritiklos gefahren wird, sind dementsprechend „die Unfälle in diesem Bereich schwerer als vergleichsweise bei mehr als 2 Promille, wo man schon langsam fährt“ (Ponsold, S. 248).

Im Interesse der allgemeinen Verkehrssicherheit geht nun die geplante gesetzliche Regelung von der Annahme aus, daß durch Alkoholgenuß eine Steigerung der Verkehrsgefährdung *höchstens um das Dreifache* (gegenüber nüchternen Fahrern) zu verantworten sei. Das entspräche einer Blutalkoholkonzentration zwischen 0,6 und 0,7 Promille. Der vorgesehene Grenzwert soll aber bei 0,8 Promille liegen, so daß in ihm ein Sicherheitszuschlag von 0,15 Promille enthalten ist. Bei der Bestimmung des Blutalkohols, zu der jeweils drei Untersuchungen nach dem Widmark-Verfahren und zwei nach der ADH-Methode verlangt werden, kann nämlich unter Umständen eine Fehlerbreite bis zu 0,15 Promille auftreten.

Gestützt auf Erfahrungen in anderen Ländern hatte die Europäische Konferenz der Verkehrsminister schon am 14. 6. 1967 einen solchen Gefährdungsgrenzwert von 0,8 Pro-

<sup>1</sup> Zit. nach U. Heifer, Alkoholtoleranz, Verkehrssicherheit u. Gefährdungsgrenzwert, in: Dtsch. Ärzteblatt 49 (1967) 2665.

<sup>2</sup> A. Ponsold, Trunkenheit am Steuer, in: Lehrb. d. gerichtl. Medizin (Stuttgart 1967) 212.

<sup>3</sup> J. Gerchow, in: Nervenarzt 28 (1967) 192-199.

mille Blutalkohol empfohlen. In *Österreich* beispielsweise war nach Einführung dieses Grenzwerts im Jahr 1961 ein Rückgang der alkoholbedingten Verkehrsunfälle um 38 Prozent zu verzeichnen<sup>4</sup>. Während die Rechtsprechung in der *Schweiz* und in *England* ebenfalls diesen Wert zugrunde legt, ist in *Schweden* und *Norwegen* die 0,5-Promille-Grenze geltendes Recht.

Fluggesellschaften, sowie Bundesbahn und Bundespost haben ihren Piloten bzw. Fahrzeugführern jedoch ein *absolutes Alkoholverbot* während und z. T. auch vor der Dienstausübung auferlegt, weil durch die Gefährdung vieler Personen hier die Verantwortung besonders groß erscheint. Aus ethischer Sicht ist aber zu fragen, ob zur Verhütung einer bewußten oder fahrlässigen Gefährdung anderer die Anzahl der gefährdeten Personen von Bedeutung sein kann. Grundsätzlich ist diese Frage dann zu verneinen, wenn die Gefährdung ohne schwerwiegende andere Nachteile verhindert werden kann.

In diesem Sinne dürfte es nur in wenigen Fällen einen *entsprechend wichtigen Grund* geben, der es rechtfertigen würde, die Möglichkeit eines alkoholbedingten Verkehrsunfalls einzugehen. Eine solche Verkehrsgefährdung wäre beispielsweise nur dann entsprechend begründet, wenn ein Arzt nach Alkoholgenuß unvorhergesehen zu einem dringenden Krankenbesuch gerufen würde. Vorausgesetzt, daß kein Taxi zu erreichen ist, könnte bei nur mäßigem Alkoholkonsum dem Arzt nicht zugemutet werden, seine schlafende, tagsüber ebenfalls stark beanspruchte Ehefrau zum Chauffieren zu wecken. Er wäre dazu aber verpflichtet, wenn bei ihm eine deutlich verkehrgefährdende Leistungsminderung bestehen würde. Die Begleitumstände sind also der jeweiligen konkreten Situation entsprechend sorgfältig abzuwägen, wobei grundlegendes Kriterium *das Gemeinwohl* ist.

Dabei ist zu berücksichtigen, daß auch andere Faktoren die Verkehrssicherheit bedrohen. Schon die Anonymität im Straßenver-

kehr und der Geschwindigkeitsrausch am Steuer fördern ein egoistisches Verhalten, das sich über die Rechte anderer hinwegsetzt. Zusätzliche, oft nur kleine Alkoholmengen, die vor allem bei labilen Charakteren enthemmend auf psychische Kontrollfunktionen wirken, genügen dann bereits, um sich und andere Verkehrsteilnehmer in hohem Grad fahrlässig zu gefährden. Selbst wenn auf Grund des Alkoholgenusses eine Beurteilung der eigenen Leistungsfähigkeit nicht mehr möglich wäre, bliebe jedoch die (vorgängige) sittliche Verantwortlichkeit für eventuell eintretende Folgen *ungeschmälert*.

Aus der sittlichen *Verpflichtung*, sich zwischen Auto und Alkohol definitiv zu entscheiden, kann allerdings dem Gesetzgeber nicht die Pflicht auferlegt werden, für alle ange-trunkenen Verkehrsteilnehmer ein *absolutes* Fahrverbot auszusprechen. Denn seine Aufgabe ist nicht, alle denkbaren, statistisch aber nur selten eintretenden Gefahrenmomente zu reglementieren. Der Gesetzgeber kann und soll vielmehr nur signifikante und eindeutige Gefährdungen des Gemeinwohls durch gesetzliche Regelungen zu verhindern suchen. Eine Blutalkoholkonzentration von über 0,7 Promille bedeutet jedoch für die *Mehrzahl* der Motorrad- und Autofahrer eine Leistungsminderung, welche die allgemeine Verkehrssicherheit *wesentlich* gefährdet. „Ist aber bei 0,8 Promille die große Mehrheit der Kraftfahrer verkehrgefährdend, so ist der kleinen Minderheit (um der Sicherheit der Gesamtheit willen) zumutbar, sich mit 0,8 Promille *nicht* ans Steuer zu setzen“ (Ponsold, S. 249).

Hauptziel sollte aber auch dann die Erzielung eines verantwortungsbewußten und situationsgerechten Verhaltens der Verkehrsteilnehmer sein. Bei der geplanten Einführung des 0,8-Promille-Werts scheint der Gesetzgeber von diesem mehr erzieherischen Gesichtspunkt geleitet zu werden. Denn die Überschreitung jenes Gefährdungs-Grenzwerts soll nicht als kriminelles Unrecht mit Freiheitsstrafe und Eintrag ins Strafregister geahndet, sondern als *Verstoß gegen das Ordnungsrecht* mit einer Buße belegt werden.

Wilfried Ruff SJ

<sup>4</sup> K. u. H. J. Wagner, in: Sucht u. Mißbrauch, hrsg. v. F. Laubenthal (Stuttgart 1964) 406.

## Ansätze der Kommunikationsforschung in Deutschland

## Ein Literaturbericht

Die Kommunikationsforschung konnte in Deutschland noch nicht die Position erringen, die sie in den angelsächsischen Ländern, vor allem in den USA und, mit Einschränkungen, auch in Frankreich hält. Die deutschen Publikationen sind überdies dem nicht professionell Interessierten meistens schwer zugänglich; im Überangebot des Buchmarktes werden sie kaum bemerkt. Von den großen Tageszeitungen bringt nur die Neue Zürcher Zeitung regelmäßig zusammenfassende Besprechungen; ansonsten ist der Bürger für seine Information auf den Zufall verwiesen. Darum ist man für jede Konzentrierung der einschlägigen Literatur, wie sie z. B. in den Reihen „Kunst und Kommunikation“ (Westdeutscher Verlag) oder „Neue Beiträge zur Film- und Fernsehforschung“ (Reinhardt Verlag) geschieht, dankbar. Unter diesen Voraussetzungen kann die vom Hans-Bredow-Institut für Rundfunk und Fernsehen an der Universität Hamburg seit 1966 herausgegebene Reihe „Studien zur Massenkommunikation“ nur begrüßt werden. Eine vorläufige Ausrichtung der Reihe zeichnet sich bereits ab; die ersten vier Bändchen befassen sich mit dem Komplex des Fernsehens.

Den Auftakt bildet eine Bibliographie<sup>1</sup>; sie umfaßt rund 1860 Titel in „deutscher und englischer Sprache, die sich mit den soziologischen, psychologischen, politischen, historischen, pädagogischen, publizistischen und rechtlichen Aspekten von Rundfunk und Fernsehen beschäftigen“ (7). Vierhundert der aufgeführten Publikationen sind Dissertationen. Die ersten 80 Nummern enthalten selbständige Bibliographien zum Thema. Ein zweiter Teil (Nr. 0081–1827) bringt selbständige Schriften und Sammelwerke, während ein dritter Teil mit ungefähr 30 Nummern

Jahr- und Handbücher verzeichnet. Sieben, unter verschiedenen Aspekten gefertigte Register erleichtern den Umgang mit dem Buch.

Ohne Zweifel stellt das Erscheinen dieser Bibliographie für den deutschen Sprachraum ein wichtiges Datum dar; bietet sie doch umfassende Hilfe für den Studenten der Massenkommunikation. Der Verfasser verdient den Dank und die Anerkennung aller, die die Früchte seiner mühsamen Sammelarbeit nun einheimsen können. Daneben bleiben Wünsche, die bei einer Neuauflage Berücksichtigung verdienten. So sollte der Benutzer über das Datum des Redaktionsschlusses (1966?) unterrichtet werden; er würde vor falschen Erwartungen bewahrt. Trotz des im Vorwort vermerkten Auswahlcharakters wäre es gut, die Auswahlkriterien zu präzisieren. Sonst vermutet der Leser Unvollständigkeit, Inkonsistenz oder Willkür, wenn er sachlich dazugehörige Publikationen von Autoren wie Skornia, Hilliard, Roe, Smythe, Löffler vermißt. Einige Autoren fehlen in der Tat unmotiviert (L. Dexter, D. White, N. Minow, M. McLuhan etc.); von anderen (u. a. Head, Nafziger-White) sind nicht die neuesten Auflagen verzeichnet.

Band 2 der Reihe<sup>2</sup> untersucht das erste Fernsehprogramm mittels Aussagenanalyse. Diese, von ihren Pionieren H. Lasswell und B. Berelson „Content Analysis“ genannte Technik der Kommunikationsforschung wird von Uwe Magnus nicht mit A. Silbermann als „Systematische Inhaltsanalyse“ (R. König, K. Scheuch) verdeutscht, sondern mit Gerhard Maletzke als „Aussagenanalyse“, da „nicht nur der Inhalt, sondern auch die Form von Aussagen analysiert werden“ (10). Nachdem Magnus in aller Kürze das von Maletzke entwickelte Vier-Faktoren-Schema der Massen-

<sup>1</sup> Volker Spiess, Bibliographie zu Rundfunk und Fernsehen. Hamburg: Verl. Hans-Bredow-Institut (1966). 206 S. Kart. 16,-.

<sup>2</sup> Uwe Magnus, Aussagenanalyse. Eine Untersuchung des 1. Fernsehprogramms. Hamburg 1966. 48 S.

kommunikation skizziert hat, wendet er sich der Methode der Analyse der Aussage (des zweiten Feldfaktors) zu. Beginnend bei der Ausgangshypothese wird die Begrifflichkeit dieser Forschungsmethode erläutert, wobei sich Magnus an Berelsons 1952 erschienene zusammenfassende Darstellung der „Content Analysis“ anschließt.

Anlaß der Untersuchung war die „Absicht, das gesamte Gemeinschaftsprogramm der ARD in seinen wesentlichsten Eigenschaften und Merkmalen zu untersuchen“ (21). Der Beobachtungszeitraum erstreckte sich vom 11. 10. – 7. 11. 1965. Als Zeiteinheit wurden Sendungen (332) und Sendezeiten nach Minuten (10822) gewählt. In die Beobachtungswahl (Sample) einbezogen waren alle Sendungen überregionaler Art. Die zu kodierenden Kategorien waren in die Rubriken Funktion, Inhalt, Aktualität, Form, Niveau, Periodizität, Kritik zusammengefaßt.

Daß die Ergebnisse so allgemein formulierter Hypothesen und Kategorien recht allgemein ausfallen würden, war dem Autor klar (46). Präzisere Fragestellung und Kategorisierung wird relevantere Ergebnisse zutage fördern. Darin sind wir mit dem Autor einig. Bedenklich, und die bisherige Arbeit nicht ergiebig machend erscheint uns die vage Kategorisierung. Bei den meisten Kategorien ist beim besten Willen nicht auszumachen, ob sie sich gegenseitig ausschließen, da sie niemals sauber definiert werden. Damit sind Gültigkeit und Zuverlässigkeit in Frage gestellt, und die gebotenen Ergebnisse können nur mit Vorbehalten entgegengenommen werden. Ebenfalls bedenklich scheint uns die kritiklose Anlehnung an Berelson, ohne Hinweis darauf, daß die neuere Forschung (Cartwright, Osgood, de Sola-Pool, K. Krippendorff) einige sehr ernste Fragen an dessen Definition der Content-Analysis als „Technik für die objektive, systematische, quantitative Beschreibung von offenbaren Kommunikationsgehalten“ (Berelson 18) zu richten hat. Keine Entschuldigung gibt es dafür, daß dieser, wissenschaftlichen Anspruch erhebenden Publikation keine Bibliographie und keine Register beigelegt sind.

Nummer 4 der Reihe<sup>3</sup> beschäftigt sich mit einer Analyse der Dritten Fernsehprogramme. Die Studie umfaßt neben einem allgemein einführenden Teil in die dritten Programme eine Dokumentation, bei der die verantwortlichen Leiter (Bayerischer Rundfunk, Hessischer Rundfunk, Norddeutscher Rundfunk, Radio Bremen, Sender Freies Berlin, Westdeutscher Rundfunk) ihre Vorstellungen von den von ihnen veranstalteten Programmen entwickeln (25–52). Daran schließt sich eine Analyse der Programme und ein abschließender Vergleich mit den ARD-Gemeinschaftsprogrammen.

Die Beobachtungszeit erstreckt sich in diesem Fall über volle drei Sendewochen im Januar 1966. Das Sample umfaßte alle Sendungen der dritten Programme ab 19 Uhr. Insgesamt wurden 10 833 Minuten beobachtet und ausgewertet. Die Autoren geben zu (59), daß ihr Sample problematisch ist, da eine Station (Westdeutscher Rundfunk) erst Versuchssendungen ausstrahlte.

Da sich die Analyse ausdrücklich an Magnus und Berelson anschließt (55), gelten hinsichtlich der mitgeteilten Ergebnisse dieselben Vorbehalte, die oben bereits angemeldet wurden. Es sei hinzugefügt, daß man bei Analysen dieser Art gerne einen Hinweis auf die Codierungsmethode und den Einsatz der Coder erhalten würde. Die Nützlichkeit und die unbedingte Notwendigkeit solcher Pilotstudien sollen jedoch durch diese Bedenken keineswegs in Frage gestellt werden.

Der aus Unkenntnis der Fakten resultierenden allgemeinen Verwirrung über die Wirkungen des Fernsehens sucht Heft 3 der Reihe zu steuern<sup>4</sup>. Wer sich die Lektüre von Joseph T. Klappers oder Hilde Himmelweits ausführlichen Studien nicht leisten kann und wem G. Maletzkes Sichtung der bis 1963 erschienenen Wirkungsstudien zu allgemein ist, der greife nach Hallorans Überblick über die

<sup>3</sup> Dieter Ross, Die Dritten Fernsehprogramme. Dokumentation und Analyse. Hamburg 1967. 98 S.

<sup>4</sup> James D. Halloran, Wirkungen des Fernsehens. Hamburg 1966. 79 S. Kart. 10,–.

Wirkungen des Fernsehens vor allem auf die Kinder. Um sich nicht zu weit in die unübersichtlichen Gefilde der Wirkungen von Werbung, Propaganda und Schulfernsehen zu verlieren, werden diese Gebiete von der Betrachtung ausgeschlossen.

Halloran ist Optimist und glaubt, daß wir „weit mehr über die Massenkommunikation und ihre Wirkungen wissen, als allgemein anerkannt wird“ (13). Dann geht er die einzelnen Gebiete durch und referiert die empirisch erarbeiteten Befunde: Wirkungen des Fernsehens auf die Wertvorstellungen, den Gebrauch anderer Medien, das Freizeitverhalten, die Sozialisation in Familie und Gesellschaft, auf Flucht- und Aggressionstendenzen, Geschmacksbildung etc. Auf den letzten Seiten seines Überblicks wendet sich Halloran mehr der Komplexität des Phänomens Wirkung zu und weist auf die theoretischen Ansätze hin, welche die Wirkungsproblematik in das Insgesamt der in sozialen Systemen stattfindenden Prozesse hineingenommen sehen möchten. Logischerweise schließt sich daran eine äußerst gedrängte Diskussion der umfassenderen Pro-

blematik der Massenkultur an, die Halloran sine ira et studio betreibt und in der er seine Position mit dem Wunsch nach präziser Definition der auf beiden Seiten gebrauchten Begriffe umreißt.

Ein weiteres Kapitel beschreibt die Aktivität des US-Komitees zur Erforschung des Problemkreises Fernsehen und Kinder und gibt einen Bericht über die 1963 stattgefundene Tagung amerikanischer und englischer Fachleute. In einem abschließenden Teil erfährt der Leser von künftigen Forschungsnotwendigkeiten und -vorhaben. Die dort beschriebenen Pläne sind einem vom US-Television Bureau of Advertising herausgegebenen Sammelband entnommen. Leider enthält die deutsche Ausgabe keinen Hinweis auf das „Warum“ der Veränderung gegenüber der englischen Ausgabe (Leicester U. Press 1964), die durch das Weglassen einzelner Pläne geschah. Man wünscht, daß mehr Zusammenfassungen dieser Art (gerade für die bisher nicht berücksichtigten Gebiete der Werbung, Propaganda usw.) erscheinen möchten.

*Reinhold Iblacker SJ*

### Die Wissenschaft vom „Nackten Affen“

„Wenn Sie dieses Buch gelesen haben, werden Sie alles mit anderen Augen betrachten – Ihre Familie – Ihre Freunde – sich selbst.“ So verspricht auf roter Banderole der Verleger des „Nackten Affen“ von Desmond Morris seinen Lesern<sup>1</sup>.

Nimmt man das Werk in die Hand, um die ersten zögernden Schritte in Richtung jener umwälzenden Welt- und Menschheitschau zu tun, wird einem zunächst klargemacht, daß man – wenn auch mit dem Titel „homo sapiens“ versehen – „ein nackter Affe geblieben ist“ (12). Man „wäre ein weit weniger bekümmertes und weit mehr mit sich zufriedenes Lebewesen“, wenn man „dieser Tatsache nur erst einmal ins Auge sehen

wollte“ (12). Versucht man sich an das zu klammern, was man von edlen Vorfahren oder versunkenen Kulturen gehört hat, wird einem versichert, es handle sich um „untypische“ und „erfolglose Kulturen“, die „bizarr“, „seltsam“, „unheimlich“ seien, um „Seitenarme des Entwicklungsstromes“, um „kulturelle Sackgassen“ (13). Mit anderen Worten: es lohne sich nicht, von der Völkerkunde ein klärendes Wort zu erwarten.

Ähnlich böse sieht es mit der Tiefenpsychologie aus: sie hat es mit „untypischen Angehörigen der Art“ (14) zu tun, die, „wären sie heil und in Ordnung“, zum Erfahrungsschatz des Psychiaters nichts beigetragen hätten. Es bleibt kein Ausweg: allein die Gegenüberstellung tierischen Verhaltens mit dem „erfolgreicher Angehöriger“ (16) unserer Kultur bringt den Schlüssel zur Frage nach dem „nackten Affen“.

<sup>1</sup> Desmond Morris: Der nackte Affe. Aus dem Englischen von Fritz Bolle. München: Droemer Knauer 1968. 391 S. Lw. 20,-.

Es folgen Kapitel über die Herkunft des „nackten Affen“, über seine Geschlechtlichkeit, seine Fürsorge für die Kinder, sein Verhältnis zur Welt und zum Angehörigen derselben Art, seine Ernährung, seine Sorge um Gesundheit und seine Beziehungen zu Tieren. Dabei wechseln lange Exzerpte einschlägiger Literatur der Verhaltensforschung mit Beobachtungen des Autors, und man hat sich bald daran gewöhnt, statt „Erziehung“ das Wort „Aufzucht“, statt „Wissenschaft“ „Neugier“ zu finden. Skurriles wechselt mit Anekdoten und zunächst staunenswerten Vergleichen zwischen Tier und Mensch.

Doch bereits beim Lesen des Kapitels „Herkunft“ fragt man sich erstaunt, ob Ernst Haeckel mit dem Motto „Der Mensch stammt doch vom Affen ab“ fröhliche Urständ feiere. Morris ist natürlich gewitzigt genug, dies nie so ausdrücklich zu sagen. Immerhin hat er es verstanden, beim Leser jenes prickelnde Gefühl zu erzeugen, das etwa aufkäme, sollte man sich ganz unvermittelt als gleichberechtigtes Mitglied einer Menschenaffensippe vorfinden. Sind wir denn wirklich Großaffen, die bloß ihr Fell verloren, als sie begannen, wegen des schlechter werdenden Wetters raubend und schwitzend hinter dem Wild der Savanne herzulaufen? (z. B. 29, 31 ff., 72 f.) Diese Interpretation gehört schlicht in den Bereich wissenschaftlicher Mythologie. Mit ihr fällt jedoch der Bezugspunkt, von dem her Morris seinen „Nacktaffen“ konzipiert.

Der Vorfahre unserer Gattung „Homo“ hat nicht wie ein Menschenaffe ausgesehen. Unsere heutigen Menschenaffen sind Spezialisten, während der Mensch das *unspezialisierte Wesen* ist. Er ist gegründet auf sein Vermögen, Spezialeinrichtungen zum jeweiligen Gebrauch herzustellen. Ein spezialisiertes Wesen kann deshalb nicht Vorfahre des Menschen sein, weil sich die Evolution in ihren Spezialisierungen festlegt: sie sind Sackgasen. Man wird also in unseren Vorfahren weitgehend unspezialisierte Wesen zu sehen haben, die in kleiner Zahl zunehmend von ihrem immer stärker dominierenden Großhirn profitierten. Über sie ist wenig bekannt. Worüber man aber so wenig weiß, darüber

sollte man mit aller Vorsicht spekulieren. Sollte Morris beides vergessen haben, die Vorsicht und den deutlichen Ausweis seiner Arbeit als Spekulation?

Mit Sicherheit rollt er seine Vorstellung der Entwicklung auf: „Der Urwald-Menschenaffe, der ein bodenbewohnender Steppen-Menschenaffe wurde, aus dem ein Raubaffe entstand, der sich zum räuberisch lebenden Affen mit Revierbesitz fortentwickelt hat, ist nun ein Kulturaffe geworden“ (35). So komplexe Bereiche wie Familie, Sozialstruktur, Sprache, Krieg, Wissenschaft, Religion werden einfach durch die Mechanismen von Selektion und Mutation erklärt. Kein Wort, daß der mit Selbstbewußtsein über Werte reflektierende Mensch in recht eigenständiger Weise zu Verhaltensformen kommen kann, die nicht mehr *einfachhin* einen physischen Selektionsvorteil zu bieten brauchen. Damit ist den biologischen Entwicklungsmechanismen weitgehend der Antrieb genommen, und die im Buch gebrachte Interpretation wird in ihrer Ausschließlichkeit fragwürdig.

Wir suchen auch vergebens nach einem Mechanismus wie dem der „Selbstdomestikation“, dem wir aller Wahrscheinlichkeit nach unsere nackte Haut zu verdanken haben (durch die Erfindung künstlicher Kleidung). Statt dessen werden aufsehenerregende, aber recht unwahrscheinliche Theorien für den Werdegang des „nackten Affen“ gebracht. Noch schwerer wiegt, daß Morris die Unterschiede des großhirngesteuerten Homo sapiens von seinen äffischen Verwandten verwischt (12, 368 f.). Wenn er en passant setzt: „Denn jetzt gehen wir aus dem Bereich der Biologie über in den der Kultur“ (34), ist er sich offensichtlich über die Konsequenzen nicht im klaren. Das ist wissenschaftsmethodisch eine glatte *Grenzüberschreitung*.

Jede Wissenschaft hat durch ihre Methode den Umkreis ihrer Erkenntnismöglichkeiten ausschnitthaft eingeschränkt. Will ein Biologe als Biologe Stellung nehmen, so muß er sich beschränken auf im Experiment gesicherte Sachverhalte; also z. B. auf reproduzierbare Verhaltensbeobachtungen. Versucht er, durch ideologische Übergriffe ein geschlossenes Welt-

bild zu errichten, dann kommen Ungereimtheiten wie Morris' Exkurs über die Religion als Ersatzfunktion des ausgefallenen Primaten-Paschas zustande (272–276). Morris als Biologe kann sich über Fragen, die mit seinen Methoden nicht erreichbar sind (besonders wenn sie Wertungen implizieren) nur als Privatmann äußern. Aussagen und Rezepte wie: „Trotz all unserer großen Fortschritte im Technischen sind wir noch immer und weitgehend ein einfaches biologisches Phänomen“ (368 f.), „soll der Frieden der Welt erhalten bleiben, so bietet sich als die beste Lösung eine umfassende Förderung der Empfängnisverhütung oder der Abtreibung an“ (269), verraten allzu schlichte Popularisierung. Morris empfiehlt für das Zusammenhalten eines Paares „den Austausch von Sexualhandlungen des Paares zu steigern und lohnender werden zu lassen“ (97). Wer solche popularisierenden Meinungsäußerungen mit naturwissenschaftlichen Ergebnissen vermischt, fälscht. Er unterschiebt Meinungen eine nicht vorhandene Autorität.

Nicht nur ärgerlich, sondern verwirrend ist dies, weil Morris einige Erwägungen verantwortlicher Wissenschaftler referiert, die sehr ernst genommen werden müßten. Neben der Behauptung, unsere Natur sei „im Grunde animalisch“ (371), findet sich eine Betrachtung über die Gefahren der Überbevölke-

rung: entfesselte Aggression könnte in Verbindung mit unseren Vernichtungswaffen zur Katastrophe werden (268, 263). Falsch wäre es, diese Probleme abzutun. Was die Biologie über den Menschen zu sagen hat, muß bei einer verantwortlichen Planung unserer Zukunft gehört und beachtet werden. Die *ethische* Wertung ist jedoch nicht Sache der Biologie. Ihre Methodik wäre überfordert.

Es hat seinen Sinn, wenn Naturwissenschaftler ihre – seltenen – „Stunden am Kamin“ dafür benutzen, über ihre jeweiligen Experimente hinaus Zusammenhänge des Lebens aufzudecken. Ich denke an Arbeiten wie Karl von Frischs „Du und das Leben“, Konrad Lorenz' „Das sogenannte Böse“ und Teilhard de Chardins „Der Mensch im Kosmos“. Wenn Natur- und Geisteswissenschaften in diesen Fragen aufeinander hören, wird am ehesten die Gefahr gebannt, daß die Biologie eine physische Überlebensmöglichkeit abseits menschlich-personaler Existenz ansteuert, oder daß die Ethik an einem Moralgebäude festhält, das tragisch außer acht läßt, wie stark die Geistigkeit des Menschen aus ihrer leiblichen Komponente lebt. Das dürfte im letzten wohl auch das Anliegen von Desmond Morris gewesen sein. Aber die Vermischung von wissenschaftlichem Anspruch und unreflektierter Meinung ist mehr gefährlich als erhellend.

Till Uwe Keil SJ

# BESPRECHUNGEN

## Ökumenische Theologie

VISSER'T HOOFT, Willem A.: *Ökumenischer Aufbruch*. Hauptschriften Bd. 1. 2. Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verl. 1967. 313 u. 341 S. Lw. je 28,-.

Willem A. Visser't Hooft gehört unter den noch Lebenden zu den ökumenischen Pionieren der ersten Stunde. Nach Studien in Holland und den USA wurde er 1924 Sekretär im Weltbund der Christlichen Vereine junger Männer. Seitdem lebt er in Genf, von wo aus er bei allen Entwicklungsphasen des späteren Weltrats der Kirchen mitwirkte, seit 1938 an der entscheidenden Stelle des Generalsekretärs. In diesen Jahren hat er zu allen wesentlichen Problemen der ökumenischen Arbeit Stellung genommen. Der größte Teil dieser Reden und Aufsätze ist in den beiden Bänden gesammelt.

Bei aller Variation im einzelnen befaßt er sich immer mit zwei Grundthemen: die theologische Bedeutung des Ökumenischen Rats der Kirchen (vorwiegend Bd. II) und die Aufgabe der Kirche in der Welt (Bd. I). Für Visser't Hooft ist der Weltkirchenrat kein Ziel, sondern nur Weg zum Ziel einer noch nicht verwirklichten größeren Einheit, Zeichen des Unterwegsseins der Kirchen. Doch zeigen die gesammelten Schriften nicht sosehr das Unvollendete, sondern eine bemerkenswerte Entwicklung im Verständnis und in der stufenweisen Verwirklichung der Einheit. Die wachsende Bedeutung der außereuropäischen Kirchen, das Zusammenrücken der Ost- und Westkirchen, schließlich der Dialog mit Rom, bei all dem spielte Visser't Hooft eine wesentliche Rolle, und wenn dies auch in seinen Reden nicht ausdrücklich gesagt wird, die Sammlung der Reden bezeugt es aufs deutlichste.

Der Fragenkreis nach der Stellung der Kirchen in der Welt stand für Visser't Hooft – nicht zuletzt auf Grund seiner Herkunft aus dem reformierten Raum – noch stärker im Vordergrund, als es in der ökumenischen Be-

wegung ohnedies der Fall war. Die Solidarität der Kirche mit der Menschheit sei „unbegrenzt“ (I 50). Der Weltkirchenrat habe nicht nur die innere Einheit der Kirche zu suchen, sondern müsse auch das „gemeinsame Wort“ finden, „das die Kirche der Welt über Frieden und Gerechtigkeit zu sagen hat“ (I 48). Das ist der Generalnenner der Aufsätze des ersten Bandes. Daneben finden sich Reden über „Bahnbrecher der Ökumene“ wie Söderblom, John R. Mott, George Bell und Dietrich Bonhoeffer, schließlich, als Anhang und vielleicht nicht ganz am Platz bei der übrigen Thematik, Vorträge über Königin Wilhelmina, John F. Kennedy und Rembrandt. Dankbar ist man für die Zusammenstellung der wichtigsten Daten der ökumenischen Bewegung am Schluß des zweiten Bandes. W. Seibel SJ

KLEIN, Laurentius: *Das Ringen um die Einheit*. Die ökumenische Bewegung der neueren Zeit. Trier: Paulinus-Verl. 1967. 224 S. Kart. 13,80.

Laurentius Klein, Abt der Abtei St. Mathias in Trier und seit langem in der ökumenischen Arbeit tätig, nennt seine neue Schrift „eine kurzgefaßte, allgemeinverständliche Information über die heutigen Einheitsbestrebungen der Christen“ (9). Er berichtet über den Weltkirchenrat, die Mitgliedskirchen des Weltkirchenrats, die Stellung der katholischen Kirche zur ökumenischen Bewegung, die zentralen Probleme des ökumenischen Gesprächs und schließlich die interkonfessionelle Lage in Deutschland. Obwohl die Literatur über diese Themen bald unübersehbar wird, fehlt bislang ein Überblick in dieser Kürze und Prägnanz. Das Buch ist als gute Einführung allen zu empfehlen, die sich nicht ex professo mit diesen Fragen befassen und deswegen auf größere Werke wie etwa P. Meinholds „Ökumenische Kirchenkunde“ oder K. Algermis-

sens „Konfessionskunde“ angewiesen sind. Mit Befriedigung erfährt man übrigens aus dem Literaturverzeichnis, daß die dringend notwendige Neubearbeitung des immer noch unersetzlichen Buchs von Algermissen endlich vorbereitet wird.

W. Seibel SJ

BROSSEDER, Johannes: *Ökumenische Theologie. Geschichte – Probleme*. München: Hueber 1967. 169 S. (Theologische Fragen heute. 10.) Kart. 5,80.

Der Begriff „Ökumenische Theologie“ wurde vor etwa zwanzig Jahren geprägt, um den eigenständigen Charakter der heutigen theologischen Beschäftigung mit ökumenischen Fragen gegenüber früheren Methoden hervorzuheben. Heute ist der Begriff überall im Gebrauch, jedoch nicht immer klar genug durchdacht. Eine Reihe von Theologen bemühten sich bereits um die Klärung. Brosseeder, Assistent am Institut für Ökumenische Theologie der Universität München, setzt diese Arbeiten voraus und lehnt sich an einen Teil ihrer Thesen an. Er verarbeitet vor allem ausgedehntes historisches Material und entwickelt auf dem Hintergrund der früheren Methoden der Kontroverstheologie (Teil I) eine gute, brauchbare Synthese der neueren Klärungsversuche (Teil II). Für die Bezeichnung der verschiedenen Epochen der konfessionellen Begegnung und Auseinandersetzung benutzt er das heute allgemein übliche Begriffsschema „Polemik“ (die er vielleicht doch zu negativ qualifiziert), „Irenik und Unionstheologie“ (in enger Anlehnung an Schüssler, wobei Georg Calixts Theorie der fundamentalen Glaubensartikel besonders ausführlich dargestellt wird), „Symbolik“ im Sinn Möhlers und „Konfessionskunde“. In Auseinandersetzung mit anderen Thesen bestimmt er sodann „Ökumenische Theologie“ mit Recht nicht als Sonderdisziplin neben anderen theologischen Fächern, sondern als „Dimension und Strukturelement aller Theologie“ (169), weil heute Theologie glaubhaft nur im Gespräch mit den Theologien aller Kirchen und Konfessionen getrieben werden kann.

W. Seibel SJ

*Internationale Ökumenische Bibliographie*. Bd. 1/2. 1962/63. Mainz: Matth.-Grünewald-Verl.; München: Kaiser 1967. XXVIII, 400 S. Kart. 68,-.

Die ökumenisch bedeutsame Literatur wurde bislang nur in den allgemeinen theologischen Bibliographien erfaßt, und zwar meist nicht unter dem Titel „Ökumene“, sondern innerhalb der einzelnen Fachdisziplinen, und war deswegen nur mit Mühe auffindbar. Vollständig waren diese Verzeichnisse in ökumenischer Hinsicht ohnedies nie. Diesem Mangel hilft die neue „Internationale Ökumenische Bibliographie“ gründlich ab. Von einem interkonfessionellen und internationalen Gremium herausgegeben und von einem evangelischen und katholischen Verlag betreut, sammelt das Werk in Jahresbänden alle Titel, die für die praktische und theologische ökumenische Arbeit von Bedeutung sind. Für die Gliederung des Materials gibt es zahlreiche Möglichkeiten. Die Herausgeber haben sich für ein Schema entschieden, das, wie jedes andere, seine Mängel hat, aber im ganzen ein befriedigendes Einteilungsprinzip liefert. Um der Brauchbarkeit dieser Bibliographie willen sollte die Redaktion bei der einmal getroffenen Wahl (I. Die Kirchen, II. Die theologischen Fragen) bleiben und nicht zu schnell (wie das Vorwort vermuten läßt) mit dem Gedanken möglicher Abänderungen spielen. Besonders dankbar ist der Benützer für die kurzen Inhaltsangaben, die vielen Titeln aus Zeitschriften bereits beigegeben sind und in Zukunft in noch größerer Zahl beigegeben werden sollen. Stichproben lassen vermuten, daß die Literatur vollständig und übersichtlich verzeichnet ist. Im ganzen ein unersetzbares Werk für jegliche ökumenische Arbeit. Zu hoffen bleibt, daß die Bibliographie bald den Anschluß an die Gegenwart findet. Die Herausgeber haben die Absicht, nach Aufarbeitung der Jahre seit 1964 „möglichst kurzfristig“ über das jeweils vergangene Jahr zu berichten. Nach der Erfahrung mit anderen Bibliographien darf man gespannt sein, was dieses „möglichst kurzfristig“ in diesem Fall bedeutet.

W. Seibel SJ

BRANDENBURG, Albert: *Aspekte des heutigen Protestantismus*. Mit einem Geleitwort von Lorenz Kardinal Jaeger. Aschaffenburg: Pattloch 1967. 123 S. (Der Christ in der Welt. XVI/3.) Hlw. 4,50.

Das Gesamtphänomen des Protestantismus zu erfassen, ist in überzeugender Weise nur wenigen gelungen, und auch diese mußten sich entweder auf einige Wesenszüge beschränken (wie Möhler oder van de Pol), oder sie fanden sich vor einer solchen Fülle von Positionen und Meinungen, daß der Überblick verlorengesehen drohte (wie man es an Schüttes jüngst erschienenem Buch „Protestantismus“ sieht). Angesichts dieser Erfahrungen steckt sich Brandenburg ein bescheideneres Ziel. Es geht ihm nur um „Aspekte“, um eine skizzenhafte Darstellung der wesentlichen Richtungen des heutigen Protestantismus am Beispiel der maßgebenden Theologen. Er nennt vier Aspekte: „Evangelische Theologie als Deutung des Wortes“ im Sinn der modernen „Kerygma-Theologie“, das Selbstverständnis des Protestantismus als Kirche (hier informiert er auch über Geschichte und jetzige Struktur der Evangelischen Kirche in Deutschland), das Selbstverständnis des Protestantismus in der Differenz zur katholischen Kirche, schließlich die Frage nach dem bleibenden Recht der Reformation.

Das Gewicht des Buchs liegt auf dem ersten Teil (57 von 120 Seiten). Mit Recht betont Brandenburg, daß im Mittelpunkt der theologischen Probleme von heute nicht mehr Karl Barth, sondern die existentielle Interpretation steht, die sich auch in ihren extremsten Vertretern auf Rudolf Bultmann beruft, dem „zweifelloso einflußreichsten Theologen der Gegenwart“ (15). Brandenburg kritisiert in Bultmanns Theologie das „Aktuelle“, den „Punktualismus“, in den extremen Positionen von Theologen wie Braun und Robinson den „krassen Existentialismus“ und die „Lehre von einer Mitmenschlichkeit, die kaum noch Raum läßt für einen personalen, transzendenten und überweltlichen Gott“ (57). Daß freilich „konstruktiv“ allein O. Cullmann in der Lage sei, „eine neue, eigene neutestamentlich begründete Position gegen Bultmanns Aktua-

lismus aufzubauen“ (71), leuchtet heute nicht mehr ein. Hier wären eher Theologen wie Pannenberg oder Moltmann zu nennen, die aber in Brandenburgs Buch erstaunlicherweise unerwähnt bleiben. W. Seibel SJ

SOLOWJEW, Wladimir: *Werke*. Bd. 6: Philosophie – Theologie – Mystik, Grundprobleme und Hauptgestalten. Freiburg: Wewel 1966. 708 S. Lw. 48,50.

Nachdem schon vor längerer Zeit die Bände 2, 3 und 7 der auf acht Bände berechneten Deutschen Gesamtausgabe erschienen waren, liegt nunmehr mit Band 6 eine besondere Kostbarkeit vor: die erstmalige Übersetzung der etwa 150 bedeutendsten philosophisch-theologischen Artikel Solowjews aus dem russischen Brockhaus-Jefron.

Solowjew war von 1891 bis zu seinem Tod (1900) als Redakteur für Philosophie an diesem Lexikon verpflichtet. Seine Mitarbeit beschränkte sich jedoch nicht darauf, das vorliegende deutsche Material nur zu übersetzen oder zu adaptieren; vielmehr wich er sowohl in der Auswahl wie in der Gestaltung der Artikel oft weit von der Vorlage ab. Damit wird aber diese Sammlung nicht nur zu einem Kompendium seines universalen Wissens, sondern zugleich zum Kriterium für die Schwerpunkte seines philosophisch - theologischen Weltbildes. Im einzelnen zeigt sich nicht nur die genaue Kenntnis der großen deutschen Philosophen (Kant: 53 S., Hegel: 30 S.) wie auch der vorangehenden mittelalterlichen Schulen (Hugo von St. Viktor, Duns Scotus, Wilhelm von Ockham usw.), sondern auch die keineswegs unkritische Vorliebe für die verschiedenen gnostisch-theosophischen Systeme (antike Gnosis, Kabbala, Swedenborg). Zeitlich gesehen reicht die Spanne seines Denkens von Plato (40 S.) über die griechischen Kirchenväter bis zu den geistigen Strömungen seines Jahrhunderts (westliches Europa: Comte (42 S.), de Maistre; Rußland: Danilewskij, Westler). Auffällig ist, daß philosophische Begriffe, auch solche, die Solowjew in seinem sonstigen Schaffen sehr am Herzen liegen, hier äußerst knapp dargestellt sind (vgl. Allein-

heit, das Böse, Wahrheit), wie auch, daß manche große Theologen seiner Zeit gar nicht genannt werden (so würde man in dem Art. „Wahrscheinlichkeit“ doch einen Hinweis auf Newmans „Grammar of Assent“ erwarten). Dafür sind scheinbar nebensächliche biographische Einzelheiten breit erzählt (vgl. die Berufungsvision Swedenborgs). Auf weitere Details kann hier nicht eingegangen werden. Das Gesagte zeigt jedoch, daß aus einer genauen Analyse der Artikel sicher ein wichtiges Interpretativ für die Deutung der Persönlichkeit Solowjews gewonnen werden könnte.

Zum Schluß sei noch hingewiesen auf die musterhafte, von L. Müller (nach dem Tod Wl. Szyłkarskijs [1960]: daher die Verzögerung)

besorgte Edition. Neben einem Nachwort, das das Entstehen der Artikel anhand von Briefen des Autors nachzeichnet, ist jeder einzelne Artikel durch eine Anmerkung kommentiert; weiterhin ist ein Verzeichnis aller, auch der in diesem Band der Einheitlichkeit bzw. der geringeren Bedeutung wegen nicht aufgenommenen Artikel beigegeben, wodurch die russische Gesamtausgabe an vielen Stellen korrigiert wird. Ein alphabetisches Namens- und Sachregister schließt den Band. Nach einer Mitteilung des Verlags ist von den noch ausstehenden vier Bänden Band 4 schon im Druck, während die Bände 5, 1, 8 bereits zum größten Teil übersetzt sind. So darf wohl mit ihrem Erscheinen in kürzeren Abständen gerechnet werden.

G. Podskalsky SJ

### Sozialwissenschaften

BRIEFS, GOETZ A.: *Gewerkschaftsprobleme in unserer Zeit*. Beiträge zur Standortbestimmung. Frankfurt: Knapp 1967. 235 S. Lw. 27,-.

Briefs ist international anerkannt als hervorragender Kenner des Gewerkschaftswesens. Obwohl seine Haltung mit den Jahren immer kritischer geworden ist, kann kein Zweifel daran bestehen, daß er auch heute noch ihr warmherziger Freund ist, ein Freund allerdings, der in aufrichtigem Wohlwollen sich ernste Sorge um ihr Wohlergehen, insbesondere um ihre künftige Entwicklung macht. Zu einem Teil kreist diese seine Sorge um ausgesprochen gewerkschaftliche Angelegenheiten, so in bezug auf die deutschen Gewerkschaften seit Beginn der 1950er Jahre namentlich um die gewerkschaftliche Beteiligung an der wirtschaftlichen Mitbestimmung in den Unternehmen. Immer mehr aber weitet sie sich aus zur Sorge um die Gesamtentwicklung der heutigen Menschheit in Gesellschaft und Staat. Im Grunde genommen ist es der von ihm in seinem 1966 erschienenen Buch behandelte „Laissez-faire-Pluralismus“ oder in anderer Briefsscher Formulierung das Zusammentreffen der 2. (verbandspluralistischen) Phase des

Liberalismus mit der 3. (pragmatischen) Phase der Demokratie, wovon er ganz erfüllt und wovon sein ganzes Denken beherrscht ist. So tritt der Nationalökonom in Briefs immer mehr in den Hintergrund, um dem Geschichtsphilosophen und bis zu einem nicht ganz geringen Grad dem Geschichtstheologen den ersten Platz zu überlassen. Zweifellos gehören gerade die Ausführungen über die heilsgeschichtlichen Hintergründe und den heute an die äußerste Grenze stoßenden Säkularisationsprozeß zu den Glanzstücken auch dieses Buches, wobei der Verf. sich in der Theologie nicht minder beschlagen erweist als in dem sozialkritischen Schrifttum der letzten 150 Jahre. Die geistsprühende und geschliffene Diktion trägt noch das Ihrige dazu bei, den Leser zu fesseln und in den Bann zu schlagen. – Noch so große Verehrung für den Autor kann aber nicht der Pflicht entheben, einige schwerwiegende Einwendungen anzubringen. Der Begriff oder besser das Wort „sozial“ löst bei Briefs allergische Reaktionen aus. Gewiß wird mit dem Wort mancher Unfug getrieben und es bleibt manchmal unklar, was genau damit gemeint ist; nichtsdestoweniger ist das Wort sehr wohl zur Verständigung

gung brauchbar, ja sogar unentbehrlich – auch in unserer deutschen Sprache, die durch den Unterschied, den sie zwischen „gesellschaftlich“ und „sozial“ macht, die Bedeutungsweite des letzteren eingrenzt. Die Antipathie gegen das „Soziale“, gegen das nach seiner Meinung „dominante Ethos des Sozialen“ (176), verleitet B. zum Ökonomismus oder bringt ihn mindestens gefährlich in dessen Nähe. Immer wieder finden sich Wendungen, die den Vorrang der Wirtschaft gegenüber sozialen Ansprüchen und deren Befriedigung betonen. Dazu ist zu sagen, daß ganz wesentliche „soziale“ Forderungen überhaupt keine Ansprüche an die Leistungskraft der Wirtschaft stellen, ihre Verwirklichung viel eher dazu angetan ist, den guten Fortgang der Wirtschaft zu sichern und ihre Leistungskraft zu steigern. Das gilt nicht nur von Verbesserungen der sozialen Organisation (vergleichbar der keine Investitionen erfordernden organisatorischen Rationalisierung im Betrieb und Unternehmen), sondern sogar von bedeutsamen (selbstverständlich nicht allen!) Maßnahmen der Verteilung. So stimmt denn auch weder die Behauptung, daß „Investitionen . . . nicht verteilbar“ seien, noch die dafür gegebene Begründung, „weil (sic!) sie nicht in die Verteilung eingehen“ (86); im Gegenteil liegt genau hier der Ansatzpunkt, um die Verteilung des Sozialprodukts, an der die traditionelle Lohnpolitik der Gewerkschaften sich vergeblich abmüht, wirksam zu berichtigen. – Widersprüchlich ist es, wenn Briefs die „Austauschgerechtigkeit“ als „Sache des Marktes“ bezeichnet (35), an späterer Stelle jedoch schreibt: „Daß der Wirtschaftsprozeß durch Selbstinteresse rechts und links Gerechtigkeit austeilt, ist so wenig wahr wie . . .“ (151). – Eine *contradictio in terminis* ist der „Generalstreik bei Montan und Eisen“ (112), mit dem die Gewerkschaften 1951 im Kampf um die Mitbestimmung gedroht haben sollen: entweder Generalstreik oder Streik in zwei einzelnen Wirtschaftszweigen; es stimmt aber auch nicht, daß die Drohung sich gegen die Regierung richtet und diese nachgegeben habe; vielmehr war der Regierungschef (Adenauer) von Anfang an entschlossen, das Ge-

setz durchzubringen; soweit eine unrechtmäßige Willensbeugung stattgefunden hat, wurde der Wille einer Mehrheit im Bundestag, nicht der Regierung, gebeugt. – Daß Briefs in mehreren Aufsätzen dieses Buches, deren einige schon früher veröffentlicht worden sind, seinen Kampf gegen die Mitbestimmung, genauer gegen die gewerkschaftliche Beteiligung an der Mitbestimmung, wieder aufnimmt, versteht sich von selbst. Soweit er aus der Beteiligung der Gewerkschaften an ihr erste Schwierigkeiten für die Gewerkschaften selbst erwartet, verdienen seine Ausführungen durchaus Beachtung; auch der entschiedenste Befürworter der Mitbestimmung verkennt nicht, daß Maß und Form der gewerkschaftlichen Beteiligung an ihr sorgfältig zu überlegen sind; das tut der Sache der Mitbestimmung keinen Abtrag, sondern kann ihr nur zustatten kommen.

O. v. Nell-Breuning SJ

OELINGER, Josef: *Wirtschaftliche Mitbestimmung*. Positionen und Argumente der innerkatholischen Diskussion. Köln: Bachem 1967. 76 S. Kart. 5,60.

Über das Mitbestimmungsrecht hat sich in der nachkonziliären Kirche in Deutschland wieder eine lebhaftere Diskussion entzündet. Während Pius XII. in mehreren Ansprachen das Recht der Arbeitnehmer, an den wirtschaftlichen Entscheidungen des Unternehmens teilzunehmen, mit großer Skepsis beurteilte, weil er darin die Rechte der Eigentümer der Produktionsmittel gefährdet sah, enthalten die Enzyklika „*Mater et Magistra*“ Papst Johannes XXIII. und die Konzilskonstitution „*Gaudium et Spes*“ über die Kirche in der Welt von heute mehrere Stellen, die als Befürwortung auch des wirtschaftlichen Mitbestimmungsrechtes ausgelegt werden können. Eine eindeutige Antwort im Namen der katholischen Soziallehre scheint damit in dieser Frage nicht mehr möglich zu sein.

Auch auf einer internen Tagung der Vertreter der katholischen Sozialwissenschaft des deutschen Raumes, die von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mön-

chengladbach vom 17.–19. Februar 1968 abgehalten wurde, gelang es nicht, zu einer einheitlichen Auffassung über die grundsätzliche ethische Bewertung der wirtschaftlichen Mitbestimmung zu gelangen, wenn auch manche Mißverständnisse ausgeräumt werden konnten.

J. Oelinger, Mitarbeiter bei der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle, hat in dieser Arbeit die verschiedenen Auffassungen, die im katholischen Raum zur Mitbestimmungsfrage vertreten wurden, zusammengefaßt in der Absicht, zu einer Abklärung beizutragen. Es sind über 50 Bücher und Zeitschriftenartikel, die dazu berücksichtigt werden mußten. Etwa die Hälfte des Bändchens ist einer eingehenden und sachkundigen Analyse der kirchlichen Dokumente gewidmet. Das Ergebnis dürfte allgemeine Zustimmung finden: Ein eindeutiger Autoritätsbeweis für oder gegen die in Deutschland diskutierte qualifizierte Mitbestimmung läßt sich nicht führen. Darum sollte nun auch der die Öffentlichkeit verwirrende Versuch, dieses Problem von der Wortexegese kirchlicher Dokumente her zu lösen und auf diese Weise die Freiheit der Sachdiskussion einzuengen, endgültig aufgegeben werden.

In der Darstellung der Argumente, die aus dem Verhältnis von Kapital und Arbeit für und wider die Mitbestimmung geführt werden, müht sich der Verf. peinlich um Unparteilichkeit. Nur an wenigen Stellen läßt er erkennen, welcher Auffassung er selber zuneigt, wenn er beispielsweise einmal in einer Fußnote von einer „tendenziellen Gleichläufigkeit von Bejahung der wirtschaftlichen Mitbestimmung und breiter, intensiver Auseinandersetzung mit der Eigentumswirklichkeit“ spricht (56). Eine „Zwischenbilanz“ zu ziehen erscheint ihm noch nicht möglich, weil die Systemvorstellungen, aus denen die Probleme behandelt werden, sich nicht in allen Fällen decken.

Das Büchlein gibt wohl den besten kurzen und zugleich umfassenden Überblick über den gegenwärtigen Stand der katholischen Mitbestimmungsdiskussion in Deutschland.

W. Kerber SJ

*Mitbestimmung und Wirtschaftspolitik.* Gewerkschaft, Wirtschaft, Gesellschaft. Köln: Bund-Verl. 1967. 359 S. (Beiträge zu wirtschaftlichen und sozialen Gegenwartsfragen. 2.) Lw. 36,20.

Von gewerkschaftlicher Seite geschieht außerordentlich viel, um dem öffentlichen Bewußtsein die Forderung nach Mitbestimmung, insbesondere nach Erstreckung der bisher nur im Montanbereich bestehenden qualifizierten Mitbestimmung auf die übrigen Wirtschaftsbereiche, immer wieder einzuhämmern. Leider jedoch tut die gewerkschaftliche Publizistik viel zu wenig, um die sachliche Diskussion der vielfältigen mit der wirtschaftlichen Mitbestimmung zusammenhängenden Probleme zu befruchten und zu vertiefen. Seit dem Werk von O. Kunze und A. Christmann „Wirtschaftliche Mitbestimmung im Meinungsstreit“ (2 Bände, Bund-Verlag Köln 1964; vgl. diese Zschr. 174 [1964] 309–311) haben die im Deutschen Gewerkschaftsbund zusammengeschlossenen Gewerkschaften zwar wissenschaftliche Untersuchungen anstellen lassen sowohl über die bisherige Bewährung der Mitbestimmung (die im Buchhandel erschienen sind) als auch über die mögliche oder wünschenswerte Weiterentwicklung (die bisher der Öffentlichkeit noch nicht zugänglich sind); sie selbst aber haben – wenn man von der im Anhang zu diesem Band wiederabgedruckten Denkschrift (s. unten) absieht – keine Beiträge zur wissenschaftlichen Vertiefung der Probleme herausgebracht. Auch der vorliegende Band, der „einen Beitrag zur wissenschaftlichen Diskussion“ nicht nur, wie die Herausgeber im Vorwort sagen, „leisten möchte“, sondern wirklich leistet, ist keine Verlautbarung des Bundesvorstands des DGB, kann aber doch bis zu einem gewissen Grad als gewerkschafts-„offiziös“ gelten, einmal, weil einer der Herausgeber und 4 von 15 Mitarbeitern (Leminsky, Christmann, Farthmann, Seidel) hauptberuflich in Diensten des DGB bzw. seines Wirtschaftswissenschaftlichen Instituts bzw. der mit den Gewerkschaften eng verbundenen Hans-Böckler-Gesellschaft stehen, zum andernmal, weil er sich als Band 2 einer Reihe vorstellt, als deren erster Band

die von den gleichen Herausgebern unter dem Titel „Gewerkschaft – Wirtschaft – Gesellschaft“ herausgebrachte und im gleichen gewerkschaftseigenen Verlag erschienene Festschrift zum 60. Geburtstag des DGB-Vorsitzenden Ludwig Rosenberg gezählt wird.

Der für diesen 2. Band gewählte Buchtitel deckt streng genommen nur den zweiten von dessen drei Teilen. Der erste Teil bringt Beiträge „zur gesellschaftspolitischen Grundlegung der Mitbestimmung“. Von den Beiträgen des 2. Teils „Wirtschaftspolitische Aspekte der Mitbestimmung“ verdient hervorgehoben zu werden derjenige von W. Krelle über „Mitbestimmung und marktwirtschaftliche Ordnung“ (119–133), der die neo- und ordo-liberalen Einwendungen wirkungsvoll ausräumt. Aus dem dritten Teil „Die Großunternehmung unter dem Einfluß der Mitbestimmung“ ragt hervor der Beitrag von K. Hax „Die Aufgaben des Aufsichtsrats der Aktiengesellschaft unter dem Einfluß der qualifizierten Mitbestimmung“ (195–213). Hax beherrscht nicht nur als führender Industrie-Betriebswirt die theoretischen Werkzeuge und Verfahrensweisen, sondern verfügt zugleich als „weitere“ Mitglied des Aufsichtsrats eines unserer bedeutendsten „mitbestimmten“ Unternehmen über umfassende Erfahrung und ist in seiner Person der überzeugende Beweis dafür, welche entscheidende Rolle die sogenannten „weiteren“ Mitglieder des Aufsichtsrats (§ 4, Abs. 2 Mitbestimmungsges.) zu spielen berufen sind und tatsächlich spielen. – Als Anhang ist dem Band die vom Bundesvorstand des DGB 1966 herausgegebene Denkschrift „Mitbestimmung – eine Forderung unserer Zeit“ beigegeben (289–359), die zwar das Niveau bloßer Propaganda überragt, nichtsdestoweniger aber kaum beanspruchen kann und wohl auch nicht beanspruchen will, als Bereicherung des wissenschaftlichen Schrifttums zu zählen.

O. v. Nell-Breuning SJ

*Das Unternehmen in der Rechtsordnung.* Festgabe für Heinrich Kronstein. Hrsg. K. BIEDENKOPF, H. COING, E. J. MESTMÄKER. Karlsruhe: C. F. Müller 1967. XII, 392 S.

Der durch diese Festschrift Geehrte ist Lehrstuhlinhaber gleichzeitig der Georgetown-University Washington und der J. W. Goethe-Universität Frankfurt; gleich vertraut mit den Rechtstatsachen wie mit den rechtlichen Normen ist er im deutschen wie im angelsächsischen Rechtsleben gleichermaßen zuhause. Kennzeichnend für sein Lebenswerk ist das Thema, das er zum Gegenstand seiner Frankfurter Antrittsvorlesung wählte: „Rechtsauslegung im wertgebundenen Recht“ (1957).

Den Herausgebern ist es in bemerkenswerter Weise gelungen, alle Beiträge der Festschrift um das im Titel zum Ausdruck kommende Gesamtthema zu zentrieren. Der erste Teil behandelt das Recht des Unternehmens selbst, nicht nur *de lege lata*, sondern ebenso *de lege ferenda*; der zweite Teil behandelt einschlägige Themen des Wirtschaftsrechts. Nicht nur den Destinatär dieser Festschrift, sondern auch deren Herausgeber darf man zu diesem wohl gelungenen und vom Verlag würdig ausgestatteten Werk beglückwünschen. – Wer weniger an Problemen des Wirtschafts- und speziell des Unternehmensrechts, wohl aber an der im besten Sinn kämpferischen Persönlichkeit Kronsteins interessiert ist, der lese seine „Briefe an einen jungen Deutschen“ (München: Beck 1967. 320 S. Lw. 16,80).

O. v. Nell-Breuning SJ

*Civitas.* Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung. Hrsg. vom Heinrich-Pesch-Haus, Mannheim. Bd. 6. Mannheim: Pesch-Haus-Verl. 1967. 288 S. Lw. 29,50.

Das Jahrbuch des Heinrich-Pesch-Hauses pflegt vorzugsweise eine sonst von der christlichen Gesellschaftslehre etwas vernachlässigte Sparte, nämlich den staatsphilosophischen, staatsrechtlichen und ganz allgemein den politischen Bereich; damit sichert es sich seine Daseinsberechtigung neben anderen verdienten Organen. – In diesem Band bietet J. B. Metz einen Beitrag „Friede und Gerechtigkeit“ mit dem Untertitel „Überlegungen zu einer ‚politischen Theologie‘“ (9–19). E. O. Czempiel schreibt über „Die Christen und die

auswärtige Politik“ (20–45); im Untertitel „Lehre vom gerechten Krieg oder Praxeologie des Friedens“ ist das „oder“ zu beklagen; solange den verantwortlichen Staatslenkern die Frage auf dem Gewissen brennt, was vorbeugend und/oder abwehrend gegen einen Überfall mit atomaren Waffen oder anderen Massenvernichtungsmitteln zu tun erlaubt sei, ebenso lang ist die Frage nach dem „gerechten (Abwehr-)Krieg“ leider noch keineswegs antiquiert. – Eine Zierde des Bandes ist der Beitrag von J. Listl, „Staat und Kirche in Deutschland. Vom Preußischen Allgemeinen Landrecht bis zum Bonner Grundgesetz“ (117–165); eingehend ist allerdings nur die Zeit bis 1933 behandelt; über die Rechtlosigkeit unter der Herrschaft des Unrechtsstaates 1933–1945 mag nicht viel zu sagen sein; dagegen verdiente die Entwicklung nach 1945

und namentlich der zwischen der Weimarer Reichsverfassung und dem Bonner Grundgesetz trotz Übernahme der Kirchenartikel der ersteren in das letzte bestehende wesentliche Unterschied vom Verfasser in einem der künftigen Bände ähnlich gründlich und durchsichtig behandelt zu werden wie hier die Zeit vor 1933. – Von den Buchbesprechungen sei vor allem H. Zwiefelhofer eingehende Würdigung des Handbuchs und Lexikons „Entwicklungspolitik“ (hrsg. von H. Besters und E. E. Boesch) unter dem Titel „Von der Entwicklungshilfe zur Entwicklungsstrategie“ (238–251) erwähnt. – Von ihren vier Mitgliedern hat die Schriftleitung inzwischen zwei verloren: Bernhard Vogel wurde Kultusminister in Rheinland-Pfalz, Heinrich Krauss Provinzial der Oberdeutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu. *O. v. Nell-Breuning SJ*

## ZU DIESEM HEFT

Die Fragen um Autorität und Demokratie in der Kirche, zu denen KARL RAHNER in diesem Heft Stellung nimmt, werden in den nächsten Heften noch eine Reihe weiterer Autoren unter verschiedenen Aspekten aufgreifen.

JOHANNES SCHASCHING ist Rektor am Collegium Germanicum in Rom und doziert Soziologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana.

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

FRÄNZI MAIERHÖFER ist Studienrätin in Würzburg.

FRANZ EVERSCHOR ist Redakteur in der Filmredaktion der ARD.

Winfried Kämpfer OSB  
Die Unruhe der Jugend

Mit unvermuteter Heftigkeit stürmt eine neue Generation herauf und macht die Erwachsenenwelt kopfscheu. Hieß es nicht bislang, unsere Jugend sei eine „skeptische Generation“ (Schelsky), eine „nicht engagierte Jugend“ (W. Jaide)? Klagte man nicht darüber, unsere Jugend sei unpolitisch und an gesellschaftlichen Problemen uninteressiert? Seit einem halben Jahr ist das offenbar anders. Eine Protest- und Demonstrationswelle nach der anderen beunruhigt die Großstädte der Welt in Ost und West. Die Jugend zeigt tausend Gesichter; sie ist immer schon ein schillerndes Phänomen gewesen; zur Zeit jedoch ist sie der etablierten Gesellschaft rätselhafter geworden als je zuvor.

Um so dringlicher wird die Frage: Wo liegen die Gründe und Hintergründe? Schließlich fallen Ereignisse dieser Art nicht wie Sternschnuppen vom Himmel. Für eine abgerundete Darstellung des Zustands unserer unruhig gewordenen Jugend fehlt die Distanz. Eine vorläufige, notwendig fragmentarische Analyse soll im folgenden versucht werden. Das Augenmerk ist dabei vor allem auf unsere Oberstufenschüler an den Gymnasien gerichtet; die Vorgänge und Tendenzen innerhalb der Studentenschaft können nur soweit tangiert werden, als sie relevant sind für die Situation der Schüler.

I.

*Zur Aktualität des Themas*

Organisierte Aktionen

Wir sehen uns zunächst einmal konfrontiert mit den *organisierten Aktionen*. Sie gehen von kleinen Schülergruppen aus, die von Fall zu Fall die Masse ihrer Mitschüler mitzureißen verstehen. Das *Aktionszentrum unabhängiger sozialistischer Schüler* (AUSS) verdient unsere besondere Beachtung, weil es zum ersten mit den modernsten Erkenntnissen über Theorie und Praxis subversiver und revolutionärer Methoden arbeitet. Beim AUSS ist zum zweiten der Zugriff auf unsere Schüler von außen, besonders vom SDS, greifbar und nachweisbar. Zum anderen können wir hier die *Tendenzen* in einprägsamen Formulierungen deutlich greifen. Die Thesen sind bis in Einzelheiten vom SDS übernommen.

Für uns besteht eine nicht geringe Schwierigkeit angesichts des Vokabulars, weil wir einer Art „Neusprache“ im Sinn Orwells begegnen. Der neue Sprachstil unserer studierenden Jugend ist keineswegs herzuleiten aus der „klassischen“ Sprache des Gymnasiums, sondern aus einer neuen „Vulgärsprache“, die aus der wissenschaftlichen Terminologie der Soziologie und Politologie entwickelt wurde.

Der aufmerksame Beobachter wird ferner feststellen, daß die vielfältigen Schüleraktionen, angefangen vom Inhalt der Flugblätter und der Form ihrer Verbreitung bis hin zu organisierten Schülerkrawallen auf den Straßen, nur selten als spontane Einzelvorkommnisse gelten können; sie sind vielmehr direkt oder indirekt inspiriert von der einheitlichen Sprachregelung, Taktik und strategischen Gesamtkonzeption einer kleinen, aber intelligenten, zugleich höchst aktiven Studentengruppe.

Wir erleben also nicht eine sporadische, partikuläre, sondern eine zunehmend *universelle Unruhe* der studierenden Jugend, nicht nur ein vorübergehend phasenbedingtes Aufmucken – das hat es schon immer gegeben –, sondern ein *gezieltes, habituelles Protestverhalten*.

### Unterschwellige Unzufriedenheit

Wenn auch die organisierten Aktionen der Schülerschaft naturgemäß unsere Zeit und Aufmerksamkeit zunächst in Anspruch nehmen, so sollten uns die unterschwellige *Unzufriedenheit und Aufsässigkeit* unserer Schüler noch stärker beunruhigen. Denn sie bilden den aufnahmebereiten Nährboden für organisierte Einwirkungen von außen, sie schaffen erst die Voraussetzungen für plötzliche Entladungen. Viele Schüler werden für uns undurchsichtiger, unberechenbarer; der Umgang mit ihnen wird komplizierter; wir erleben Überraschungen und Enttäuschungen. Immer mehr Schüler entgleiten unserem Einfluß und gehen auf Distanz.

Die Phänomene einer zunehmenden Labilität im gesamten *Lebensgefüge der Jugend*, die schon längst sichtbar wurden in vielen Einzelsymptomen, z. B. in den Umgangsformen, in der Begegnung der Geschlechter, in Musik, Tanz, Sprache und Kleidung, haben wir in der Regel aufmerksam registriert, aber doch nicht sehr ernst genommen. Ob wir diesen „Neustil“ der Schüler als *Formverfall* oder als *Formveränderung* anzusehen haben, mag jeder selbst entscheiden; aber wir werden übereinstimmen in der Feststellung: eine allgemeine Tendenz nach *Eigenständigkeit* und *Absonderung* ist deutlich greifbar. Unsere Schüler wollen sich immer weniger in die Welt der Erwachsenen einführen lassen, sondern den Übergang in die Gesellschaft *in eigener Regie* übernehmen<sup>1</sup>.

Dabei sind sie auf *Solidarität* angewiesen. Diese ist gewiß altersspezifisch und nichts Neues, aber die Solidarität der Jugend gewinnt an Bedeutung in dem Maß, je schwä-

<sup>1</sup> Friedrich H. Tenbruck, *Jugend und Gesellschaft* (Freiburg 1962) 49–92.

cher die ursprünglichen Intimgruppen, Familie und Erziehungsgemeinschaft, den Jugendlichen prägen. Mit der zunehmenden Unabhängigkeit und Verselbständigung gegenüber den Erwachsenen korrespondiert die Entwicklung, daß sich die heranwachsenden Schüler als „Gruppe“ erfahren, welche sich „neben die der Erwachsenen schiebt“<sup>2</sup>. Mit der Gesamtgesellschaft identifizieren sie sich immer weniger auf dem personalen Weg über Vater, Mutter oder Erzieher, sondern immer mehr indirekt, zugleich nur noch partiell, auf dem Weg über die eigene Gruppe, der sie sich primär und direkt zugehörig fühlen.

Aufsässigkeit und Radikalität, verbunden mit zunehmender Isolation und Emanzipation begegnen uns nicht nur als „Individualverhalten“ einzelner Schüler oder vorübergehender phasenbedingter pubertärer Gruppierungen, sondern als „Gruppenverhalten“ der „Schülerschaft“, und zwar in Analogie zum Gesetz der kommunizierenden Röhren.

### Wandel im Selbstverständnis der Schülermitverwaltung

Wir beobachten, wenn auch in unterschiedlichen Abstufungen, einen entsprechenden Wandel im Selbstverständnis der Schülermitverwaltung. Auch hier erleben wir den Vorgang eines gesteigerten Gruppenbewußtseins und der stärkeren Emanzipation. Die Vertreter der Schülermitverwaltung sehen die Schülerschaft als selbständige Gruppe und wollen sie schärfer abgegrenzt wissen gegenüber den Lehrern und dem Gesamtkörper der Schule; sie verstehen sich als Interessengruppe der Jugendlichen gegenüber den Erwachsenen.

Diese teilweise unbewußten Tendenzen haben in jüngster Zeit unsere Vertrauenslehrer in bester Absicht auffangen und ihnen eine wissenschaftliche Plattform geben wollen, indem sie neue soziologische Denkmodelle entwickelten. Neben Initiativen verschiedenster Art auf regionaler Ebene hat der bundesdeutsche *Arbeitskreis für Schülermitverantwortung* in Verbindung mit der Bundeszentrale für politische Bildung bei einer Tagung vom 13.–16. 12. 1967 in Bergisch-Gladbach eine Resolution an die Kultusminister der Länder gerichtet. Sie enthält sehr prägnant die neuen Tendenzen und sei daher im Auszug hier zitiert:

„Die Kultusminister der Länder werden aufgefordert, die bisherigen Bestimmungen über die Schülermitverwaltung (SMV) zu überprüfen und neu zu fassen. Die SMV muß von der bisherigen Scheinverantwortung zur Schülermitbestimmung entwickelt werden.

Die Schülervertretungen nehmen die Interessen der Schüler wahr und bedürfen dazu institutioneller Grundlagen, und zwar von den Klassen bis zur Landesebene. Im Mittelpunkt des Interesses der Schüler steht der Unterricht. Deshalb muß sich die Mitbestimmung auf Bereiche des Unterrichts, Lehrplangestaltung, Auswahl der Unterrichtsmittel, Unterrichtsmethode, Information, Notengebung, Leistungskontrolle beziehen.

<sup>2</sup> Tenbruck a.a.O. 92.

Konflikte in der Schule sind legitim und sollten offen ausgetragen werden. Dazu ist die Einrichtung paritätisch besetzter Schlichtungsausschüsse notwendig.

Aus soziologischer Sicht kann man die Schule nicht länger als Organismus im Sinne des reformpädagogischen Gemeinschaftsgedankens verstehen, sondern nur als Organisation zum Zweck der Erziehung und des Unterrichts. Deshalb kann die SMV nicht mehr in ihrer partnerschaftlich angelegten Rolle gesehen werden. Ihre primäre Funktion muß vielmehr die Interessenvertretung der Schüler sein, damit die Konflikte ausgetragen werden können, welche die Struktur der Schule impliziert. Diese Funktion der SMV ergibt sich aus dem Demokratisierungsprozeß der Gesellschaft.“<sup>3</sup>

Mögen diese immerhin gegenüber dem AUSS noch relativ maßvollen Tendenzen bei den meisten Schulsprechern zur Zeit noch kaum in Erscheinung treten, dennoch müssen wir uns mit den neuen Denkmodellen auseinandersetzen; wir müssen offen sein für eine gründliche Analyse.

## II.

### *Zur Analyse der Unruhe*

#### Die Verwissenschaftlichung unserer Welt verändert den Menschen

Wenn heute von Wissenschaften die Rede ist, denkt man immer ausschließlich an *anwendbare* Wissenschaft, an welt- und menschenverändernde Wissenschaft. Helmut Schelsky spricht in seiner Schrift „Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation“ von der universal gewordenen Technik, die längst hinausgewachsen ist über die Realtechnik im traditionellen Sinn und bis hin zur Humantechnik *alle* Wissenschaftsbereiche in Dienst genommen hat<sup>4</sup>. Die *umfassende Verwissenschaftlichung* unseres Daseins hat nach Schelsky eine neuartige Verhaltens- und Bewußtseinslage beim Menschen entstehen lassen. Schelsky beschreibt die Auswirkungen der angewandten Wissenschaft auf den Menschen:

„Heute werden nicht nur Naturrohstoffe neu geschaffen und verändert, sondern die universale Technik richtet sich längst auf eine Umkonstruktion und Neuformung des Menschen selbst in seinen leiblichen, seelischen und sozialen Bezügen; und diese künstliche Veränderung des Menschen erweist sich mehr und mehr als die eigentliche Voraussetzung des Fortschritts.“ „Der Mensch löst sich vom Naturzwang ab, um sich seinem eigenen Produktionszwang zu unterwerfen. Damit ist der Mensch sich selbst als soziales und als seelisches Wesen eine technisch-wissenschaftliche Aufgabe der Produktion geworden ... Der Mensch kann auf allen Lebensgebieten dieses neue Verhältnis zu sich selbst gar nicht mehr vermeiden.“

<sup>3</sup> Protokoll von Dr. Debus, S. 7 f.

<sup>4</sup> H. Schelsky, Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation (Köln, Opladen 1961) 10.

Besondere Beachtung verdient der Hinweis Schelskys: „Wir müssen jedoch den Gedanken fallen lassen, als folge die wissenschaftlich-technische Selbstschöpfung des Menschen und seiner neuen Welt einem ‚universalen Arbeitsplan‘, den vorauszudenken in unserer Macht stünde ... Es gibt kein menschliches Denken, das diesem Prozeß als Plan vorauslaufen könnte ... Die Lage führt vielmehr zu der paradoxen These, daß die *Mittel* die *Ziele* dieses Prozesses bestimmen.“

In diesen Prozeß wird nach Schelsky auch der *Staat* hineingezogen. „Der moderne Staat in allen seinen Wirkungsweisen ist längst eine Fusion mit der modernen Technik eingegangen und muß in seinem Wesen als universaler technischer Körper begriffen werden ... Das Ziel des Staates ist die höchste Wirksamkeit der in ihm verfügbaren technischen Mittel ... Der Staatsmann des ‚technischen Staates‘ kann den Staat nur noch als eine Organisation betrachten, die funktionieren muß, und zwar mit höchster Leistungsfähigkeit, mit einem Optimum an Ertrag, gemessen an dem, was an Kräften darin steckt. Ein solcher Staat ist immer weniger Ausdruck des Volkswillens oder Verkörperung einer weltanschaulichen Mission; sondern er steht unter dem *Sachzwang der technischen Mittel*.“

Angesichts dieser Entwicklung wird jeder die Frage auf der Zunge haben: „Wo bleibt da der *Mensch*?“ Schelsky antwortet: „Die wissenschaftliche Selbstschöpfung des Menschen in der Universalgesellschaft wie im einzelnen Staat muß *das Bedürfnis nach Bewahrung und Rettung des ‚ganzen Menschen‘* und seiner wissenschaftlich nicht faßbaren seelischen Tiefe unvermeidlich hervorrufen. In der Tat ist ja heute die Besinnung oder die Anrufung ‚des Menschen‘, der ‚im Mittelpunkt aller Dinge‘ stehen soll, universales Glaubensbekenntnis, überall zu hörender moralischer Appell gegenüber der modernen Zivilisation, so daß unsere Gegenwart erneut einen Mythos ‚Der Mensch‘ ausbilden muß ... Die wissenschaftlich-technische Behandlung des Menschen macht ihn einerseits zu einem abstrakten Objekt; andererseits“ – so betont Schelsky – „bin ich davon überzeugt, daß sich mit der technischen Zivilisation zugleich auch die Ideologie, daß der ‚ganze Mensch‘ weiterhin im ‚Mittelpunkt aller Dinge‘ zu stehen habe, als globale Überzeugung über die Erde verbreiten wird.“

Zum Schluß verweist Schelsky auf den tiefen Zwiespalt und die daraus resultierende Unruhe unserer Generation: „Der Mensch schaudert davor zurück, sich restlos in die selbstproduzierte Objektivität, in ein konstruiertes Menschsein zu transferieren; und dennoch arbeitet er unaufhörlich am Fortgang dieses Prozesses.“<sup>5</sup>

Herbert Marcuse greift in seinem Buch „Der eindimensionale Mensch“ den gleichen Tatbestand auf und weist darauf hin, daß der Mensch mit dieser Entwicklung „*zufrieden*“ sei, weil es ihm anscheinend gut geht, aber er sei nicht „*befriedigt*“. Er fühle sich, oft ohne es zu wissen, trotz allen Wohlstands und Fortschritts innerlich leer, unausgefüllt, unruhig. Hierin sieht Marcuse die tiefere Ursache für die Unruhe, die den heutigen Menschen erfaßt hat: Es ist die Sklaverei des eingeeengten, eindimensionalen, *nur auf Zwecke hingeorordneten menschlichen Daseins*. Als Ausweg aus dieser Sklaverei empfiehlt Marcuse den „*allseitigen Widerstand*“<sup>6</sup>.

Während noch traditionelle Vorstellungen und Bezüge wirksam sind, hat nach dem Gesetz der „*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*“ der geschilderte Prozeß den heutigen Menschen innerhalb einer Generationsfolge so sehr vor neue Situationen gestellt, wie es quantitativ und qualitativ wohl keiner früheren Generation zugemutet worden

<sup>5</sup> Schelsky a.a.O. 17 f., 24 f., 40 f.

<sup>6</sup> H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch* (Neuwied, Berlin 1967) 266 f.

ist. Der Soziologe von Friedeburg stellt dazu fest: „Die Dynamik der heutigen Entwicklung hat sich völlig vom biologischen Rhythmus der ursprünglichen Generationsfolge gelöst.“<sup>7</sup>

Ist es verwunderlich, wenn sich angesichts des angedeuteten Befunds die heutige Erwachsenenwelt bewußt oder unbewußt in einer Grundstimmung stärkster Unruhe befindet? Oft genug wird die tiefersitzende Unruhe nach außen nur sichtbar im Vorfeld der eigentlichen Wandlungen, bei Detailfragen: in vordergründigen gesellschaftlichen, politischen oder ideologischen Auseinandersetzungen. Man gerät in Alarmstimmung beim Sichtbarwerden von Einzelheiten, man versteht die Ursachen nicht und sucht Sündenböcke an der falschen Stelle. Hier sei nur zum Vergleich erinnert an die Resignation oder Aggressivität in der zeitgenössischen Literatur. Man denke auch an die tiefgreifende Unruhe in den beiden großen kirchlichen Konfessionen.

Wir dürfen also vorerst festhalten: Die Unruhe ist eine dominierende Grundstimmung der heutigen menschlichen Gesellschaft. Sie tritt verstärkt auf in hochzivilisierten Industriestaaten. In diesen Zusammenhang gehört Friedeburgs Feststellung: „Die Ausdrucksformen der Opposition bei der Jugend müssen als *Indikator* angesehen werden für den Grad der Stabilität oder Instabilität unserer Gesamtgesellschaft.“<sup>8</sup>

### Der indirekte Zugriff der Gesellschaft auf die Jugend

Während die Wandlungen und ihre Auswirkungen das Bewußtsein und Verhalten der Erwachsenen langsamer und abgeschwächer erreichen und verändern, wird die Jugend in diesen Prozeß unmittelbar hineingerissen: Die technisch organisierte Zivilisation ermöglicht den „*direkten Zugriff* der Gesellschaft auf die Jugend“ in einer Breite und Intensität, wie es früher nicht möglich war<sup>9</sup>. Die Massenkommunikationsmittel oder Konsumanreize sind für den totalen Zugriff auf die Jugend besonders typisch.

Die „Entgrenzung der Jugend aus den organischen Intimgruppen“ der Familie, Verwandtschaft, Freundschaft, aus den an einer Intimgruppe orientierten Erziehungsgemeinschaften und Schulen im bisherigen Verständnis, hat eine „totale Offenheit“ herbeigeführt. Die primären Intimgruppen regulierten in einem differenzierten organischen Prozeß stufenweise, phasengerecht, in unterschiedlichen Graden der Schonung und Abschirmung gegenüber der Außenwelt, zugleich in zumutbarer Belastung und Eigenständigkeit den Zugang zum Status der Erwachsenenwelt. Auch die äußerlich vielleicht noch intakten Familien oder die formal noch funktionierenden Bildungsinstitutionen werden heute durch die Organisationsmittel der modernen Gesellschaft unterwandert, geschwächt oder verändert. Darum ist der Jugendliche immer stärker

<sup>7</sup> Ludwig v. Friedeburg, *Jugend in der modernen Gesellschaft* (Köln, Berlin 1966) 11.

<sup>8</sup> Ebd. 15.      <sup>9</sup> Tenbruck a.a.O. 20.

eben diesen sekundären Organisationsformen ausgeliefert, die er als Hilfe ergreift für das Sich-zurecht-Finden in der modernen Wirklichkeit der Erwachsenen.

Dabei tritt an die Stelle eines wesentlich einheitlichen, koordinierten Hineinwachsens eine Form der Einführung in die Gesellschaft, welche die Jugend einer *Vielzahl konkurrierender Einflüsse* ausliefert. „Die Vielfalt der regelmäßig die Jugend angreifenden und die formenden Faktoren ist keineswegs ein einheitliches und zur einheitlichen Wirkung berechnetes Feld von Kräften, die gezielt in Kultur und Zivilisation einführen könnten<sup>10</sup>. Vermischt mit den noch immer irgendwie wirksamen klassischen Institutionen (Elternhaus, Kirche und Schule), schiebt sich heute eine unüberschaubare Mannigfaltigkeit gegensätzlicher Einflüsse an den Jugendlichen heran, deren Auswahl zufällig ist und bei deren Bewertung die Jugend weitgehend auf sich selbst verwiesen bleibt.

### Die Zerfaserung der jugendlichen Rollen

Angesichts dieses Vorgangs „*zerfasern sich die jugendlichen Rollen*“ notwendig in ein Nebeneinander „beliebig auswechselbarer Verhaltensmöglichkeiten“<sup>11</sup>. Theodor Wilhelm spricht von „Muß-“, „Kann-“ und „Soll-Rollen“<sup>12</sup>. Soweit unsere westliche Gesellschaft noch allgemein-verbindliche Normen anzubieten hat, wird die dabei erwartete „*Soll-Rolle*“ vom Jugendlichen auf Milieudruck hin zunehmend nur noch äußerlich mitgespielt, aber weitgehend nicht mehr ausgefüllt.

Daneben tritt der Anspruch der in der organisierten Zivilisation zu leistenden „*Muß-Rollen*“: Auch hier spielt man nebeneinander widersprüchliche Angebotsmuster gleichzeitig durch. Die Rolle des autofahrenden Verkehrsteilnehmers steht im Bewußtsein teilweise konkurrierend neben der Rolle des Schülers.

Theodor Wilhelm verdeutlicht das Gemeinte durch folgendes Beispiel: „Wir stoppen an der Autobahn und nehmen einen winkenden Herrn mit Bart und von hünenhaftem Wuchs an Bord. Nach einstündiger Fahrt und angeregtem Gespräch erlauben wir uns kurz vor der Trennung, nach seinem Beruf zu fragen. Die Antwort ‚Schüler‘ kommt ohne Zögern. Aber sie ist von jenem skeptischen Lächeln begleitet, das bedeutet: ‚Ist es nicht eine komische Welt?‘ In solchen Augenblicken fragt man sich, was Schule für diese junge Generation eigentlich noch bedeutet.“

Die Antwort Wilhelms: „Die Schule nimmt kaum Kenntnis vom durchgehenden Organisationscharakter der gegenwärtigen Gesellschaft, während die Heranwachsenden außerhalb der Schule auf Schritt und Tritt lernen, daß Organisation die einzige Weise ist, um die Welt . . . zu bestehen . . . Durch das Auseinanderklaffen der schulischen und gesellschaftlichen Maßstäbe und Ansprüche ist das Bewußtsein des jugend-

<sup>10</sup> Tenbruck a.a.O. 34.

<sup>11</sup> Ebd. 35.

<sup>12</sup> Th. Wilhelm, *Theorie der Schule* (Stuttgart 1967) 41.

lichen Schülers in eine Zerrung geraten. Kein *heutiger Schüler* der Mittel- und Oberstufe ist noch ausschließlich Träger der Schülerrolle.“<sup>13</sup>

Angesichts der Zerfaserung der Rollen muß die Schülerrolle „konturloser und vager“ werden; ihr Zukunftsaspekt muß verblassen gegenüber den Gegenwartsmöglichkeiten anderer Rollen, die dem Schüler unaufhörlich aufgedrängt werden<sup>14</sup>. So probieren sich die meisten Schüler gleichzeitig in weiteren „Kann-Rollen“, in Jugendklubs, Sportgruppen, kirchlichen oder politischen Verbänden. Dabei besitzen sie keine Maßstäbe, was wichtig, was wertvoll ist. Wir hatten einen Oberstufenschüler, der unter anderem zeitweise Klassensprecher, Mitglied des Schulchors, Leiter einer katholischen Jugendgruppe, Vertreter der Jugend im Pfarrausschuß, Mitorganisator der Ostermärsche, der Kampagne für Abrüstung und Anti-Vietnam-Demonstrationen war, Kontakte mit linksgerichteten internationalen Organisationen unterhielt und sich auch karitativ engagierte. Notgedrungen mußte er nicht nur schulisch total scheitern, sondern auch seine sämtlichen Engagements aufgeben. Auf Grund der geschilderten Zerfaserung der Rollen kommt es nicht mehr zum gewünschten und erwarteten Normalfall des „Ausfüllens“ oder der „Verinnerlichung der Rolle“, wie es Tenbruck formuliert<sup>15</sup>. Kirchliche Obere registrieren z. B. fassungslos, daß junge Vikare, die eben zum Priester geweiht, junge Ordensleute, die kurz zuvor ihre ewigen Gelübde abgelegt haben, ihren Beruf plötzlich aufgeben. Sie fühlen sich den Verhaltensmustern ihrer selbstgewählten Rolle nicht gewachsen. Welche Spannung, welche dynamische Unruhe dadurch bei vielen Jugendlichen entsteht, kann sich jeder ausmalen.

### Die Verzögerung des Personwerdens

Eigene Erfahrungen sowie die Beobachtungen der Soziologen und Psychologen belehren uns, daß die *Entwicklung der Person* „auf Schwierigkeiten und Verzögerungen stößt“, ja, daß sie vielfach „nur bedingt oder gar nicht gelingt“<sup>16</sup>. Der totale Zugriff einer offenen Gesellschaft auf die Jugend ohne Berücksichtigung der Phasen und Reifestufen, die Zerfaserung der jugendlichen Rollen, vorpubertäre oder pubertäre Fixierungen, die Identifizierung mit dem Gruppenverhalten wirken sich hier aus. Hinzu kommen weitere Faktoren: Pluralität und Nivellierung der Werte, Normen und Weltanschauungen, die Akzentuierung einer rein formalen Denkschulung und die einseitige Förderung des Intellekts, die Vernachlässigung des Erziehungsauftrags an vielen Gymnasien, verbunden mit der Tendenz, die höhere Schule nur noch als reine Unterrichtsveranstaltung zu betreiben, all diese sehr unterschiedlichen Faktoren zusammen hemmen, verzögern oder verhindern das Personwerden. Immer mehr Jugendliche suchen nicht länger mehr einen eigenen Standort, sondern „geben auf“, bevor sie den Status

<sup>13</sup> Wilhelm a.a.O. 36 f.

<sup>14</sup> Tenbruck a.a.O. 35 f.

<sup>15</sup> Ebd. 52.

<sup>16</sup> Tenbruck a.a.O. 48 f., 97.

der Person erreicht haben. Die Abwehrkräfte der *innengelenkten Person*, Selbständigkeit, Unverletzlichkeit, Freiheit, die normalerweise ein Gegengewicht bilden könnten gegen das *außengelenkte Verhalten*, kommen zu spät oder gar nicht mehr ins Spiel.

Die Hintergründe der Rebellion gegen „Herrschaft“ und „etablierte Macht“

Die meisten Jugendlichen haben durchaus ein Gespür dafür, daß sie überfordert und ausgeliefert sind. Während sie sich den Erwartungen und Angeboten der Leistungsgesellschaft *funktional* anpassen und hinsichtlich des angebotenen Instrumentariums erstaunliche *Elastizität* und *Assimilierungsfähigkeit* an den Tag legen, ist die *formale Anpassung* begleitet von *Unbefriedigtsein* und *Mißtrauen*. Im Unterbewußtsein wächst ein latentes Aufbegehren gegenüber der zunehmenden Vergesellschaftung und dem Zwangssystem einer durchrationalisierten Welt<sup>17</sup>. Gegen den „totalen Sachzwang der technischen Mittel“, wie Schelsky es formuliert, wehrt sich der Jugendliche innerlich. Dabei verstärkt sich die Abwehrreaktion bei den kritisch geschulten Schülern und Studenten im Gegensatz zu den gleichaltrigen Berufstätigen. Hier muß man das Protestverhalten der Gammler und Hippies einordnen. Man bäumt sich letztlich gegen eine „Herrschaft des totalen Leistungsanspruchs“ auf. Man ahnt, daß man nicht mehr Subjekt sein kann, sondern infolge der wissenschaftlich-technischen Behandlung zum Objekt geworden ist. Die von der Schule intendierte Entwicklung zum autonomen Individuum wird gerade vom intellektuell geschulten Jugendlichen immer noch angestrebt, aber man spürt, daß man sie nicht mehr durchhalten kann. So sieht sich der jugendliche Studierende mit zunehmender kritischer Beobachtungsfähigkeit angesichts des Zugriffs der Gesellschaft mehr durch Vorgegebenheiten als durch seine Freiheit bestimmt. Die Folgen sind Unbefriedigtsein, Ressentiments, Aggression, bis zur Destruktion. In einer Nummer der Hamburger Studentenzeitung „Auditorium“ aus dem Jahr 1967 las ich den Satz: „Es gibt nur eins: nicht mitmachen, negieren und zersetzen, *Destruktion auf Biegen und Brechen*.“

So schlägt man in jugendlicher Radikalität um sich, sucht *die* Autoritäten zu treffen, die man dingfest machen kann: die Lehrer, die Direktoren, die Professoren, die staatlichen Instanzen, jede etablierte Macht. Marcuses Aufruf zum allseitigen Widerstand wird von der studierenden Jugend aufgegriffen, ohne daß die tiefere Begründung Marcuses verstanden wird. Darum entspricht das AUSS mit seiner kombinierten Forderung: „Beseitigung der autoritären Strukturen in Schule, Gesellschaft, Staat und Ehe“ genau diesem unbewußten und zugleich hellwachen Aufbegehren gegenüber allen Personen und Institutionen, die „*Herrschaft*“ verkörpern, obwohl, nach Schelskys Darstellung, alle sogenannten Führungskräfte kaum noch in personellem Sinn „herrschen“, sondern nur auszuführen haben, was der Sachzwang erfordert.

<sup>17</sup> Wilhelm a.a.O. 16; Tenbruck a.a.O. 49.

Daß der Mensch mit Hilfe der universalen wissenschaftlichen Technik sich selbst zum Objekt seiner Konstruktion und „Verzweckung“ gemacht hat, daß also nicht mehr autoritäre Herrscher, sondern die „Herrschaft der Ratio“ von Marcuse angeprangert wird, wird der studierende Jugendliche gewiß noch nicht bis in die letzten Hintergründe durchschauen; aber er spürt die Bedrohung seines Menschseins.

### Die sexuelle Emanzipation der Jugend

Als Folge der Rollenzerfaserung, als Begleiterscheinung zur Verzögerung des Personwerdens, zugleich als Kompensation gegenüber der geheimen Angst vor der Herrschaft einer unerbittlichen Ratio, muß um so ungebändigter im jungen Menschen die dem Jugendlichen schon immer eigene *Lust am bewegenden Augenblickserlebnis* aufbrechen. Erhöhte *Vitalitätsbedürfnisse* werden wach. Als Folge der Sucht nach dem rauschhaften Auskosten momentaner Aufgipfelungen, verbunden mit der Angst vor dem Bewegungsleerlauf des normalen Arbeitslebens, müssen die Fähigkeiten zur Erlebnistiefe abstumpfen und die Gefühlskräfte ermatten, während das *Genußbedürfnis* erhalten bleibt<sup>18</sup>. Man möchte das Leben als eine „bloße Folge von bewegenden Ereignissen“<sup>19</sup> verbringen. Auf diesem Hintergrund werden die bekannten Erscheinungen verständlich, wie Beat, Hippies und LSD-Süchtigkeit. An dieser Stelle muß nochmals Marcuses direkter oder indirekter Einfluß auf die studierende Jugend beachtet werden.

Marcuse ist der Ansicht, daß der Weg der Ratio von Aristoteles bis Hegel ein verhängnisvoller Irrweg gewesen sei, bis hin zur totalen „Vernünftigung“ und „Verzweckung“ des Menschen heute. Dabei seien die „irrationalen und emotionalen Schichten“ (die der Libido, wie Freud sie nennt, oder der Triebe) unterdrückt oder abgelenkt worden. „Das Universum libidinöser Besetzung sei immer mehr begrenzt und reduziert“ worden; die „ursprüngliche Landschaft lustbetonter Erfahrung existiere nicht mehr“<sup>20</sup>. Das individuelle Bedürfnis nach Libido sei von der Herrschaft der Ratio in unzulässiger Weise in Verwaltung und Kontrolle genommen, zugleich in die Gesamtplanung der Verzweckung des Menschen eingezwängt worden.

Dahinter steht die Grundauffassung Marcuses, die menschlichen Grundbedürfnisse der Lust, Phantasie und Nahrung müßten an sich *ursprünglich befriedigt* werden, befreit vom Herrschaftsgesetz der Ratio, und nicht nur sekundär *befriedet* werden. Einen Zustand ursprünglicher Art, so meint Marcuse, habe es schon einmal gegeben, und zwar im Matriarchat in vorgeschichtlicher Zeit: Das Menschsein stand im Zeichen der „Lustbefriedigung“; das Prinzip des „Vaters“, „Herrschaft“ und „Leistung“, sei dem der „Mutter“ und der „Lust“ untergeordnet gewesen. Nicht Logos, Vernunft, Ordnung,

<sup>18</sup> Hubert Halbfas, *Jugend und Kirche* (Düsseldorf 1965) 65.

<sup>19</sup> Tenbruck a.a.O. 48.

<sup>20</sup> Marcuse a.a.O. 92 ff.

Geist und Kultur seien das Ursprüngliche, sondern Phantasie, Lust und Trieb im Sinn der Psychoanalyse Sigmund Freuds, auf den Marcuse sich mehrfach beruft.

Marcuses Aufruf zum allseitigen Widerstand gegen die totale Verzweckung mag einer immerhin beachtenswerten Gegenwartsdiagnose entsprechen; aber seine von Freud her abgeleitete Anthropologie ist schockierend einseitig: Das Eigentliche im Menschen sei die Lust, das Paradies auf Erden könne nur wiederkehren als Paradies der Lust<sup>21</sup>.

Von diesem „Baum der Erkenntnis“ pflücken unsere Studenten und Schüler, angefangen von den Kommunarden in Berlin bis hinunter zu den Sekundanern und Tertianerinnen an unseren Gymnasien, nur allzugern. Endlich ein Bereich, in welchem dem Freiheitsrausch keine Grenzen gesetzt zu sein scheinen! Jetzt begreifen wir erst, woher das AUSS seine Forderungen bezogen hat, wenn es den Abbau aller „sexuellen Herrschaftstabus“ fordert oder die Abschaffung des „Herrschaftsanspruchs der Lust für den Vater“ verlangt.

Angesichts der von Marcuse signalisierten und von der Jugend so begierig aufgegriffenen Ideologie der Lust muß hier eine notwendige Anmerkung angefügt werden: Der bekannten jugendlichen Sexualnot müssen die Pädagogen sich stellen und auf alle nur mögliche sachliche und personale Hilfe bedacht sein! Die Erzieher am Gymnasium dürfen nicht länger dezent über die existentielle Not der Jugend hinweggehen. *Wie* das im einzelnen zu geschehen hat, darüber zu sprechen, würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. *Daß* wir die sexuelle Not unserer Jugend nicht dem AUSS, Befragungsaktionen in Schülerzeitungen oder ähnlichen Instanzen ausliefern dürfen, sondern daß hier die Schule eine höchst aktuelle Aufgabe hat, sollte für jeden Verantwortlichen eine Gewissensfrage sein<sup>22</sup>.

### III.

#### *Konsequenzen für das Gymnasium*

##### Der Standort des Gymnasiums innerhalb und gegenüber der Gesellschaft

Im Spannungsfeld der gesellschaftlichen Kräfte ist nicht nur der einzelne Schüler, sondern auch das Gymnasium als Institution in eine Zerrung geraten. Die Pädagogen des Gymnasiums, von dem Wunsch beseelt, möglichst unbehindert arbeiten zu können, erfahren immer deutlicher, wie sehr ihre Arbeit dem Zugriff anti- und unpädagogischer Kräfte unserer Gesellschaft ausgesetzt ist. Immerhin hat sich das Gymnasium

<sup>21</sup> Marcuse a.a.O. 92–99; vgl. L. Pesch, Marcuses Vision von einem Garten der Lüste, in: Rheinischer Merkur 1969, Nr. 7.

<sup>22</sup> Vgl. Hanna-Renate Laurien, Sexualpädagogik – Phrase oder Aufgabe, in: Höhere Schule 1968, H. 3.

durch Weltkriege und Revolutionen, durch verschiedene, einander entgegengesetzte Staats- und Gesellschaftsformen, im revolutionären Wandel der Wissenschaft, der Technik und Wirtschaft bis heute in seinem inneren Gefüge und seiner pädagogischen Struktur im wesentlichen erhalten; für seine Freunde Grund genug, diese als bewährt zu rühmen, für seine Gegner Anlaß, um so erbitterter eine radikale Veränderung zu fordern<sup>23</sup>.

Das Gymnasium sieht sich ganz ähnlich wie der einzelne Jugendliche einer Vielzahl widerspruchsvoller Einflüsse ausgesetzt: Es gibt kaum eine gesellschaftliche Interessengruppe, die nicht mit sehr unterschiedlichen Forderungen an das Gymnasium aufgetreten ist. Im Zug der Vergesellschaftung droht dem Gymnasium zunehmend der Verlust seines inneren und äußeren Profils.

a) Viele fragen sich, ob sich das Gymnasium dem Sog der hochorganisierten Gesellschaft überhaupt noch entziehen kann und soll. Theodor Wilhelm bejaht denn auch in Anlehnung an von Hentig vorbehaltlos die Funktion der höheren Schule als *Institution der Gesellschaft*. Wir lesen bei ihm unter der bezeichnenden Überschrift „Die Schule im Regelkreis der Gesellschaft“, die Schule habe „eine stabilisierende, kontrollierende und regulierende Funktion innerhalb der Gesellschaft“ zu leisten. Wilhelm bemüht mit von Hentig das kybernetische Modell, den Regelkreis, als Vergleich: „Ein hochdifferenziertes Organisationssystem, wie es die moderne westliche Gesellschaft darstellt, bedarf nicht nur solcher Institutionen, die das Unberechenbare im Menschen eindämmen, sondern auch eines Steuerungsmechanismus, der dafür sorgt, daß die gesellschaftliche Apparatur möglichst weitgehend automatisch ‚läuft‘.“<sup>24</sup>

In der Fachsprache Schelskys könnte man den Vorgang der *gesellschaftlichen Ver-zweckung* des Gymnasiums auch in der folgenden Terminologie beschreiben: Im Gesamtprozeß einer permanenten wissenschaftlichen Neukonstruktion der Gesellschaft und des Menschen muß das Gymnasium als eine bedeutsame „Produktionsstätte der Humantechnik“ konzipiert werden; diese hat „die Veränderung, Beherrschung und Erzeugung des seelisch-geistigen Innenlebens des Menschen“ zum Ziel<sup>25</sup>. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die früher zitierte Feststellung Schelskys: Der Technik, also auch der Humantechnik, kann kein „vorausdenkbarer universeller Arbeitsplan“ zugrunde liegen; vielmehr bestimmen ausschließlich „die *Mittel* die Ziele des Produktionsprozesses“.

Wir mögen fasziniert sein von den erhellenden Einsichten der Soziologie, wir mögen beeindruckt sein von den Möglichkeiten und Erfordernissen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts; wenn sich jedoch der Auftrag des Gymnasiums seitens der Gesellschaft darin erschöpfen sollte, daß es den von der Gesellschaft benötigten, brauchbaren, entsprechend zu manipulierenden, intelligenten „homo sociologicus“ und „homo oeconomicus“ zu liefern hätte, so müßten sich die Gymnasiallehrer eigentlich den Ansatz

<sup>23</sup> Vgl. K. Wawrzinek, Das pädagogische Gefüge des Gymnasiums und sein organisatorischer Rahmen, in: Rundbrief des Gymnasiums der Benediktiner, Meschede 1966.

<sup>24</sup> Wilhelm a.a.O. 75 f.

<sup>25</sup> Schelsky a.a.O. 11.

(nicht die Folgerungen) Marcuses zu eigen machen und überlegen, was sie hindert, sich mit den jugendlichen Protestlern zu solidarisieren. Denn auch der studierende Jugendliche würde in einer solchen Schule gerade das nicht finden, was er insgeheim sucht. Zutreffend sagte Professor Stern in einer Rundfunksendung des NDR: „Manchmal sieht es so aus, als ob *wir* (Lehrer) *sie* (die studierenden Jugendlichen) besser verstehen müssen, als sie sich selber verstehen.“<sup>26</sup>

b) Wir wissen inzwischen um die zunehmende *Verflechtung von Schule und Gesellschaft*; wir wollen diese Realität weder leugnen noch zu verdrängen suchen. Wir sollten auch zugeben, daß die höhere Schule in der Vergangenheit in einer Art aristokratischer oder mönchischer Zurückhaltung gegenüber der Gesellschaft dachte und lehrte. Wir sind den heutigen Schülern von den verschiedenen Unterrichtsfächern her die notwendige, sachliche, differenzierte und „kritische *Information*“ über gesellschaftliche Bezüge schuldig<sup>27</sup>. Wir geben zu, daß der neuestens angeordnete Zusatz auf dem Zeugnisformular der Primaner „Sozialkunde“ vorerst noch mehr dem Wunschdenken der Schulverwaltung als der unterrichtlichen Wirklichkeit entsprechen dürfte.

c) Die Einwirkung der Gesellschaft auf das Gymnasium darf jedoch nicht zu einem *Einbahnverkehr* werden, sondern die Öffnung des Gymnasiums zur Gesellschaft hin sollte zu einem wechselseitigen Nehmen und Geben führen. Das Gymnasium muß daher, obwohl es nicht außerhalb der Gesellschaft existieren kann, doch in einer Polarität zur Gesellschaft stehen, und zwar nicht aus aristokratischem Hochmut, sondern aus der Mitverantwortung für eben diese Gesellschaft. Darum betont auch Wilhelm, die höhere Schule müsse notwendiges *Korrektiv der Gesellschaft* sein<sup>28</sup>. (Sein Vorschlag, *wie* das geschehen könnte, ist allerdings sehr blaß, denn er meint, die Begegnung des Heranwachsenden mit der geschichtlichen Kontinuität des Bewußtseins garantiere bereits ein solches Korrektiv der Gesellschaft.)

d) Vielleicht ist der Ansatz, dem wir bei Schelsky und Marcuse begegnet sind, *als Ausgangspunkt* geeigneter für die doppelte gymnasiale Bildungsaufgabe innerhalb der Gesellschaft: Einmal sind wir den Schülern klare *Informationen* über ihre gesellschaftliche Verflochtenheit schuldig; zum andern müssen wir durch kritische Reflexion dem Oberstufenschüler einsichtig machen, daß die soziologische Beschreibung des Menschen zwar äußerst notwendig und nützlich ist, aber eben doch nur einen *Teilaspekt des Menschseins* zu bieten vermag. Es muß dem Gymnasium gelingen, die studierende Jugend von der Zwangsvorstellung zu befreien, als sei Menschsein nur in der Rolle des homo sociologicus und des homo oeconomicus denkbar, beschreibbar und realisierbar. Wir treffen den geheimen und vielfach unter der Bewußtseinsschwelle liegenden Grund der in Unruhe geratenen Jugend, wenn wir glaubhaft darzustellen vermögen, daß menschliche Existenzweise nicht *nur* begrenzt ist auf die Möglichkeit, „Teilchen im Feld“ der gesellschaftlichen Kräfte zu sein.

<sup>26</sup> Sendereihe „Gedanken zur Zeit“, 4. 2. 1968.

<sup>27</sup> Gerhard Brede, Was gehört zur Demokratisierung der Schule? In: Höhere Schule 1968, H. 3.

<sup>28</sup> Wilhelm a.a.O. 78.

Das Gymnasium wird der Gesellschaft auf die Dauer nur dann den richtigen Dienst leisten und zugleich dem Jugendlichen die erwartete Hilfe gewähren können, wenn es die *menschliche Existenzweise* in ihrer *mehrdimensionalen Realisierung* aufzeigen kann: als den homo politicus, sociologicus, oeconomicus oder technicus, aber auch als den homo faber, ludens und studens, den homo amans und nicht zuletzt als den homo religiosus. Je nüchterner, sachlicher die Lehrer diese Möglichkeiten des Menschseins aufweisen, exemplifizieren und analysieren, um so glaubwürdiger wird das angenommen, was gemeint ist mit dem Wort vom „*ganzen Menschen*“.

e) Aber hat nicht Schelsky in Anlehnung an Jacques Ellul das Wort vom „ganzen Menschen“ als Glaubensbekenntnis, als ideologischen Überbau, als natürliche Sekretion des technischen Fortschritts entlarvt? Wenn man ihre Deutung fortführt und anwendet auf das Gymnasium, so bestünde die Aufgabe des Gymnasiums vor allem auch darin, der Jugend diese Ideologie als Glaubensbekenntnis einzuimpfen; denn die universale Gesellschaft bedarf dieser Ideologie zur Verschleierung ihres eigentlichen Ziels, nämlich der Verzweckung des Menschen.

Einmal mehr wird hier deutlich, was die Spezialwissenschaftler zur Erhellung des Menschseins beitragen können und wo sie ihre eigenen methodischen Grenzen überschreiten: Daß der Mensch sich zum Objekt seines eigenen Produktionsprozesses gemacht hat, ist eine sachliche Analyse und Prognose der Soziologen. Aber der Mensch findet sich eben *nicht* damit ab, nur als Objekt zu existieren; das ist ein Tatbestand, den der Soziologe Marcuse bloßgelegt hat und der durch den weltweiten Aufstand der Jugend gegen die „Herrschaft der Verzweckung“ bestätigt wird.

Wir stellen fest, daß über allen Wandel und alle Krisen hinweg die Existenzweisen des Menschseins etwas Beharrendes, Dauerndes, Gleichbleibendes in sich tragen; deshalb sind wir berechtigt, unerachtet tiefgreifender Wandlungen doch immer von ein und demselben *Zusammenhang des Menschseins* zu reden. Diese geheimnisvolle Kraft bewahrt den Menschen vor der Loslösung aus seinen ursprünglichen Daseinsgrundlagen. In Zeiten des Umbruchs können neue Entwicklungen überschäumen, vielleicht gar zerstören, aber trotz oft stürmischer Bewegungen bleibt das Wesentliche erhalten. Auch jede Bildungskrise erzwingt, wie die Geschichte zeigt, doch wieder die Rückkehr zum „ganzen Menschen“. Dieses Bewußtsein in unserer Jugend und gegenüber der Gesellschaft wachzuhalten, dürfte die dringlichste Aufgabe des Gymnasiums heute sein.

### Der Erziehungsauftrag des Gymnasiums

Das Gymnasium muß seinen „*Erziehungsauftrag*“ wieder ernst nehmen; alle noch wirksamen gymnasialen Erziehungsmöglichkeiten sind zu überprüfen und zu mobilisieren. Fragen wir also: Was ist an erzieherischer Potenz im Gymnasium da? Was ist heute unwirksam? Wo liegen Ansatzpunkte für eine erfolgreiche Erziehung im Rahmen der gymnasialen Gesamtaufgabe?

Zunächst sollten wir eine längst fällige Konsequenz offen aussprechen:

a) Wir müssen uns lösen von den Denkmodellen, Sprachmustern und Wertvorstellungen der *neuhumanistischen Bildungsideale*, nicht deshalb, weil die Leitbilder, die sittlich-geistigen Postulate in sich falsch gewesen wären, sondern weil sie vom Ansatz her bestimmte geistesgeschichtliche, kulturelle und gesellschaftliche Voraussetzungen hatten, die heute nicht mehr gegeben sind, so daß sie die heutige Jugend überfordern. Eineinhalb Jahrhunderte lang konnte das Gymnasium tiefgreifende Wirkungen erzielen mit dem, was wir hier *vereinfachend und pauschal* mit neuhumanistischer Bildungs- und Erziehungskonzeption bezeichnen wollen. Auch nach dem zweiten Weltkrieg schien eine Revision des Bewährten überflüssig. Zwar gab es Verschiebungen in den Akzenten, neue Teilaspekte; aber die Grundkonzeption blieb weithin unangetastet. Inzwischen hat sie nicht nur bei vielen Lehrern ihre ursprüngliche Überzeugungskraft eingebüßt; gravierender ist es, daß der heute heranwachsende Schüler längst unfähig geworden ist, das Leitbild einer in sich ruhenden autonomen Persönlichkeit zu verwirklichen. Wir haben festgestellt, wie radikal der junge Mensch in Veränderungen und Wandlungen hineingerissen worden ist. Für ihn muß es nicht nur befremdlich, sondern unerreichbar erscheinen, wenn die Schule immer noch erwarten wollte, der Schüler solle sich entfalten zu der unabhängigen Persönlichkeit, die sich, unbeeinflusst vom Sog wirtschaftlicher Verlockungen, in Einsamkeit, Freiheit und Autonomie zu einem geistigen Universum kultiviert.

Eine vom Gymnasium weiterhin intendierte Persönlichkeitsbildung im neuhumanistischen Verständnis muß bei den heute heranwachsenden Studierenden einfach ins Leere treffen. Andererseits ist ein neuer, realistischerer, weniger anspruchsvoller Ansatz, der ähnlich geschlossen in der Konzeption wäre und eine ähnlich allgemeinverbindliche Geltung erlangt hätte, *nicht vorhanden*. Angesichts dieses Vakuums ist man genötigt, nach Teillösungen zu suchen.

b) Einige weisen hin auf die *unterrichtsimmanente Erziehungskraft* des Gymnasiums. Sicherlich erbringt nach einem Axiom Herbarts jedes Unterrichten erzieherische Wirkungen. Aber Herbart dachte und wirkte als Hauslehrer; das ist eine Voraussetzung, die heute nicht mehr gegeben ist. Zum anderen ist zu fragen, wieweit die Unterrichtsfächer im Gymnasium heute noch eine Einheit bilden. Je unbekümmerter die Unterrichtsfächer nebeneinander herlaufen oder sich gegenseitig in Frage stellen, um so schwächer wird das unterrichtsimmanente Erziehungspotential der höheren Schule. Wenn die Stuttgarter Empfehlungen von 1961 vom Oberstufenschüler erwarten, er müsse mit Hilfe des Fachlehrers „die Beziehungslosigkeit der einzelnen Fächer überwinden“ (III, 12), so beobachten wir, besonders als Religionslehrer, das Gegenteil: Eine babylonische Verwirrung der geistigen Vorstellungswelt, nicht aufzuhebende Gegensätze und Widersprüche bewirken gerade beim kritisch reflektierenden Schüler Relativismus, Skeptizismus oder Resignation. Unter den gegebenen Umständen kann daher der Unterricht am Gymnasium *in seiner Gesamtheit nicht mehr primär*, sondern

höchstens sekundär und sporadisch als *Ort der Erziehung* unserer studierenden Jugend gelten.

c) Andere setzen ihre ganze Hoffnung auf die immer noch allseits anerkannte hohe *Formalbildung* des gymnasialen Unterrichts. Sie argumentieren, es müsse doch erzieherisch allerhand herauspringen durch die formalbildende Leistung unserer Unterrichtsfächer, z. B. die Fähigkeit zum kritischen Denken, die Sachbezogenheit oder die Dialogfähigkeit. Formalbildung enthält gewiß eine starke erzieherische Komponente, sie gewährleistet immerhin noch nach der heutigen *sententia communis* die Studierfähigkeit oder Hochschulreife. Aber Formalbildung hat eben nur eine formale Erziehungsfunktion. Nehmen wir das Beispiel des Dialogs: Der formalen Einübung des Dialogs muß die inhaltliche Erziehung zur Toleranz, zur personalen Zuwendung und Achtung, zur Gemeinsamkeit im Bemühen um die Wahrheit vorausgehen. Andernfalls verbleibt der vermeintliche Dialog auf der Ebene des Schlagabtauschs, der Diskussion oder des isolierenden Monologs, der nur die eigene Meinung durchsetzen will. Reine Formalbildung dient also bestenfalls der Einübung sekundärer Tugenden.

d) Jede Erziehung muß darüber hinaus eine *inhaltliche Zielvorstellung* intendieren; sie muß hinführen zur Annahme und Bejahung verbindlicher sittlicher Normen durch den Jugendlichen selbst. Darum verweist man gern auf die zentrale Erziehungskraft des Religionsunterrichts, der nach den Richtlinien integrierender Bestandteil des Gesamtunterrichts bleiben soll. Wenn schon die übrigen Unterrichtsfächer wegen des mangelnden Consensus keine einheitliche Zielvorstellung im Sinn eines festverankerten Werte- und Normensystems vermitteln können, dann hat eben der Religionsunterricht den primären, inhaltsbezogenen Erziehungsauftrag zu leisten. Der Religionsunterricht an der höheren Schule hat seine spezifischen, vielschichtigen Probleme; die Frage ist keineswegs abgeklärt, ob etwa der Religionsunterricht zuerst Glaubensverkündigung und nur sekundär praktisch-sittliche Erziehungshilfe sein soll. Jedenfalls ist der Religionsunterricht verfälscht, der nur eine koordinierende und regulierende Funktion innerhalb der Unterrichtsfächer ausüben soll. Immerhin dürfte ein inhaltlich und methodisch guter gymnasialer Religionsunterricht gerade heute eine unersetzliche erzieherische Wirkungsmöglichkeit haben, auf die das Gymnasium nicht verzichten kann.

e) Jeder wirksame Erziehungsvorgang ist wesentlich gebunden an *personale Bezüge*. Erziehung ist gewiß auch eine sachgebundene Angelegenheit, besonders im Gymnasium; aber zum Erziehungsvorgang gehört wesentlich die personale Zuwendung, auch im Gymnasium. Das gilt nicht nur für die Phase der Erprobungsstufe, sondern für alle Erziehungsphasen bis hin zum Erwachsenenstatus.

Mit Sorge sollten wir unter diesem Aspekt die Ausbildung der Nachwuchskräfte und die Weiterbildung der Fachkräfte im Schuldienst beobachten: Wollen vielleicht aus einer verständlichen Verdrossenheit viele Lehrkräfte die erzieherische Komponente ihres Berufs beiseite schieben und einseitig alle Aktivität auf die Erweiterung fach-

wissenschaftlicher Kenntnisse, auf die Verfeinerung der Unterrichtsmethoden konzentrieren? Es wäre verhängnisvoll, wenn bei der Mehrzahl der Lehrkräfte die persönliche Bereitschaft zur dienenden, personalen Zuwendung abhanden käme.

Unsere Schüler, die heute vielfach abschalten gegenüber volltönig proklamierten Erziehungszielen, die auch schnell in Opposition gehen gegen die Amtsautorität des Lehrers als der Verkörperung der etablierten Herrschaft, sind doch immer noch fähig und bereit zur Annahme einer glaubwürdigen *personalen Zuwendung* des erwachsenen Lehrers, besonders wenn sie in ihm den Helfer, den Partner, den Verbündeten, den erfahrenen Berater erkennen. Sie respektieren auch die fachlich-sachlich größere Erfahrung und nehmen sie an von allen Personen, die nicht in der Pose des Richters oder überheblichen Besserwissers auftreten. Die Bereitschaft des jungen Menschen zur personalen Begegnung mit dem kompetenten, erfahrenen Erzieher ist vorhanden; das bestätigen nicht nur eigene Erfahrungen bei Schülereinkehrtagen und Abiturientenexerzitien, sondern auch empirisch gewonnene jugendpsychologische Untersuchungen. Die meisten Schüler – sie stärker als ihre berufstätigen Altersgenossen – drängt es, herauszukommen aus ihrer inneren Einsamkeit, die zutiefst als existentielle Not erfahren wird, trotz äußerer Gesellung im Kreis Gleichaltriger.

Nirgendwo sonst sind heutzutage so einmalig günstige Voraussetzungen gegeben wie in der immer noch bedeutsamen Bildungsinstitution des Gymnasiums, das die studierende Jugend in der entscheidenden Phase zwischen dem zweiten und dritten Lebensjahrzehnt zu betreuen hat: *Jeder Schüler muß von einigen seiner Lehrer oder auch nur von einem einzigen in dienender, personaler Zuwendung entscheidende, existentielle Erziehungshilfe erfahren!* Eine solche personale Zuwendung des einzelnen Erziehers kann im Massenbetrieb des heutigen Gymnasiums nicht institutionell organisiert oder auf dem Weg des Erlasses angeordnet werden; aber die persönliche Bereitschaft zur personalen Begegnung muß von uns erwartet werden können. Wollte man angesichts der Unruhe unserer studierenden Jugend für das Gymnasium Prioritäten aufstellen, dann liegt hier eine entscheidende Bewährungsprobe der höheren Schule. Wenn unsere Lehrer in der Mehrheit diese Probe bestehen, dann ist es mir persönlich weniger wichtig, ob man der Institution „Gymnasium“ den gesellschaftlichen Status eines „Sozialmodells des mittleren Grades der Verbundenheit“ zuspricht; mit diesem Etikett mag unsere Institution soziologisch hinreichend beschrieben sein; aber die erzieherischen Potenzen der Einzelperson des Lehrers sind nicht mit den Kategorien der Soziologie beschreibbar<sup>29</sup>.

Das Gymnasium wird heute und in Zukunft auf eine sachgerechte Organisationsform nicht verzichten können – alle diesbezüglichen Anstrengungen sind der Mühe wert! Entscheidend bleibt jedoch, daß in dem Gehäuse unserer Schule junge Menschen heranwachsen, die ein volles Menschsein ersehnen und suchen. Sie können es unmittelbar erfahren, wenn wir ihnen in personaler Zuwendung begegnen.

<sup>29</sup> Vgl. J. Pitz-Paal, Die Funktion der SMV in soziologischer Sicht, in: Schriftenreihe des Arbeitskreises für Mitverantwortung in der höheren Schule 1968, H. 3.

*Friedhelm Hengsbach SJ*

## Partnerschaft in der Kirche

Überlegungen zur Stellung des Laien

Bei revolutionären Bewegungen kommt der Verfassungsfrage anscheinend eine besondere Bedeutung zu. Tatsächlich hat sie seit dem Schwur des Dritten Standes 1789 im Ballhaus von Paris, nicht auseinanderzugehen, bevor man ein entsprechendes Schriftstück in der Hand halte, in der Französischen Revolution, in den Aufstandsbewegungen des Jahres 1848 und in der russischen Oktoberrevolution das Hauptthema gebildet.

Ähnlich bewegt sich augenblicklich über die Kirche in Deutschland eine Welle von Ordnungen, Reformen und Strukturprogrammen – auf allen Ebenen (Bistum, Pfarrei, Ordensprovinz) und in allen Bereichen (Seelsorge, Verwaltung, Ausbildung). So sehr man vielleicht manchmal den Eindruck hat, es werde hier im Rausch der Entdeckerfreude ein neues Planspiel ausprobiert, kann doch die Berechtigung dieses Vorgangs nicht ernsthaft in Frage gestellt werden. Denn wenn der Ursprung der Kirche auch im unerforschlichen Ratschluß Gottes liegt, den Menschen zu schaffen und ihn in Christus in die Gemeinschaft mit sich zu rufen, so verwirklicht sich dieser Grundplan doch und gerade in menschlicher Geschichte. Und wenn die Kirche als „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk“ zugleich „sichtbare Versammlung und geistliche Gemeinschaft“<sup>1</sup> ist, die aus göttlichen und menschlichen Elementen zusammenwächst, so muß eben diese Kirche ein äußeres Erscheinungsbild, eine Sozialstruktur haben – eine bestimmte Art und Weise, wie die verschiedenen Teile dieses Sozialgebildes aufeinander bezogen sind.

Nun ist sich die Kirche auf dem Konzil reflex und anerkennend der Tatsache bewußt geworden, wieviel sie der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt, wieviel neue Impulse, das Christusereignis besser auszusagen und zu einem vertieften Verständnis ihrer selbst zu gelangen, sie von der jeweiligen Sprache, Mentalität und Kultur der Völker empfangen hat, ein Austausch, der nicht auf den Bereich der Sprache und Denkform beschränkt ist, sondern auch den Sektor des gesellschaftlichen Erscheinungsbildes, also die Sozialstruktur miteinbezieht<sup>2</sup>. Aus diesem Grund ist die Kirche in ihrem „Aggiornamento“ auf die Selbstdeutung der heutigen Menschheit in ihren Gesellschaftsformen, auf das gesellschaftliche Selbstverständnis des heutigen Menschen verwiesen, um dieses deutend, kritisierend und bestätigend in sich aufzunehmen.

Tatsächlich hat die Kirche nie die Übernahme der in der jeweiligen Zeit gängigen Ordnungsstrukturen abgelehnt; rückschauend (und deshalb vielleicht kurzsichtig)

<sup>1</sup> II. Vatikanisches Konzil, Kirchenkonstitution 4, 8.

<sup>2</sup> Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute 44.

wünschte man sogar, sie wäre dabei zurückhaltender gewesen. So übernahm die Urkirche in bestimmten Teilbezirken die sich vom Judentum her anbietende Presbyterverfassung. Dann sprengte das Wachstum der Gemeinden die ursprünglichen Formen und brachte den Ausbau der Großkirche in Organisation und Verfassung nach dem Modell des bereits vorgegebenen byzantinischen Reichsverbands mit sich, sowie die Ausstattung der Bischöfe mit den Ehrentiteln und Rangzeichen der höchsten staatlichen Beamten: Thron, Weihrauch, Handkuß und Ring. Ähnlich hatte sich im Rahmen des ottonisch-salischen Reichskirchensystems der Klerus auf Grund seines Bildungsvorsprungs in staatliche Ämter hineindrängen lassen; was zunächst als Antwort auf eine konkrete Forderung des staatlichen wie kirchlichen Gemeinwohls erscheint, war zugleich Ausdruck des allgemeinen Welt- und Lebensgefühls, das Unterschiede in den kirchlichen Amtsfunktionen zu Unterschieden des Standes und sozialer Privilegien machte. Und schließlich wurde im Modell der kämpfenden Truppe, das zur Zeit von Reformation und Gegenreformation das Erscheinungsbild der Kirche prägte, die allgemeine Grundordnung dieser Zeit aufgenommen und dargestellt.

Im folgenden sollen zwei Strukturmodelle auf ihre Brauchbarkeit für die Selbstdarstellung der Kirche in der heutigen Welt untersucht werden, wobei der Maßstab ihrer möglichen Verwendung aus dem Doppelcharakter der Kirche selbst als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“<sup>3</sup> erwächst: einerseits muß das Modell aus dem gesellschaftlichen Selbstverständnis des modernen Menschen erhoben werden, andererseits muß es auf das innere Geheimnis der Kirche hin ausdeutbar sein, d. h. mögliches Zeichen der in Christus allen Menschen eröffneten Liebe Gottes.

## I.

### *Das Vater-Sohn-Modell*

#### Der ursprüngliche Kontext

Dieses Modell entstammt dem Intimbereich der Familie; Vater und Sohn als relative Begriffe können nur in gegenseitiger Polarität verstanden werden. Das Vater-Sohn-Verhältnis ist charakterisiert durch den auf Grund der Zeugung bewirkten Ursprungszusammenhang. Da jedoch die Personwerdung des Menschen kein punktueller Vorgang, sondern ein in der mitmenschlichen Erfahrung zu entfaltender gesamtpersonaler Hervorbringungs- und Reifungsprozeß ist, muß das Vater-Sohn-Verhältnis weiter bestimmt werden vom Erziehungszusammenhang, der Fürsorge und Ausbildung umfaßt. Der Sohn empfängt also vom Vater (selbstverständlich in grundlegend gleicher, wenn auch verschieden ausgeprägter Gestalt von der Mutter) das Menschsein in seiner personalen Grundlegung (Zeugung) und Entfaltung (Erziehung).

<sup>3</sup> Kirchenkonstitution 1.

Diese reale, im Bereich der innerweltlichen Ursachenkette verlaufende Beziehung bestimmt natürlich die Form des zwischen Vater und Sohn bestehenden Autoritäts- und Gehorsamsverhältnisses: die Führungsautorität des Vaters bzw. der Führungsgelassenheit des Sohnes beruhen auf der Unmündigkeit des letzteren, dienen seiner allmählichen erzieherischen Herausführung und Befreiung zu eigener Erkenntnis- und Entscheidungsfähigkeit<sup>4</sup>.

Zu einer Zeit, da der Unterschied zwischen Staat und Großfamilie, zwischen öffentlicher Gewalt des Herrschers und privatrechtlicher Stellung des Familienoberhaupts kaum in Erscheinung trat, lag es nahe, das dem Bereich der Familie entnommene und auf dem Ursprungszusammenhang aufruhende Vater-Sohn-Verhältnis auszuweiten und das an sich eindrucksvolle Bild des für die Seinen sorgenden Vaters auf die Institutionen der Großgesellschaft zu übertragen. Die Idee des Patrimonialstaats hat die Gestalt des „Landesvaters“ geschaffen, der seine Untertanen als unmündige Kinder betrachtet, denen die nötige Einsicht (Untertanenverstand) und der gute Wille fehlt, und die deshalb in ihren Lebensäußerungen belehrt, dirigiert und kontrolliert werden müssen, damit sie überhaupt den eigenen wie den gemeinsamen Interessen dienen können.

Den geschichtlichen Höhepunkt dieser Staatauffassung wird man im Absolutismus in seiner reinen (französischen) bzw. aufgeklärten (preußischen) Spielart sehen müssen: die Lebensäußerungen des Staates gehen ausschließlich von der zentralisierten Spitze aus, während das Volk keinen selbständigen und selbsttätigen Anteil am staatlichen Leben nimmt, sondern nur das Objekt der normierenden, in alle Bereiche eindringenden Wirksamkeit der Staatsorgane bildet; das Staatsoberhaupt fühlt sich verantwortlich für das zeitliche wie geistliche Wohl seiner Untertanen, denen außer dem Recht, vernünftig regiert zu werden, nur die unbedingte Pflicht des Gehorsams zusteht.

### Vater-Sohn in der Kirche

Innerhalb der Kirche kann man für das Vater-Sohn-Modell eine *Tradition* in Anspruch nehmen, die sich sogar über den eigenen Ursprung hinaus verlängern läßt. So kennt das Spätjudentum das Wort „Vater“ als allgemeinen Ehrentitel, besonders für den Rabbi gegenüber seinem Schüler bzw. der auf seinen Thoravortrag hörenden Gemeinde. Schammai und Hillel, die beiden rabbinischen Schulhäupter zur Zeit Jesu, wurden vereinzelt „Väter der Welt“ genannt<sup>5</sup>; überhaupt erblickte man in der Neugewinnung eines Menschen für das Judentum sowie in der Verkündigung der Thora an andere einen Prozeß einzigartiger Lebensvermittlung<sup>6</sup>. Von diesem Hintergrund her sind die Aussagen des Paulus, die den Apostel als Vater seiner Gemeinde vorstel-

<sup>4</sup> A. Müller, Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche (Einsiedeln 1964) 131 f.

<sup>5</sup> Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament V 977.

<sup>6</sup> „Wenn jemand ein Geschöpf (d. h. einen Menschen) unter die Fittiche der Schedina bringt (d. h. für

len, die er selbst ins Leben gerufen hat, zu interpretieren: „Hättet ihr auch zehntausend Lehrmeister in Christus, so doch nicht viele Väter. In Jesus Christus nämlich habe ich euch durch das Evangelium gezeugt“ (1 Kor 4, 15). Das gleiche Motiv spricht die Galater als „meine Kinder, für die ich erneut Geburtswehen leide“, an (Gal 4, 19). Außerdem wird gegenüber den besonderen Mitarbeitern, überhaupt gegenüber den dem Apostel Anvertrauten eine geistliche Vaterschaft ausgesagt<sup>7</sup>.

Von den Johannesbriefen<sup>8</sup> läßt sich diese Vorstellung in die nachapostolische Zeit verlängern. Während bei Ignatios von Antiochien der Bischof in seiner Symbolfunktion als Darstellung des himmlischen Vaters gesehen wird<sup>9</sup>, gilt Polykarp von Smyrna als „Vater der Christen“<sup>10</sup>. Die Alexandriner Klemens und Origenes deuten die wahre Katechese als Zeugung: durch das Wort werden im Herrn Söhne geschaffen und erzogen. Im 4. Jahrhundert ist dann „Vater“ bereits ein kirchlicher Ehrentitel – im allgemeinen für die Bischöfe als Träger der kirchlichen Verkündigung und Leitung, im besonderen für die auf den Synoden versammelten Bischöfe, ganz besonders – und zwar in der Rückschau – für die „318 Bischöfe“ auf dem Konzil von Nikaia (325). Schließlich wird mit dieser Vorstellung apologetisch argumentiert, indem ausschließlich den Bischöfen das Vermögen zugesprochen wird, durch die Weihe wieder Väter und Lehrer zu zeugen, während der einfache Priester durch die Taufe nur Kinder hervorbringen könne<sup>11</sup>.

Es versteht sich fast von selbst, daß diese Idee der geistlichen Vaterschaft durch die Wandlungen des kirchlichen Lebens und dessen reflexer Deutung stark in Mitleidenschaft gezogen wurde und im Lauf der Geschichte den Zusammenhang mit dem geistlich-personalen Raum, den ihr das anachoretische Mönchtum noch einmal zu eröffnen suchte, immer mehr verlor und dann schließlich in den Großraum juridischer, machtpolitischer und gar antagonistischer Strömungen hineingeriet. Als dessen deutlichster Ausdruck kann das im Gefolge der gegenreformatorischen Reaktion sowie der Übernahme des Deismus parallel zur herrschenden Staatsauffassung emporkommende Kirchenbild der Aufklärungszeit gelten<sup>12</sup>: das Amt schiebt sich als ausschließlicher Träger der Verkündigung und Sakramentenspendung, der kirchlichen Tätigkeit überhaupt in den Vordergrund, während im selben Maß den übrigen Gläubigen als dem zu belehrenden, zu regierenden Volk eine gewisse Objektrolle zugewiesen wird. In einer ungleichen Gesellschaft wie der Kirche muß es nach Auffassung eines bedeutenden Pastoraltheologen des 18. Jahrhunderts „Häupter und Richter“ geben, die den übrigen vorstehen, die über die genaue Einhaltung heilsamer Gesetze wachen, zweifelhafte Fälle untersuchen, schwere exakt bestimmen, gefährlichen beizeiten vorbeugen – „Ver-

das Judentum gewinnt), dann rechnet man (d. h. Gott) es ihm an, als hätte er es geschaffen und gebildet und geformt“ (ebd. I 664 f.). „Wer den Sohn seines Nächsten Thora lehrt, dem rechnet es die Schrift so an, als ob er ihn geschaffen hätte“ (Strack-Billerbeck III 340 f.).

<sup>7</sup> Z. B. Timotheus (1 Kor 4, 17), Titus (Tit 1, 4), Philemon (Phlm 10), Markus (1 Petr 1, 23).

<sup>8</sup> 1 Joh 2, 12. 18; 3, 7.      <sup>9</sup> Ad Magn. 6, 1.      <sup>10</sup> Martyrium Polykarpi 12, 2.

<sup>11</sup> Z. B. Epiphanius (315–403), Haer. 75, 4: PG 42, 508.

<sup>12</sup> F. X. Arnold, Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge II (Freiburg 1949) 83.

walter der in dem Blut des Erlösers kräftig gewordenen Heilmittel, um dieselben den Vorbereiteten auszuspenden, anderen gehörig vorzuenthalten“<sup>13</sup>.

Das *Zweite Vatikanische Konzil* streift zwar die aufklärerische juristische Entleerung der kirchlichen Vater-Sohn-Vorstellung ab, bestätigt aber dieses Modell – wenn auch mit einigen Ergänzungen – in seinem ursprünglichen Gehalt: die Bischöfe gelten als „wahre Väter“; „durch ihr väterliches Amt fügt Christus seinem Leib kraft der Wiedergeburt von oben neue Glieder ein“. Ebenso sollen sich die Priester ihrer Gläubigen, die sie geistlich in Taufe und Lehre gezeugt haben, wie Väter annehmen, während umgekehrt die Gläubigen zu kindlicher Liebe gegenüber ihren Hirten und Vätern ermahnt werden<sup>14</sup>.

Eine bestimmte Richtung der *Sakramententheologie* stützt diese traditionelle Auffassung der dem kirchlichen Amt zukommenden geistlichen Vaterschaft. Unter dem Stichwort „*signum efficax gratiae*“ und der schon mehr ins Technische gehenden Auslegung „das Sakrament bringt die Gnade, die es anzeigt, hervor“ wird auf der Zeichen-ebene die Bewegungsrichtung einlinig vom autorisierten Spender zum disponierten Empfänger hin gesehen und dem priesterlichen Tun infolge seines fast ausschließlichen Anteils an der Erstellung des gültigen Zeichens eine echte, wenn auch werkzeugliche Ursächlichkeit im Hinblick auf die gnadenhafte Wirklichkeit im Empfänger zugeschrieben. Die gleiche Konzeption wird nun auf die Wortverkündigung angewandt: Der Glaube kommt vom Hören, jedoch nicht so, als wäre die Verkündigung nur Anlaß bzw. Bedingung der Glaubensentscheidung oder des tieferen Glaubensvollzugs; vielmehr führt der das Wort Gottes verkündende Träger des Amtes den Glaubenden wirksam, wenn auch nur im Sinn der untergeordneten werkzeuglichen Ursächlichkeit, in die Begegnung mit Gott. Deshalb kann an diesen beiden Punkten – der Sakramentenspendung und Wortverkündigung – echte Führungsautorität beansprucht werden, weil gegenüber dem durch das Amt vermittelten souveränen Wort Gottes und dem aller menschlichen Aktivität zuvorkommenden Heilswirken Gottes der Mensch immer der Unmündige, Unverständige bleibt.

### Kritik

Das Gewicht des Vater-Sohn-Modells ergibt sich also einmal aus dessen eine menschliche Grunderfahrung spiegelnden Aussagekraft, zum andern aus dem apostolischen Alter und der anhaltenden kirchlichen Tradition, sodann aus der relativen Bestätigung durch das Konzil und schließlich aus dem theologischen Deutungsversuch. Dennoch soll im folgenden ein kritisches Urteil gegenüber diesem Modell vorgetragen werden.

Der positive Wert des Vater-Sohn-Modells liegt darin, daß es die heilsbedeutsame Mittlertätigkeit der hierarchischen Organe bei der Sakramentenspendung und Wort-

<sup>13</sup> F. Chr. Pittroff, *Anleitung zur praktischen Gottesgelahrtheit I* (Hildesheim, Paderborn 1782) 5.

<sup>14</sup> Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe 16; Kirchenkonstitution 21, 28.

verkündigung einprägsam herausstellt. Wieweit allerdings diese Konzeption mit gewissen Einseitigkeiten belastet und wesentlich ergänzungsbedürftig ist, muß im Verlauf des nächsten Abschnitts noch aufgezeigt werden.

Der Haupteinwand gegen dieses Modell liegt jedoch in seinem *geschichtlichen Überhang*. Man spricht heute vielfach von einer Krise des Vaterbildes, in emotioneller Übertreibung vom „Vatermord“ oder von einer „Revolte gegen die Väter“. Dabei steht hinter diesen Formulierungen die Erfahrung der soziologischen und politischen Grundgegebenheit, daß im Gegensatz zur Gesellschaftsordnung in Europa bis ins 19. Jahrhundert hinein, wo väterliche und politische Autorität, das Oberhaupt der Familie und der Herr innerhalb eines feudal-ständischen Staatsgefüges sich deckten, die großen sekundären Systeme der heutigen Industriegesellschaft nicht mehr nach dem Strukturmodell der primären Familiengemeinschaften aufgebaut sind, und daß zwischen der Familienstruktur und den Grundlagen der Großgesellschaft nicht mehr jene Harmonie besteht, die den öffentlichen Raum lediglich als Ausweitung des Familienverbands auffaßt. Zwar läßt sich im Intimbereich der Familie das Aufleben einer neuen, unmittelbaren Erfahrung der väterlichen Autorität aus familienautonomen Ursachen feststellen; aus den gesellschaftlichen Großgebilden jedoch ist das Vaterbild als Modell ihrer Struktur verschwunden. Diese werden nach anderen, mehr demokratischen Ordnungsgedanken konzipiert: der fundamentalen Gleichheit aller Beteiligten, der Mündigkeit und freien Verantwortlichkeit innerhalb eines Ordnungsganzen, der Aufteilung einzelner Dienstfunktionen auf verschiedene Träger, wobei einzig die Dienstleistung des einzelnen für das Gemeinwohl als Parameter seiner Weisungsbefugnis innerhalb des Ganzen anerkannt wird.

Von daher muß das Vater-Sohn-Modell innerhalb der Kirche kritisch beurteilt werden. Weil es nicht dem Selbstverständnis des modernen Menschen von seiner Gesellschaft entspricht, kann es von der Kirche, die zur eigenen Darstellung auf dieses menschliche Element als mögliches Zeichen ihres inneren Gehalts nicht verzichten kann, auch nicht glaubhaft übernommen werden. Es wirkt heute zumindest befremdlich, wenn nicht gar für Außenstehende grotesk, wenn der „Heilige Vater“ die 2000 zum Konzil versammelten Bischöfe oder die auf dem Petersplatz versammelte Menge als „Geliebte Söhne“ anredet.

Natürlich sind die Bedenken nicht von der Hand zu weisen, die davor warnen, das moderne, vielleicht gar ungeläuterte und sündhafte, noch nicht in die Krisis des Glaubensgehorsams gerufene Selbstverständnis des modernen Menschen als richterliche Instanz gegen eine geheiligte Überlieferung anzurufen. Andererseits lassen sich aus eben dieser Tradition selbst *Ansätze einer Kritik und Korrektur* geltend machen. Die neutestamentliche Offenbarung der durch Christus vermittelten Vaterschaft Gottes impliziert die Offenbarung der christlichen Brüderlichkeit: durch den Geist der Sohnschaft und in der mit Christus vollzogenen Annahme des göttlichen Willens wird der Christ zum Bruder Christi, der sich nicht schämt, die Gläubigen seine Brüder zu nennen (Hebr 2, 11). Auf dem Hintergrund dieser Verbundenheit mit Christus und durch ihn

mit dem gemeinsamen Vater wird das programmatische Wort des Matthäusevangeliums einsichtig: „Auch Vater sollt ihr niemand unter euch auf Erden nennen, denn einer ist euer Vater, der im Himmel“ (Mt 23, 8). Natürlich kann man eine einzelne Stelle nicht über Gebühr strapazieren; doch wird man auf ihre normierende Funktion gegenüber einer kirchlichen Praxis und Selbstdeutung nicht ganz verzichten können<sup>15</sup>. Eine ähnliche, wenn auch bereits mit einer ziemlichen Portion an Resignation durchgesetzte Reaktion bildet das erstaunte Fragen des Hieronymus: „Da Abba ein syrisches und hebräisches Wort ist, und unser Herr im Evangelium gebietet, nur Gott ‚Vater‘ zu nennen, so weiß ich nicht, mit welchem Recht wir selbst in den Klöstern mit diesem Wort andere nennen und uns selbst so nennen lassen.“<sup>16</sup> Diese Bedenken wie überhaupt die christliche Anrede „Bruder“ verschwinden jedoch immer mehr und gänzlich zu der Zeit, da das Christentum aus seiner missionarischen Phase heraustritt, zur Großkirche avanciert, und die Bischöfe innerhalb des Reichsverbands etabliert werden.

Die Tatsache also, daß sich die Tradition dieses Modells als nicht ganz unangefochten erweist, kann vielleicht den Eindruck korrigieren, als handle es sich hier um ein derart sperriges Gut, daß alle Reformüberlegungen vor ihm kapitulieren müßten; seine positive Überwindung allerdings muß im folgenden Abschnitt versucht werden.

## II.

### *Das Modell der Partnerschaft*

#### Herkunft und Bedeutung

Dem unmittelbaren Worteindruck nach scheint die Idee der Partnerschaft den diametralen Gegensatz zur Vater-Sohn-Vorstellung zu bilden, da einerseits ihr soziologischer Fundort nicht der Intimbereich der Familie, sondern das moderne Wirtschaftsleben ist, und da sie andererseits in den Kontext relativer Gleichstellung aller Teile eines Gesellschaftsverbands und deren Mündigkeit im Sinn verantwortlichen Urteilens und Entscheidens – und damit letztlich in eine gewisse Nähe zu den demokratischen Ideen von 1789 zu stehen kommt.

Tatsächlich meint das englische Lehnwort „partner“ (Teilhaber, Mitspieler) ursprünglich den Geschäftsmann, der sich mit einem anderen zu einem gemeinsam betriebenen Unternehmen zusammenschließt, wobei beide in verschiedener Ausgestaltung die laufenden Geschäfte führen und verantworten. Die innerbetriebliche Partnerschaft will dem Produktionsfaktor Arbeit eine den beiden anderen Elementen des Großbetriebs, Management und Kapital, entsprechende Subjektrolle zuweisen, so daß alle Beteilig-

<sup>15</sup> Vgl. dazu R. Pesch, Vater Bischof?, in dieser Zschr. 179 (1967) 143–145.

<sup>16</sup> Hieronymus, Ad Gal IV, 6: PL 26, 374.

ten – natürlich unter Anerkennung ihrer je verschiedenen Aufgaben und Befugnisse – das Ergebnis des gemeinsamen Schaffens mitverantworten, mitbestimmen und mitgewinnen. Und schließlich bedeutet Sozialpartnerschaft das autonome Zusammenwirken der beiden gesellschaftlichen Ordnungsmächte, Arbeitgeber und Gewerkschaften, bei der Gestaltung des in ihren Einflußbereich fallenden Wirtschafts- und Gesellschaftslebens.

Zwar wird die Idee der Partnerschaft ihre Herkunft aus dem Wirtschaftsleben und damit ihre durch nüchterne Sachlichkeit und ein gewisses Maß an Eigeninteresse bestimmte Einfärbung nicht verleugnen können. Andererseits hat sich sowohl die Vorstellung als auch der Wortgebrauch personalisiert, denn ziemlich selbstverständlich ist der Begriff der Partnerschaft in den Raum von Ehe und Familie eingedrungen: man spricht vom Ehepartner, von partnerschaftlichem Familienverhalten, von partnerschaftlicher Familienauffassung und -gestaltung im Gegensatz zur patriarchalischen. Überhaupt gilt Partnerschaft als eine der demokratischen Tugenden schlechthin, insofern alle Teile bei relativer Gleichberechtigung ohne Selbstisolierung, ohne Überheblichkeit zu einem Ganzen gehören und sich aufeinander abstimmen müssen.

Nach der Ausleuchtung des Sprachfelds kann der Partnerschaftsbegriff in seinen wesentlichen Merkmalen bestimmt werden: Partnerschaft ist die auf grundlegender Gleichheit aufruhende positive und verantwortliche Mitarbeit an einer gemeinsamen Aufgabe.

Dabei ist die grundlegende Gleichheit aller Partner die Bedingung der Möglichkeit eines gemeinsamen Wirkens; die Mitarbeit ist positiv, insofern das eigene Urteil und die eigene Energie in das gemeinsame Vorhaben eingebracht werden; sie ist verantwortlich, weil die je verschiedenen Dienstleistungen und Befugnisse im Rahmen relativer Selbständigkeit und Eigenverantwortung erfüllt werden; schließlich verlangt die gemeinsame Aufgabe von allen Beteiligten ein gewisses Maß an Selbstbescheidung, indem niemand für sich beansprucht, das Ganze zu sein, indem jeder vielmehr den anderen als Teil eines Ganzen anerkennt, dem man sich unterstellt und verpflichtet weiß.

### Übereinstimmung mit dem modernen Selbstverständnis

Nach der begrifflichen Bestimmung muß das Modell nun auf seine Brauchbarkeit für die Gestaltung der kirchlichen Sozialstruktur überprüft werden. Dabei soll zunächst ein grundlegender Einwand berücksichtigt werden, der das Partnerschaftsmodell für die Ausgestaltung der kirchlichen Sozialstruktur deshalb zurückweist, weil in ihm Autorität nur von unten her verwirklicht zu sein scheint, während die Kirche wesentlich mit „Autorität von oben“ ausgestattet sei. Nun muß zugestanden werden, daß die dem Partnerschaftsmodell eigene Autoritätsgestalt die Ordnungsautorität ist, welche die an sich gleichberechtigten, selbständigen Willen der einzelnen auf das Gemeinschaftsziel hin ausrichtet und untereinander koordiniert; Führungsautorität, die auf

einem realen Ursprungszusammenhang beruht, erscheint in der Tat mit dem Modell der Partnerschaft unvereinbar. Daraus folgt aber noch nicht, daß Ordnungsautorität nur in der für freie gesellschaftliche Vereinigungen typischen Form der funktionalen Autorität auftreten kann; sie ist gerade in Wirklichkeit offen für die in der Kirche wie auch in Staat und Familie realisierte direkte Autorität.

Somit kann als eine erste Empfehlung für das Modell der Partnerschaft seine Übereinstimmung mit dem gesellschaftlichen Selbstverständnis des heutigen Menschen gelten. Das besagt für sich genommen schon sehr viel, wenn auch nicht alles, da dieses Selbstverständnis, bevor es als inneres Moment in das Glaubensverständnis der Kirche eingehen kann, im gehorsamen Hinhören auf den aktuellen Glauben der Kirche und mit diesem zusammen auf das Zeugnis der Schrift gesichtet, kritisiert und bestätigt werden muß; das soll im folgenden geschehen. Schrittweise wird die Übereinstimmung dieses Modells der Partnerschaft einmal mit dem Glaubensverständnis der heutigen Kirche, zum anderen mit dem Zeugnis der Schrift aufgewiesen.

#### Übereinstimmung mit dem Glaubensverständnis der heutigen Kirche

Das erste Merkmal der Partnerschaft, die grundlegende Gleichheit aller Mitarbeiter, findet sich in den zentralen Aussagen des *Konzils* über das gemeinsame Priestertum aller Glaubenden: zunächst und vor aller Unterscheidung in einzelne Aufgaben und Dienste ist das Priestertum in der Kirche als ganzer verwirklicht. Gemeinsam ist die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit; es besteht „eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi“<sup>17</sup>. Der wirklichen Bedeutung dieser Konzilstexte wird man sich erst bewußt, wenn man ihnen den für das Erste Vatikanum vorbereiteten Entwurf gegenüberstellt, der die Kirche nicht als eine Gemeinschaft von Gleichgestellten, sondern als eine Gesellschaft von Ungleichen ansah<sup>18</sup>, oder wenn man das gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts redigierte Kirchenlexikon aufschlägt, das in der Konstruktion eines Laienpriestertums nur ein Zeichen großer Geschmacklosigkeit bzw. exegetischer Verirrung erblickte<sup>19</sup>.

Das zweite Element der Partnerschaft war die positive Mitarbeit. Das Konzil spricht nun von einer „Vielfalt der Gnadengaben, Dienstleistungen und Tätigkeiten“, von einer „Verschiedenheit des Dienstes“<sup>20</sup> in der Einheit der Sendung. Weil und insofern das Erlösungswerk Christi sowohl auf das Heil der Menschen zielt als auch den Auf-

<sup>17</sup> Kirchenkonstitution 10, 32.

<sup>18</sup> Neuner-Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden ihrer Lehrverkündigung (Freiburg 1958) Nr. 369.

<sup>19</sup> Wetzer und Welte's Kirchenlexikon <sup>2</sup>III (Freiburg 1884) 546.

<sup>20</sup> Kirchenkonstitution 32; Dekret über das Laienapostolat 2.

bau der gesamten zeitlichen Ordnung umfaßt, haben Amt und Laien einen positiv umschriebenen Beitrag zur Hinordnung der Welt auf Christus zu leisten. Während das Amt den Dienst in Wort und Sakrament zum Wohl des Ganzen ausübt, sind die Laien berufen, „in der Verwaltung und gottgemäßen Regelung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen“<sup>21</sup>.

Das dritte Moment der Partnerschaft umschreibt die relative Selbständigkeit und Eigenverantwortung. Nun erwähnt das Konzil an zahlreichen Stellen die bestimmte Funktion und besondere Zuständigkeit der Laien sowie den unbedingt nötigen Freiheitsraum zur Entfaltung ihrer Initiative. Als die „Magna Charta“ der Grundrechte der Laien kann das 37. Kapitel der Kirchenkonstitution gelten, wo den Laien Verantwortung, Eigeninitiative, Handlungsspielraum und gerechte Freiheit zur Durchführung der ihnen übertragenen Arbeiten zuerkannt wird. Die Laien sind aufgefordert, in der Freiheit der Kinder Gottes ihre Anliegen vorzutragen und entsprechend dem Wissen, der Zuständigkeit und der Stellung, die sie einnehmen, ihre Meinung im Hinblick auf das kirchliche Gemeinwohl zu äußern – in Liebe und Vertrauen, aber auch mit Mut und Wahrhaftigkeit.

Das letzte Element der Partnerschaft, die Mitarbeit an einer gemeinsamen Aufgabe, wird vom Konzil in den zahlreichen Hinweisen enger und einmütiger Zusammenarbeit von Laien und Amtsträgern bei der Verwirklichung des kirchlichen Gemeinwohls aufgenommen<sup>22</sup>.

So kann als vorläufiges Ergebnis die Übereinstimmung des Partnerschaftsmodells mit den Aussagen des Konzils über die Stellung von Amt und Laien festgestellt werden; eine weitere Bewährungsprobe hat das Modell allerdings auf dem Feld der Sakramentenspendung und Wortverkündigung durchzustehen.

Man gerät leicht in die Gefahr, die *Sakramententheologie* vom Typ der Kindertaufe oder der „Letzten Ölung“ des seines personalen Selbstvollzugs schon nicht mehr mächtigen Todkranken her zu konstruieren. Dagegen versteht eine neuere Sakramententheologie, die das sakramentale Geschehen weniger nach dem Modell der äußeren Wirkursächlichkeit als mehr in den Kategorien der inneren Symbolursächlichkeit beschreibt, das Sakrament als konstitutives Moment am Gesamtereignis der Gnade selbst, als Zeichen und Ausdruck der personalen Begegnung zwischen Gott und Mensch – und zwar einmal als Zeichen für das in Christus geschehene Heilshandeln Gottes, zum anderen als Zeichen einer personalen Wirklichkeit im Empfänger, die mehr ist als die subjektiv-ethische Disposition, eben der von der personalen Selbstmitteilung Gottes getragene Glaube. Tatsächlich sprengen schon die traditionelle Auffassung des Ehesakraments und die thomistische Konzeption des Bußsakraments die gängige Unterscheidung zwischen aktivem Spender und passivem Empfänger; denn im ersten Fall setzen beide Ehepartner das sakramentale Zeichen, im zweiten Fall bezeichnet der bekennende Sünder seine durch Gottes Gnade getragene Umkehr, während der Priester

<sup>21</sup> Kirchenkonstitution 31.

<sup>22</sup> Kirchenkonstitution 30, 32; Dekret über die Priesterausbildung 9.

die vergebende Tat Gottes in Jesus Christus zur Darstellung bringt. Beide wirken also zusammen bei der geschichtlich-sozialen Verleiblichung und Erscheinung der Gnade, unter der sich Gnade konkret ereignet, indem sie sich ausdrückt.

Das Konzil spricht in dem entsprechenden Kontext von den Sakramenten als Selbstvollzügen der gesamten priesterlichen Gemeinschaft des Gottesvolks, von der Ausübung des gemeinsamen Priestertums im Empfang der Sakramente, die als Sakramente des Glaubens diesen voraussetzen, anzeigen und stärken. Sehr deutlich hervorgehoben ist diese aktive Rolle der Gläubigen beim Vollzug des Zentralsakraments, der Eucharistie, insofern die Christen nicht nur durch die Hand des Priesters, sondern gemeinsam mit ihm danksagen und die Opfergabe darbringen<sup>23</sup>; denn kraft ihres königlichen Priestertums wirken sie an der eucharistischen Darbringung mit. Daraus ergibt sich, daß es auch im Bereich der Sakramente ein Zusammenwirken von gemeinsamem und besonderem Priestertum gibt; das Modell der Partnerschaft scheint sich in analoger Verwendung auch auf diesem Sektor zu bewähren.

Es bleibt die Frage der *Wortverkündigung* und des *Lehramts*. In dem Maß, wie man das Verhältnis von Amt und Laien als Unterschied zwischen lehrender und hörender Kirche bestimmt und die Gabe der Unfehlbarkeit einseitig auf das Amt oder gar auf einen isoliert betrachteten Primat des Papstes verlagert, muß die ursprüngliche kirchliche Praxis mehr und mehr in Vergessenheit geraten. Auf dem „Apostelkonzil“ waren nicht nur die Apostel und Ältesten vertreten: die gesamte Gemeinde hatte Anteil an der Beschlußfassung (Apg 15, 22). Wie die Regionalsynoden des Ostens im 2. Jahrhundert<sup>24</sup>, so fanden auch die afrikanischen Provinzialsynoden unter Beteiligung der ganzen Gemeinde statt, zumindest in der Form aktiver Information und Beratung; Cyprian, als von der Gemeinde gewählter Bischof, will nichts ohne den Rat und die Zustimmung des Volkes tun<sup>25</sup>. Erst die großen Reichskonzilien des 4. Jahrhunderts verengten deutlich die Teilnahme auf die Bischöfe, wenn auch die Kaiser in vielfacher Form am Konzilsgeschehen beteiligt waren, indem sie entweder das Konzil einberiefen<sup>26</sup>, für die technische Leitung sorgten, teilweise den Ehrenvorsitz übernahmen, in die Diskussionen eingriffen oder die Dokumente mitunterzeichneten bzw. bestätigten<sup>27</sup>. Im Abendland lud Innozenz II. neben den Bischöfen und Äbten die Ge-

<sup>23</sup> Kirchenkonstitution 11, 10; Konstitution über die Liturgie 59, 48.

<sup>24</sup> „Die Gläubigen von Asien kamen aber häufig und an vielen Orten Asiens deswegen zusammen, prüften die neueren Lehren und verurteilten die Häresie“ (Eusebius, der die Aussagen eines unbekanntenen Verfassers referiert: Hist. Eccl. V 16, 9: PG 20, 468).

<sup>25</sup> Ep. ad presbyteros et diaconos V, 4: PL 4, 240.

<sup>26</sup> Aus eigener Initiative berief Konstantin das Konzil von Nikaia (325), Markian – selbst gegen den anfänglichen Widerstand des Papstes – das Konzil von Chalkedon (451), Irene das 2. Konzil von Nikaia (787) ein. Überhaupt sind die acht ersten Konzilien durch kaiserliches Dekret zusammengetreten.

<sup>27</sup> Auf dem 1. Konzil von Konstantinopel (381) traten die Bischöfe mit der Bitte an den Kaiser, die Konzilsentscheidungen zu bestätigen und die gestellten Anträge zu siegeln (Mansi 3, 557). Auf dem 3. Konzil von Konstantinopel (681) folgt den Unterschriften der Bischöfe die Bestätigung und Proklamation durch den Kaiser: „Wir Konstantin, in Christus unserem Gott König und Herrscher der Römer, haben zur Kenntnis genommen und zugestimmt“ (Mansi 11, 656).

neralkapitel der Zisterzienser und Prämonstratenser, sowie die Großmeister der Ritterorden und schließlich alle Könige, Fürsten und Vertreter der freien Städte zum 4. Laterankonzil (1215) ein<sup>28</sup>. Auf dem Konstanzer Konzil (1415) wurde die Ausweitung des Stimmrechts auf die beauftragten Vertreter der Klöster und Universitäten, auf Theologen und Kirchenrechtler sowie auf die führenden Laien (Könige oder deren Gesandte) durchgesetzt. Außerdem stimmte man, um einer italienischen Majorisierung vorzubeugen, nach Nationen ab<sup>29</sup>. In Basel (1431), wo die Bischöfe teilweise weniger als ein Zehntel der Konzilsteilnehmer ausmachten und jeder das Stimmrecht besaß, der dem Konzil inkorporiert war, wurden alle Mitglieder ohne Rücksicht auf ihre kirchliche Stellung in die vier „Ausschüsse“ für die Hauptaufgaben der Kirche (Glaube, Reform, Friede und Allgemeines) eingewiesen<sup>30</sup>. Trient brachte im Schatten der Reformation die Wende: Zwar war der Konzilssekretär, Angelo Massarelli, ein Laie, auch einer der päpstlichen Legaten, Reginald Pole, war Nichtpriester; doch das Stimmrecht blieb auf die Bischöfe, Kardinäle und Ordensobern beschränkt. Das Zweite Vatikanum bedeutet nach der auf dem Ersten Vatikanum erreichten Talsohle eine vorsichtige Rückentwicklung: Laien haben in der Konzilsaula gesessen und vor allem in Kommissionen mitgearbeitet.

Darüber hinaus jedoch stellen die reflexen Aussagen des Konzils das unfehlbare Lehramt auf die Basis des unfehlbaren Glaubenssinns des gesamten Volkes Gottes – entsprechend der Zuordnung von gemeinsamem und besonderem Priestertum: der eigentliche Ort der Offenbarungs- und Heilswirklichkeit Christi ist zunächst die Gesamtheit der Glaubenden, denen in der Teilnahme am Prophetentum Christi die Unfehlbarkeit zukommt<sup>31</sup>. Damit wird die Beziehung des mit der Unfehlbarkeit in der Verkündigung ausgestatteten Amtes gegenüber der mit der Unfehlbarkeit im Glauben begabten Gemeinde zu einem die schlichte Einfachheit von lehrender und hörender Kirche durchbrechenden komplementären Vorgang: die Laien als „Mitarbeiter an der Wahrheit“<sup>32</sup> haben einen bedeutenden Anteil an der Lehrverkündigung des Amtes. Sie versehen dieses infolge ihrer fachlichen Kompetenz, ihrer besseren Sach- und Milieukenntnis mit Daten und Informationen, vermitteln ihm ihr Welt- und Lebensgefühl, bereiten durch Schaffung einer öffentlichen Meinung in der Kirche eine gemeinsame Willensbildung vor, damit überhaupt das gesamte Erscheinungsbild der Kirche der heutigen Weltsituation mehr gerecht wird.

Insgesamt scheint sich also das Modell der Partnerschaft selbst auf dem Feld der Sakramentenspendung und Wortverkündigung, wenn auch unter analogem Vorzeichen, zu bewähren.

<sup>28</sup> Tatsächlich erschienen auf dem Konzil u. a. die Gesandten Friedrichs II., des oströmischen Kaisers, der Könige von Frankreich, Ungarn, England, Aragon sowie die Vertreter der italienischen Stadtrepubliken (R. Foreville, *Latran I, II, III et IV*, Paris 1965, 245–252).

<sup>29</sup> C. J. Hefele, *Konziliengeschichte VII* (Freiburg 1874) 82 f.; Mansi 27, 561–63.

<sup>30</sup> H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte* (Freiburg <sup>5</sup>1962) 73.

<sup>31</sup> Vgl. *Kirchenkonstitution 12*.

<sup>32</sup> Dekret über das Laienapostolat 6.

## Übereinstimmung mit dem Zeugnis der Schrift

Die bisher angedeutete Übereinstimmung des Modells der Partnerschaft mit dem Selbstverständnis des modernen Menschen sowie seine Konformität mit dem aktuellen Glaubensverständnis der Kirche läßt sich im folgenden ergänzen durch die Bestätigung, die es durch das Zeugnis der Schrift erfährt. Dabei scheint das bisher skizzierte Modell in der *charismatischen Gemeinde von Korinth*, in den paulinischen Gemeinden überhaupt, verwirklicht zu sein. Denn im Unterschied zu einer geläufigen Vorstellung, die das Charisma als außergewöhnliche und auffällige, auf die Zeit der Urkirche beschränkte und nicht zum Wesen der Kirche gehörige Erscheinung ansieht<sup>33</sup>, und im Unterschied zu einer Auffassung, die zwischen Amt und freiem Charisma, d. h. zwischen dem absoluten Selbstengagement der Kirche und dem unmittelbaren Einwirken des Geistes außerhalb des Amtes einen unaufhebbaren Dualismus göttlichen Rechts konstruiert<sup>34</sup>, werden bei Paulus ganz unterschiedliche Funktionen, Dienstleistungen und neben außergewöhnlichen auch ganz alltägliche Tätigkeiten in der Kirche unter dem einen Wort „Charisma“ zusammengeschlossen und in den Charismenlisten aufgereiht<sup>35</sup>.

So wirken in den Gemeinden neben den unmittelbar durch den auferstandenen Herrn zur Verkündigung des Evangeliums berufenen Aposteln die christlichen Propheten, die in der Anfangszeit der Kirche eine hervorragende, wohl auch mit Weisungsbefugnis ausgestattete Stellung einnahmen und mit den Aposteln als Fundament der Kirche galten<sup>36</sup>. Im Zusammenhang mit der Verkündigungstätigkeit der Apostel erscheint die Gruppe der Evangelisten, die als missionarische Verkündiger das Werk der Apostel unterstützten und fortsetzten. Außerdem treten christliche Lehrer als eine mehr oder weniger geschlossene Personengruppe in Erscheinung, deren Tätigkeit bei der Taufunterweisung oder in der Gemeindeversammlung überwiegend im Sammeln, Bewahren und Weitergeben des christlichen Überlieferungsguts bzw. einer christlichen Auslegung des Alten Testaments bestanden haben mag<sup>37</sup>. Gegenüber den wunderbaren Aktionsarten der Zungenrede, des vertrauensstarken, seiner Erhörung gewissen Glaubens, der Heilungsgaben und auffälligen Machttaten hat sich der vergleichsweise nüchterne karitative Dienst, in dem die große praktische Bedeutung wie auch die allgemeine Hochschätzung der christlichen Liebestätigkeit sichtbar wird, zu einer eigenen Gemeindefunktion herausgebildet<sup>38</sup>. Und schließlich erscheint in den paulinischen Li-

<sup>33</sup> H. Haag, *Bibellexikon* (Einsiedeln 1951) 540 f.

<sup>34</sup> K. Rahner, *Amt und freies Charisma*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie I* (Freiburg 1964) 154.

<sup>35</sup> Röm 12, 6–8; Eph 4, 11; vor allem 1 Kor 12–14.

<sup>36</sup> H. Schürmann, *Die geistlichen Gnadengaben*, in: *De Ecclesia*, hrsg. v. G. Baraúna I (Freiburg, Frankfurt 1966) 507.

<sup>37</sup> H. Greeven, *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus*, in: *Zschr. f. ntl. Wissensch.* 44 (1952/53) 22; H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf 1957) 197.

<sup>38</sup> K. Wennemer, *Die charismatische Begabung der Kirche nach dem hl. Paulus*, in: *Scholastik* 34 (1959) 515.

sten die Leitungsgabe, das „kybernetische“ Charisma als Begabung zur Organisation und Führung der christlichen Gemeinschaft – eine Funktion, die anfangs durch die lebendigen pneumatischen Kräfte der Propheten faktisch und in der Wertschätzung überspielt wurde und auch wohl stellenweise mit den karitativen Diensten gekoppelt war, die mit der Zeit jedoch als Hirten-, Vorsteher- oder Aufseherdienst größere Selbständigkeit gewann und dann andere Funktionen wie die Lehrtätigkeit an sich ziehen konnte<sup>39</sup>.

Die Gemeinde von Korinth erscheint also als ein lebendiger Kosmos von verschiedenen Charismen, die einander dienen und ergänzen. Trotz ihrer Pluralität und Aufzäherung sind sie alle Auswirkung des in der Gemeinde lebenden Gottesgeistes, Dienstfunktionen zum Aufbau der Kirche Christi, Ausfluß der Schöpfermacht Gottes; deshalb bilden sie ein geordnetes Gefüge, ein Zusammenspiel von gegliederten Kräften. Unter dem Bild und der Wirklichkeit des Leibes Christi, in dem jeder nur Glied ist, und in dem niemand die Berufung, die ihm in die Augen sticht, an sich reißen oder gar die Totalität des Leibes für sich beanspruchen kann, funktionieren die Charismen; durch die Bruderliebe – Selbstbescheidung und gegenseitige Achtung – steuern sie sich in gewisser Weise selbst<sup>40</sup>, wenn auch innerhalb der durch die kirchliche Überlieferung und das persönliche Eingreifen des Apostels gezogenen Leitlinien.

An diesem Phänomen der charismatischen Gemeinde ist zunächst auffällig, daß jeder Glaubende, weil er den Geist Gottes in sich trägt, auch ein besonderes Charisma als seine konkrete Berufung in der Kirche hat; zum andern überrascht die Tatsache, daß Paulus einen Komplex von Erscheinungen mit ziemlicher Variationsbreite, der neben außerordentlichen Begabungen ganz alltägliche nüchterne Dienste wie Liebes- und Organisationstätigkeit zum Aufbau der Gemeinde umfaßt, als einen einheitlichen Sachverhalt betrachtet und das, was in der heutigen Vorstellung als „amtliches“ bzw. „charismatisches“ Phänomen auseinandergehalten wird, mit einem einzigen Wort bezeichnet. Diese einheitliche Benennung und die Subsumption aller Funktionen in der Gemeinde, selbst des in gewisser Weise aus der Gemeinde herausragenden Apostelamts, unter den Begriff des Charismas machen deutlich, daß für Paulus jeder Dienst in der Gemeinde ein Charisma und daß jedes Charisma eine konkrete Berufung zum Dienst in der Gemeinde ist.

Nun ließe sich gegen eine übertriebene Ausmalung der charismatischen Gemeinde von Korinth und gegen den Versuch, diese als Bestätigung für das zum Leitbild der kirchlichen Sozialstruktur von heute vorgeschlagene Modell der Partnerschaft in Anspruch zu nehmen, der Vorwurf machen, man treibe Auswahl, „Hairesis“, insofern man die paulinische Gemeinde und deren Verfassung gegen die aus dem Judenchristentum kommende Ältestenverfassung oder überhaupt gegen einen sogenannten „Frühkatholizismus“ und dessen typisches Gefälle zur bürgerlichen, sich in der Welt einrichtenden Großkirche auszuspielen versuche. Dabei verzahne sich doch in Wirklichkeit

<sup>39</sup> Schürmann a.a.O. 512, Anm. 62; ders., Das Testament des Paulus für die Kirche, in: *Unio Christianorum*. Festschrift Jaeger (Paderborn 1962) 135.

<sup>40</sup> Schürmann, *Geistliche Gnadengaben* 517.

bereits innerhalb des Neuen Testaments die auf judenchristlichem bzw. heidenchristlichen Missionsfeld gewachsene Gemeindeverfassung; mit dem Verlust der Apostel als unmittelbar vom Auferstandenen berufenen Augenzeugen gerate die Kirche in die Gefahr, den Zusammenhang mit ihrem Ursprung zu verlieren und sich in den heidnischen Synkretismus aufzulösen. Außerdem sei die werdende Kirche der Zersetzung durch gnostischen Enthusiasmus ausgesetzt gewesen, so daß einerseits das Bemühen um Bewahrung der apostolischen Überlieferung, andererseits die Defensivhaltung gegen das Schwärmertum gebieterisch nach den Trägern der Leitungsgabe als den Garanten der ursprünglichen Tradition gerufen habe. Deshalb seien diese allmählich aus der sie umhüllenden Atmosphäre des Charismatischen emporgetaucht und in ihre neue Aufgabe hineingewachsen; sie hätten ihre Stellung gefestigt, die Tätigkeit der Lehrer übernommen, wodurch sie zu alleinigen Trägern der kirchlichen Verkündigung avancierten, und seien schließlich so mächtig und eindeutig geworden, daß sie alle Charismatiker entweder an sich binden oder deren Funktionen absorbieren konnten – eine Entwicklung, die folgerichtig in der Konzentration der Leitungsfunktion in einem „monarchischen“ Bischofsamt seinen Abschluß fand.

Natürlich kann man weder die innerhalb des Neuen Testaments sichtbar werdenden verschiedenen Akzentsetzungen und Perspektiven im Selbstverständnis der Kirche und ihrer Ordnung aus Liebe zum Kontrast auseinanderreißen und auf einen paulinischen Kern reduzieren, alles andere dagegen als Dekadenz und „frühkatholischen“ Abfall erklären; noch kann man die bereits innerhalb des Neuen Testaments einsetzende Entwicklung sowie deren innere, d. h. theologische Berechtigung bestreiten – etwa aus der Neigung heraus, den grundlegenden Unterschied zwischen apostolischer und nachapostolischer Zeit schwärmerisch zu überspielen. Aber trotzdem weiß sich die spätere Kirche in der Frage ihrer Verfassung immer wieder der Situation ihres Anfangs unterstellt und von daher in Frage gestellt, weil dieser Anfang nicht nur primitiv, sondern auch ursprünglich und damit auf Grund seiner integrierten Ganzheitsstruktur exemplarisch ist für eine Kirche, die sich zwar entwickelt und entfaltet hat, aber auch dem Trend zur Desintegration und Vereinseitigung gefolgt ist. So bedeutet die allmähliche Konzentration der kirchlichen Dienste und Funktionen zu einem faktischen „Einmannsystem“, wodurch die Vielfalt der Charismen erst von einem Dienstmonopol gesteuert, dann ganz aufgesogen, die allgemeine charismatische Struktur der kirchlichen Dienste und Aufgaben vergessen, die Zweiteilung der Kirche in Klerus und Laien praktisch wie theoretisch vollzogen worden ist, sicherlich ein ziemliches Maß an Desintegration. Und umgekehrt: indem nun die heutige Kirche das Modell der Partnerschaft zur Ausgestaltung ihrer Sozialstruktur übernimmt, und indem sie das kirchliche Amt entflieht und in eine Mehrzahl von Diensten und Funktionen auffächert, die insgesamt um den Träger des „kybernetischen Dienstes“ als ihren Orientierungspunkt zentriert bleiben, übernimmt sie in Wirklichkeit zugleich Elemente der paulinischen Gemeindeordnung, anerkennt und korrigiert sie in einem ihre eigene geschichtliche Entwicklung von ihrem Ursprung her.

Norbert Brox

## Offenbarung — gnostisch und christlich

Es ist üblich geworden, bestimmte Positionen der modernen Theologie als „gnostisch“ zu apostrophieren<sup>1</sup>. Man bedient sich dabei einer durch ihre historische Herkunft beladenen Vokabel und möchte mit ihrer Hilfe eine als fragwürdig oder gar als eklatant häretisch beurteilte Orientierung christlichen Denkens markieren. In erster Linie ist dabei an eine bestimmte theologische Interpretation des Verhältnisses zur Geschichte, speziell zu den Daten und der Sprache der biblischen Überlieferung anvisiert. Die Vokabel „gnostisch“ steht dabei als Sammelbegriff für leichtfertigen, beliebigen Umgang mit den biblischen Texten, für doketistisches „Uminterpretieren“ der „Heilsfakten“ sowie für einen arrogant rationalistischen Anspruch in der Theologie – lauter Momente, die von der frühchristlichen Ketzerpolemik her mit dieser Vokabel verbunden sind. Der Stimmungswert des Dubiosen, der damit dem Begriff anhängt, bleibt innerhalb der jetzt üblichen Sprachregelung erhalten.

Nun ist die Anwendung einer historischen Kategorie auf neue Phänomene immer problematisch, weil an ihr ein ganzes Arsenal von Vorstellungen hängt, die nun ungeprüft mitübertragen werden, oder weil diese Vokabel wegen ihrer fremdartigen Herkunft in der neuen Verwendung sogleich unscharf gehandhabt und beliebig gefüllt wird. Eine kontrollierte Diktion wäre hier zugunsten sachgemäßer und verantwortlicher Beurteilung ratsam, zumal die Begriffe „Gnosis, gnostisch, Gnostizismus“ längst über den religionshistorischen und theologischen Bereich hinaus in erstaunlicher Variation zu einer Art Fachsprache zählen, mit deren Hilfe man die disparatesten Phänomene zu benennen und damit scheinbar auch denkerisch zu bewältigen vermag.

Hier geht es allein um den innertheologischen Sprachgebrauch. Für ihn gilt es zu prüfen, was der Terminus „gnostisch“ als kritische, abgrenzende Vokabel in der Situation heutiger Theologie bedeuten und wert sein kann. Was gnostisch und was christlich ist, sei hier als eine erste Reflexion zu solcher Überprüfung des Sprachgebrauchs für die Frühzeit des Christentums gefragt, aus der diese Unterscheidung stammt.

Solche Vergleiche zur Geschichte der Theologie wie der im folgenden unternommene haben zugleich in einem noch umfassenderen Sinn eine klärende Funktion. Der Rekurs auf entlegene Frühphasen der Theologie ist stets gefordert, um unser eigenes theologisches Fragen, Denken und Sprechen aus seiner Herkunft heraus zu analysieren und zu verstehen. Es geht für die Kirche um die Verkündigung des Glaubens, der auf dem Weg des geschichtlichen Zeugnisses zu uns gekommen ist. Zur Aufgabe der Theologie

<sup>1</sup> So wird im Lehrschreiben der deutschen Bischöfe vom 22. September 1967 (Nr. 36) die existentielle Exegese mit ihrem Entmythologisierungsprogramm als „eine neue Form der Gnosis“ bezeichnet (Anm. d. Red.).

gehört es darum, die verzweigten Wege dieses Zeugnisses, sein so unübersehbar vielfältiges Verständnis in den verschiedenen Epochen der Glaubensgeschichte zu erforschen, um zunächst die Vergangenheit in ihrer jeweiligen Aussage und von daher dann die Gegenwart zu interpretieren. Die Aufgabe war nie so schwierig, aber auch nie so reizvoll wie jetzt, da sich das Zeugnis der Überlieferung in ständig wachsender Komplexität präsentiert für eine theologische Wissenschaft, die sich der Mittel historischer Forschung bedient, die ihr früher so nicht zu Gebote standen. Die Theologie unterzieht sich damit einer dienenden Aufgabe für das Glaubensverständnis aller, die nur zum Schaden des Glaubens aller vernachlässigt werden kann.

Zu dem angezeigten speziellen und zu diesem grundsätzlichen Zweck soll also hier das christliche Offenbarungsverständnis vergleichsweise in seinem unterscheidenden Charakter herausgestellt werden, und zwar eben in Abhebung gegen jene andere Möglichkeit religiöser Weltinterpretation, von welcher die Kirche in ihrer Frühzeit lange begleitet war und sich beständig abzusetzen hatte, eben der gnostischen.

### Gnosis und Jesus

„Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohin sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Von wo werden wir erlöst? Was ist Geburt, was Wiedergeburt?“ Diese zum Teil höchst modern klingenden Fragen wurden von einem valentinianischen Gnostiker des zweiten Jahrhunderts formuliert. Clemens von Alexandrien hat sie uns in seiner Sammlung der *Excerpta ex Theodoto* (78, 2) überliefert. In ihnen spricht sich zusammengeballt die fragende menschliche Heilssehnsucht aus. Es sind die zutiefst menschlichen und religiösen Fragen eines Geschlechts, welches seine Begrenztheit, Bedürftigkeit und sein Leiden an dieser Welt erfahren hat, zugleich aber den Ausweg in der Gestalt eines Jenseits zur Welt postuliert. Freilich, im Munde eines Gnostikers sind diese Fragen bereits beantwortete Fragen. Seine Antwort ist die „Gnosis“, die Erkenntnis, welche das Befreiende und Erlösende ist. Hier liegen Impuls und Vitalität der gnostischen Bewegung begründet: Die alten, nie befriedigend beantworteten Fragen der Menschheit erfuhren für den Gnostiker ihre ungeahnte Antwort, die bislang nicht möglich war. Seit man die Gnosis besitzen kann, weiß man (wieder) um Herkunft, Natur und Zukunft des Menschen. In ähnlich prägnanter Form bekundet diese Überzeugung eine gnostische Schutzparole, mit der die Planetenmächte gebannt werden müssen, wenn sie dem Gnostiker den Rückweg ins Pleroma verstellen: „Ich bin ein Sohn vom Vater, des Vaters, der vorher war, ein Sohn aber in dem, der da ist. Ich bin ausgegangen, alles zu sehen, das Fremde und das Eigene . . . Ich leite aber mein Geschlecht von dem her, der vorher war, und ich kehre wieder zurück in das Meinige, von wo ich ausgegangen bin.“ Und dasselbe, der mythologischen Rede entkleidet: „Ich kenne mich selbst und erkenne, von wo ich bin.“<sup>2</sup> Und noch einmal nach dem koptisch-

<sup>2</sup> Beide Texte: Irenäus, *Adv. haer.* I 21, 5.

gnostischen sog. Evangelium der Wahrheit (22, 13–15): „Wer so Gnosis hat, weiß, von woher er gekommen ist und wohin er geht.“

Die Gnosis als Heils- und Erlösungswissen wurde aber als Offenbarung empfangen. Der Gnostizismus ist nicht als philosophischer Synkretismus in der Verbrämung religiöser Sprache anzusprechen. Er ist selbst Religion, nicht Philosophenschule. Man darf sich in dieser Hinsicht nicht von den frühchristlichen Ketzerbestreitern beirren lassen. In ihren Darstellungen erscheinen die Gnostiker durchweg als die, die in Phantasievorstellungen und in den törichten Gebilden menschlicher Erfindung das aus heidnischen Philosophie und Religiosität Übernommene völlig heterogen mit den biblischen Schriften verbanden. Es handelt sich daher für die kirchlichen Schriftsteller in der gnostischen Lehre lediglich um verschlimmernde Kompositionen der alten Torheiten. Aus der Perspektive der altchristlichen Apologetik konnten die Tatbestände schwerlich anders in den Blick kommen. Indessen wissen wir aus den gnostischen Selbstzeugnissen, daß der Gnostiker nach seinem eigenen Verständnis eine Offenbarung empfing (nicht etwa Philosophie betrieb). Die Gnosis kann kraft ihres Selbstverständnisses gar nicht Errungenschaft des Intellekts sein, sondern sie ist das Geschenk des Unbekannten Gottes. Der Gnostiker versteht sich nicht als den Denkenden („logizómenos“), sondern als den Erleuchteten („photistheis“)<sup>3</sup>. Es gehört zur Grundüberzeugung des gnostischen Denkens, daß der Mensch von sich aus die erlösende Erkenntnis nicht finden kann, daß er vielmehr der Hilfe von oben, einer Offenbarung bedarf. Die Gnosis ist Enthüllung des höchsten Gottes (im Gegensatz zum Demiurgen), die durch ihren Ursprung als Offenbarung beglaubigt ist. Die Gnosis will Offenbarungswahrheit sein, nicht rationale Weltbewältigung und auch nicht säkularisierte Soteriologie.

In den Systemen der christlich-häretischen Gnosis kommt die Rolle des Offenbarers in je verschiedener Weise Jesus zu. Wichtigste Elemente, zumeist die gesamte Gnosis, sind erst durch Jesus bekannt geworden. Denn „der Demiurg hat vor der Ankunft des Heilands (Soter) von diesen Dingen nichts gewußt“. „Vor der Ankunft des Herrn ist der wahre Gott von niemandem erkannt worden; der von den Propheten verkündete Gott ist nicht der Vater Christi.“ Der Vorvater war „allen vor der Ankunft Christi unbekannt“. Jesus hat ganz neue Offenbarung gebracht und „hatte nichts gemein mit der Lehre von Heiden oder Juden“<sup>4</sup>.

### Das unterschiedliche Verständnis von Offenbarung

Der Gnostizismus versteht sich also explizit als Offenbarungsreligion. Und in dem Augenblick, da Jesus die Schlüsselfigur als Offenbarer ist, wird für uns der Vergleich mit dem biblisch-kirchlichen Offenbarungsbegriff interessant. Bekanntlich wurde ja die christliche Theologie von ihren biblischen Anfängen an bis ins dritte Jahrhundert hinein in nicht geringem Umfang in Konfrontation mit der gnostischen Religiosität aus-

<sup>3</sup> Vgl. Excerpta ex Theodoto 41.

<sup>4</sup> Irenäus, Adv. haer. I 7, 1; IV 6, 1; I 19, 1; IV 35, 2.

formuliert. Angesichts der gefährlichen Verwechselbarkeit von kirchlichem und gnostischem Christentum in den Augen vieler Zeitgenossen dieser Auseinandersetzung, wie die Kirchenväter sie bezeugen, ist es wichtig und aufschlußreich, die Differenzen im Offenbarungsverständnis und deren Hintergründe zu bestimmen. Für den christlichen Begriff von Offenbarung ergeben sich in diesem Vergleich zentrale Elemente von bleibender Bedeutung. Denn durch die ähnlich klingenden Denkkategorien und durch eine bisweilen verblüffend verwandte Terminologie bringt sich im Christentum und im Gnostizismus doch jeweils ein ganz verschiedenes Offenbarungsverständnis zur Sprache.

Und zwar handelt es sich bei dieser Thematik nicht um eine beliebige Differenz unter vielen. Mit der Interpretation dessen, was als Offenbarung erfahren wird, hängt zutiefst das gesamte Verständnis der Wirklichkeit zusammen. Offenbarungsbegriff einerseits, Gottes- und Menschenbild sowie Welt- und Geschichtsverständnis andererseits werden nicht unabhängig voneinander entworfen bzw. stehen unter stärkster gegenseitiger Wechselwirkung. So weiß man nicht recht: Soll man für die gnostische Vorstellung von Offenbarung das zugehörige Menschenbild verantwortlich machen, oder hat die Welterfahrung, die sich hier ausspricht, beim gnostischen Menschenbild und bei der gnostischen Rede vom Empfang der Gnosis aus dem Pleroma Pate gestanden? In entsprechender Abänderung wären diese Fragen für das Christentum zu stellen.

Indes wäre nicht viel gewonnen mit solchen Ableitungen. Die Deutung der Realitäten, die mit den genannten Begriffen angezeigt sind, ist in dieser Weise nicht analysierbar, und die gegenseitigen Beziehungen sind weit komplexer, als es in einer Deduktion sichtbar werden kann. Wir werden darum an einer vielleicht beliebig gewählten Stelle der gnostischen Vorstellungswelt ansetzen, um den zugehörigen Offenbarungsbegriff zu markieren. Der im Thema angekündigte Vergleich soll nämlich auf die Weise durchgeführt werden, daß das gnostische Verständnis von Offenbarung näher umschrieben wird, weil es das weniger geläufige ist; das christliche Verständnis ist dabei als bekannte Größe in ihrem Kontrast stets vorausgesetzt, soll aber gerade durch die Darstellung des gnostischen seine Konturen und zentralen Elemente mit neuer Schärfe gewinnen. Es ist sachgemäß, wenn man das Unterscheidende des Christlichen innerhalb dieses Vergleichs nicht mit Hilfe systematischer Kategorien, sondern als die historische Antwort der alten Kirche auf den gnostischen Entwurf herausstellt.

### Absolute Jenseitigkeit Gottes

Der Gedanke einer Offenbarung, des Empfangs einer heilsrelevanten Kunde aus dem „Jenseits“ dieser Welt, ist innerhalb des gnostischen Selbstverständnisses nur in einer ganz bestimmten Version möglich. Als Antwort auf die als fremd und verabscheuungswürdig erfahrene Welt kann Offenbarung nur schlechthin von außerhalb dieser Welt kommen, d. h. von einem Gott, der nichts mit dieser Welt zu tun hat, für

sie nicht verantwortlich und mit ihr nicht befleckt ist. Vom Demiurgen, dem Gott der Schöpfung und des Alten Testaments, erwartet sich der Gnostiker nichts, denn jener ist selbst ein Unwissender, Unzulänglicher, wie man an seinen Früchten (eben der Schöpfung und der Geschichte Israels) erkennt. Die Gnosis als Offenbarung stammt vielmehr aus dem Pleroma vom höchsten, unbekanntem, anderen Gott. Er bringt sich in der Gnosis zur Kenntnis.

Nun ist es aber nicht so, daß dies eine Mitteilung und Kunde im echten Sinn wäre: Es ist Anamnese, Wiedererinnerung an den Gott, mit dem sich der Gnostiker wesensverwandt weiß, und an die Sphäre, die der Herkunftsort des Menschen ist. Der Mensch hatte darauf vergessen, als er durch unselige präexistente Vorkommnisse in die Fremde dieser ihm überhaupt nicht angemessenen Welt der Materie geworfen wurde. Die Gnosis seines Gottes ist in diesem unglücklichen Zustand die erlösende Erweckung, Erinnerung und Befreiung: aus Schlaf, Betäubung, Mangel und Trunkenheit – den mythischen Chiffren für diesen Zustand der Uneigentlichkeit und Entfremdung, in der der Mensch sich vorfindet und aus der er ohne fremde Kraft, ohne die Rückerinnerung durch die Gnosis nicht entinnen könnte. Es muß aber schon hier hinzugefügt werden: Das Gesagte gilt nicht für alle Menschen, sondern nur für die Pneumatiker, die kraft Herkunft und Natur pneumatisch sind. Nur sie sind zum Empfang der Gnosis und zum Eingang (d. h. zur Rückkehr) ins Pleroma fähig, weil nur sie von dort stammen. Die Psychiker (die auch Hyliker, Sarkiker, Ekklesiastiker heißen) erlangen bestenfalls ein „halbes“ Heil und werden die Gnosis nie vernehmen.

Der Gnostizismus lebt aus der Offenbarung des bislang unbekanntem Gottes, der sich nun den Pneumatikern unter den Menschen geoffenbart hat. In diesem Sinn hat gnostische Offenbarung einen streng partiellen Charakter. Dieser Gott ist nicht nur überweltlich, sondern ausgesprochen gegenweltlich. Mit der Welt, die das Produkt von Fall und Mißgeschick ist, hat er nichts zu schaffen.

### Offenbarung ohne Geschichte

Mit dieser strengen Weltjenseitigkeit und Distanziertheit des gnostischen Gottes verbindet sich nun als Voraussetzung oder Konsequenz (je nachdem, wie man die Zusammenhänge sehen will,) eine umfassende welt- und geschichtsnegative Einstellung des Gnostizismus. Die Offenbarung wird im Gnostizismus ausdrücklich als Depravierung und Aufhebung aller Weltwirklichkeit verstanden. Es liegt auf der Hand, daß der Vorgang und das Wesen der Offenbarung selbst dabei eine besondere Prägung erfahren mußten. Es ist ausgeschlossen, daß dieser Gott sich „horizontal“, d. h. in geschichtlichen, weltimmanenten Einbruchstellen geoffenbart hätte, auf welche man zurückverweisen kann. Geschichtliche Offenbarung oder Offenbarung als Geschichte ist im gnostischen Denkhorizont ein Widerspruch in sich. Während das gesamte biblische Denken (alttestamentlich wie neutestamentlich) und auch das patristische Denken von

der Erfahrung der Offenbarung Gottes in seinem Geschichtshandeln getragen ist, eignet sich für gnostisches Denken alle Offenbarung als direkte Mitteilung an den Menschen, als Erscheinung des himmlischen Pneuma im Offenbarer – wie immer sein Name ist. Kraft seines Wesens und durch den Empfang der Offenbarung als Gnosis steht der Gnostiker in direkter Unmittelbarkeit zu jener pleromatischen Welt, der er eigentlich angehört und mit der diese hiesige Welt ohne jede Berührung ist. Daher kann diese Welt mit der Offenbarung nichts zu tun haben, geschweige denn deren Medium sein. Geschichte ist Unheilsgeschichte, niemals Heilsgeschichte, denn sie ist ja das Merkmal der demiurgischen Welt, welche mit Gnosis und Heil nichts zu tun hat. Es gibt also nicht geschichtliche Offenbarungsereignisse im biblischen Sinn. Eine heilsrelevante Vergangenheit als Zeit einer ergangenen Offenbarung kommt nicht in den Blick. Überlieferung ist daher innerhalb des gnostischen Denkens ein problematischer Begriff.

Man sieht: Die gnostischen Grundentscheidungen liegen direkt beieinander und hängen eng miteinander zusammen. Sie sind alle durch das typisch gnostische Selbstverständnis bedingt. Das gnostische Denken führt in den Grundstrukturen seiner „Theologie“ immer wieder bestechend parallel zum kirchlichen Denken, jedoch mit umgekehrten Vorzeichen und unter ganz entscheidenden Divergenzen.

Offenbarung geschieht im gnostischen Sinn nicht *in* der Welt und ihrer Geschichte, sondern *trotz* der Welt und an ihr *vorbei*. Sie enthebt den Gnostiker der Geschichte, er hat mit der Welt nichts mehr zu schaffen. Der christliche Glaube hingegen (wie das NT ihn interpretiert) ist gerade auf Grund der geschichtlichen Offenbarung in Jesus von Nazareth auf die Welt und die Geschichte verpflichtet (hauptsächlich in der Verpflichtung auf die Gemeinschaft der Glaubenden und im Gebot der mitmenschlichen Liebe) und meint eine bleibende Inkarnation des Offenbarungswortes. Zwar ist im gnostischen Mythos ständig von Ereignissen die Rede, doch spielen sie sich in den Regionen anderer Welten und Äonen ab. Und wenn es sich um die Offenbarungsgeschichten handelt, in denen erzählt wird, wie die Gnosis als Kunde vom anderen Gott zu den Menschen gelangte, dann ist davon immer so die Rede, daß es sich um ein junges Ereignis handelt. Die gnostische Offenbarung wird nicht in eine graue, mythische Vorzeit datiert. Der Gnostizismus ist ganz auf das Jetzt der Endphase im Abstieg-Aufstieg-Drama fixiert, und zwar ausschließlich darauf.

Soweit dieses Drama nun die hiesige Welt berührt, muß man aber hinzufügen, daß es sich nur in sehr bedingter, uneigentlicher Weise mit geschichtlichen Prozessen, Begebenheiten und Personen deckt. Alles das sind bestenfalls Sinnbilder des eigentlichen, hintergründigen Geschehens, um welches man wissen muß. Das Augenscheinliche kann nur als Oszillation des einzig Wirklichen, eben des gnostischen Welt- und Erlösungs-dramas akzeptiert werden. Wie in der Person des Gnostikers selbst seine pneumatische Natur verborgen ist, während alles andere an ihm die Sphäre des Uneigentlichen ist, aus der er sich erlöst, so birgt die Welt nur im Verborgenen das tatsächliche, für den Gnostiker einzig relevante Offenbarungsgeschehen. Die „Geschichte“ dieser Offen-

barung und die gnostische „Heilsgeschichte“ sind nicht koextensiv mit der Geschichte dieser Welt (wie man es heute für das christliche Verständnis von „Heilsgeschichte“ formuliert). Die Geschichte als solche bzw. die Welt ist im Gnostizismus häufig genug als Randerscheinung charakterisiert oder kurzum als „phantasia“ bezeichnet; sie ist Illusion. Gegenüber dem christlichen Verhältnis zur Geschichte stellt sich die gnostische Anschauung von Offenbarung in ihrem Verhältnis zur Welt als Revolte gegen Zeit, Geschichte und Welt dar. Sie ist die Negation des Vorhandenen und in Geltung Stehenden. In der gnostischen Offenbarung geschieht nicht Erfüllung, sondern Aufhebung der Geschichte. Das läßt sich durch alle Variationen der gnostischen Geschichtssymbolik hindurch als einheitliches und zentrales Element erkennen.

Darum ist durch einen solchen Begriff von Offenbarung nicht zugleich ein tatsächlicher Begriff von „Heilsgeschichte“ konstituiert, sondern im Gegenteil ausgeschlossen. Dem Gnostiker kann überhaupt an einem kontinuierlichen Geschichtsablauf nicht liegen. Eine Ehrwürdigkeit der Vergangenheit kennt er so wenig wie das Voranschreiten dieser Welt auf ein Ziel zu. Von der Vergangenheit und Zukunft der Welt erwartet er sich nichts. Er kennt ausschließlich den vertikalen Einbruch jenseitiger Offenbarung. Die Gnosis erreicht ihn im Augenblick und ohne Vermittlung wirklicher geschichtlicher Überlieferung oder Autorität.

### Der Gott nur weniger, nicht aller

Mit solcher Erfahrung verbindet sich offenbar ein Neuheitserlebnis und Erlösungsbewußtsein, welches ein ungeheures Überlegenheitsgefühl zur Folge hat. Mit dem Offenbarungsbegriff des Gnostikers hängt seine esoterische Selbsteinschätzung wesentlich zusammen. Alle Nichtgnostiker sind von ihm auf der Seite des Alten, des Heilsoaussichtslosen angesiedelt. Sie wissen nichts vom neuen Gott. Dieser Gott ist nicht für alle erkennbar, sondern nur für die, die ihn kraft ihrer Herkunft und pneumatischen Natur erfassen können. Er ist nicht der Gott aller, sondern der Gott und das Heil nur weniger. Gnostische Offenbarung ist esoterisch. Sie ist nicht für alle. Nur diejenigen, die das pneumatische Organ zur Aufnahme der Gnosis haben, können sie empfangen. Diese Offenbarung stellt nicht das eine, einheitliche Menschengeschlecht vor den universalen Anspruch Gottes, der sich zum Heil aller den Menschen erschließt, sondern gnostische Offenbarung ist die Mitteilung an wenige, die mit den übrigen letztlich nichts gemeinsam haben. Wer ein solcher Pneumatiker und Gnostiker ist, stellt sich gerade durch die Aufnahmefähigkeit für die Gnosis heraus. Die Offenbarung der Gnosis stellt das Kriterium dar: Wer sie aufnimmt, erweist sich als pneumatisch und aus dem Pleroma stammend, in das er nun zurückzukehren vermag.

Der Gott des Gnostikers offenbart sich ihm in der Gnosis, um ihn, der sein Eigentum ist, aus einer fremden, wesenswidrigen Welt zu erretten. Nicht holt er sein Geschöpf aus der Verirrung und dem schuldhaften Fall zurück, sondern er entreißt den

Wesensteil seiner eigenen, ganz anderen Welt dem Einfluß des untergeordneten Weltgottes. Hier äußert sich ein dem christlichen Gottes- und Weltbild schlechthin entgegengesetztes Konzept. Der Gnostiker erlebt die Heimkehr in seine Heimat. Er gehört dem Gott, der ihn zu sich zurückruft. Er ist Teil Gottes und gleichen Wesens mit ihm.

Eine besondere, eigentlich ganz ungnostische Lehre darüber findet sich bei Markion. Während es die allgemein-gnostische Vorstellung ist, daß der unbekannte Gott diejenigen aus den Menschen, die ihm zugehören, zu sich erlöst durch Offenbarung der Gnosis, sind nach Markion auch die Erlösten im totalen Sinn die Geschöpfe des Demiurgen. Sie sind ihrerseits ohne Rest fremd gegenüber dem fremden Gott. Sie kommen nicht ihrem eigentlichen Wesensbestand nach von ihm her, sondern gehören zum Werk des Weltgottes. Darin unterscheidet sich Markion von den (sonstigen) gnostischen Systemen. Alle Menschen sind in der gleichen, ungnostischen Weise nicht mehr Fremde in dieser Welt (zu der sie hier alle in gleicher Weise gehören), sondern Fremde gegenüber einem fremden Gott, welcher sie trotzdem erlöst. Die Christen empfanden das, was der Gott Markions nach diesen Vorstellungen tut, als Einbruch in fremdes Eigentum und als Raub fremden Gutes. Für Markion dagegen beweist der gute, andere Gott gerade so die vollkommene und vornehmste Liebe, daß er nicht sein Eigentum, sondern das fremde ungeschuldet erlöst. Diese Liebe zum Fremden verbürgt für Markion die Gratuität der Erlösung und motiviert die Feindesliebe (Tertullian). Wenn die Offenbarung und Erlösung tatsächlich und uneingeschränkt ungeschuldet sein soll, dann darf Gott nicht der Weltschöpfer sein, und er darf keinen naturhaften oder geschichtlichen Zusammenhang mit den Menschen haben, deren er sich erbarmt und die er erlöst.

### Die Welt eine Illusion

Auf das ganz unbiblische, unchristliche Gesamtbild der Schöpfungs- und Offenbarungswirklichkeit, wie es sich hier äußert, muß nicht eigens hingewiesen werden. Die grundlegenden Unterschiede ziehen aber ihre Kreise bis zu den näheren Ausformulierungen dieses Glaubens.

Das gnostische Neuheitserlebnis, wonach man um die Gnosis eben erst jetzt wissen kann und der höchste Gott früher total unbekannt war, während er jetzt den Gnostikern sich bekannt gemacht hat, diese Neuheitserfahrung ist nun zweifellos rein formal zunächst nicht allzu weit von einem wesentlichen Punkt des christlichen Geschichts- und Offenbarungsverständnisses entfernt. Der christliche Glaube lebt aus dem Wissen: Ein Ereignis völlig neuer Qualität (die Menschwerdung des Sohnes Gottes) hat einen Einschnitt im Ablauf der Geschichte gesetzt. Die Inkarnation ist nicht die Fortsetzung qualitativ gleicher Geschehnisse. Die biblische Eschatologie sowie das gesamte christliche Verständnis der Heilsgeschichte sind von diesem Bewußtsein des Neuen und Endgültigen der Offenbarung in Jesus Christus getragen. Die Zeit im biblischen Begriff ist

nicht lediglich eine Linie, auf der Offenbarungsdaten eingetragen sind, sondern die Offenbarung selbst qualifiziert die Zeit: Sie läßt die Zeit zum Kairos werden, in welchem diese aufgipfelt, auf den sie zuläuft oder von dem sie herkommt. Die Offenbarung stellt die „Fülle der Zeit“ dar. Ein unüberholbares Ereignis qualifiziert Zeit und Geschichte nach rückwärts und nach vorwärts. Mit der eschatologischen Offenbarung in seinem Sohn hat Gott neue Tatbestände geschaffen und einen neuen Raum der Geschichte eröffnet. So hat – wie die altkirchliche Theologie es darstellt – die Überlieferung von Adam bis zu den Propheten nicht die alleinige und nicht einmal eine selbständige Bedeutung. Die jüngste Geschichte und das Jetzt des Kommens Jesu wie auch die Predigt der Kirche stellen die Fülle dar. Die Vergangenheit ist unendlich überboten durch neue Ereignisse. Die Wahrheit und das Heilswissen aus der Offenbarung sind präsent in der Kirche. Aber – und da zeigt sich der grundsätzliche Unterschied zwischen Gnostizismus und Christentum erneut – die Vergangenheit wird nicht abgeschrieben als Unheilsbereich, sondern sie wird in die umfassenden Kategorien einer großen geschichtstheologischen Schau eingeordnet: als Prophezeiung, Erziehung und Hinführung. Rückwärts und vorwärts bekommt alles seine positive Bedeutung im Licht dieser einen Tat Gottes. In diesem Punkt der Geschichte, in dem Menschen Jesus, ist die Geschichte „versammelt“. Alle Einzelheiten verlieren ihren Sinn, wenn sie nicht von ihm her verstanden werden.

Durch die unerhörte Neuheit des christlichen Glaubens ist das frühe Christentum auf bestimmte Weise mit der gnostischen Erfahrung einer neuen Heilssituation verbunden. Vielleicht lag in dieser Richtung (d. h. in dem Neuheitsbewußtsein) das Verlockende am Christentum für den Gnostizismus, sich in den Kategorien christlich-biblischer Überlieferung auszusprechen. Die Wege trennen sich aber entschieden, wo im kirchlichen Christentum die Vergangenheit als Offenbarungsgeschichte hochgeschätzt und bindend wird. Auch in der Beurteilung der Gegenwart zeigt sich die unüberbrückbare Kluft zwischen dem Christentum, das auf ein geschichtliches Ereignis verpflichtet ist, und der geschichtsdistanzierten Gnosis. Der gnostische Erlösungsmythos bindet den Gnostiker nicht an ein geschichtliches Geschehen. Man kann ihn vielmehr stets und ohne Rückbeziehung auf Welt und Geschichte als Kunde aus dem Pleroma bzw. als Wissen des pneumatischen Selbst im Menschen besitzen und wiederholen.

Offenbarung ist zeitlos zugänglich, Erlösung ist schlechthin Wirklichkeit. Die Auferstehung ist schon geschehen, denn sie ist die Erkenntnis der gnostischen Wahrheit<sup>5</sup>. Dies kann nun nicht im Sinne der biblischen präsentischen Eschatologie verstanden werden, denn es fehlt jeder tatsächliche Geschichtsbezug. Vielmehr wird gerade in diesem Zusammenhang die Geschichte negiert, und diese Negation kann nicht verwechselt werden mit der biblisch-eschatologischen „Aufhebung“ der Geschichte, die gerade so zu verstehen ist, daß sie ein spezifisch neues Verhältnis zu der „an ihr Ende gekommenen“ Geschichte konstituiert. Ein gnostischer Text dazu<sup>6</sup>: „Was ist denn die Auf-

<sup>5</sup> Vgl. 2 Tim 2, 18; Irenäus, Adv. haer. II 31, 2; Tertullian, De praescr. haer. 33, 7.

<sup>6</sup> De Resurr. 48.

erstehung? Das Erscheinen zu jeder Zeit ist es derer, die auferstanden sind . . . Denke nur nicht, daß die Auferstehung eine Illusion sei. Sie ist keine Illusion, sondern sie ist Wahrheit. Vielmehr hingegen ziemt es sich zu sagen, daß die Welt eine Illusion sei, mehr als die Auferstehung, die entstanden ist durch unseren Herrn, den Erlöser Jesus Christus.“

### Verzicht auf Vergangenheit

Die Welt ist Illusion, und die Berufung auf Jesus Christus im gnostischen Sinn, wie sie in den letzten Worten des Zitats begegnet, bindet gerade nicht an die Geschichte. Man muß dazu an die unerbittliche Polemik gegen den psychischen oder sarkischen Jesus, an die doketistische Interpretation des Kreuzesgeschehens erinnern, ebenso an die spezifisch gnostische Allegorisierung der Evangelien. Daran ist das gnostische Verhältnis zur geschichtlichen Gestalt des Erlösers abzulesen. Die geschichtlichen Ereignisse und Umstände, an denen der kirchlichen Theologie für das Offenbarungs- und Erlösungsverständnis von Anfang an entscheidend liegt, werden zu letzten Randerscheinungen degradiert. Sie sind die Oszillationen eines wesenhaft ungeschichtlichen, hintergründig-jenseitigen Geschehens, eben der pleromatischen Vorgänge. Die biblischen Berichte werden als zeitlose, beziehungslose Chiffren für präexistente Vorgänge gedeutet. Zu den Zentralgedanken des sog. Evangeliums der Wahrheit gehört das Urteil, daß die Welt nur Schein ist und ein Nichts. Gnosis ist wesentlich das Wissen um meta-kosmisches Geschehen. Das Hiesige ist uninteressant, hat seine Bedeutung nur als negativer Kontrast zu der durch die Offenbarung der Gnosis erschlossenen, wiedererinnernten Wirklichkeit.

Von Geschichte wird innerhalb dieses Horizonts nur gesprochen, um sie zu annullieren. In der konsequenten Ausformulierung kann der Gnostiker auf Jesus, d. h. auf alle heilsrelevante vergangene Geschichte ohne Schaden verzichten, wie noch wenigstens angedeutet werden muß. Denn er selbst, der Pneumatiker, hat in seiner Gnosis den unmittelbaren Zugang, der ohne geschichtliche und kirchlich-kontinuierliche Vermittlung besteht. Nicht geschichtliche Ereignisse sind Offenbarung und Heilsgeschehen, sondern der Empfang der Erkenntnis, der „zeitlos“ möglich ist und den Menschen der geschichtlichen, welthaften Bedingungen enthebt an den Ort seiner mythischen Herkunft.

Die völlige Andersartigkeit des kirchlichen Offenbarungs- und Geschichtsbewußtseins wäre nicht schwer zu zeigen. Die frühe Kirche – ganz im Bewußtsein des Besitzes der Wahrheit und der „wahren Gnosis“ (wie sie sagen konnte) – versteht diese Fülle der Gegenwart doch immer nur so, daß sie der Vergangenheit verdankt wird, d. h. daß die Wahrheit in einer langen Offenbarungsgeschichte von Gott vorbereitet und in einem neuen, alles abschließenden und überragenden Offenbarungsereignis den Men-

schen durch Jesus Christus „in den letzten Zeiten“ eröffnet wurde. Die Gegenwart lebt aus der ergangenen Offenbarung.

So äußert sich das unterschiedliche Offenbarungsverständnis sehr bezeichnend im Verständnis der Vermittlung. Die Kirche verstand von ihren Anfängen an so, wie es bekanntlich seit Irenäus explizit gesagt wurde: Das Zeugnis der gegenwärtigen Kirche hat seinen Wert und seine Wahrhaftigkeit im Gehorsam der Kirche gegenüber der Offenbarungsgeschichte, d. h. gegenüber der Überlieferung der Geschehnisse wie der Worte, in denen Gottes Offenbarung erging. Und diese Überlieferung hatte in der apostolischen Sukzession wie in der Einheitlichkeit der tradierten Lehre dieselbe Greifbarkeit und Geschichtlichkeit wie die darin bezeugte Offenbarung selbst.

Zwar spricht auch der Gnostiker von Offenbarungsereignissen, von Überlieferung und von Vermittlung. Allein, alle diese Kategorien, die in die Dimension des Geschichtlichen notwendig hineinragen, haben im gnostischen System einen nur uneigentlichen Sinn und sind dort strenggenommen unbrauchbar. Das äußert sich in der Art, wie Offenbarung nach gnostischer Anschauung empfangen wird und wie sie mit ihrem eigenen Ursprung verfährt.

### Die Vermittlung von Offenbarung

Aufschlußreich genug ist bereits, daß die Gnostiker der Mitte des zweiten Jahrhunderts, die – sofern sie sich auf Jesus beriefen – einer Vermittlung bedurften, zwar von Überlieferung, aber ausschließlich von Geheimüberlieferung und von mündlicher Überlieferung sprachen. Das hängt zwar zugleich mit dem esoterischen Charakter der nur für die Klasse der Pneumatiker bestimmten Gnosis zusammen. In erster Linie jedoch entzieht diese Gnosis sich dadurch der Greifbarkeit, der geschichtlichen Verbindlichkeit, und genau das ist ihre Absicht. Auf dieser Ebene will sie gar nicht antreffbar sein.

Wo aber wird sie angetroffen? Man fragt sich nach allem, wie denn gnostische Offenbarung vor sich gehe. Die Antwort muß sein, daß die Gnosis keine andere Norm kennt als sich selbst. Sie hat keine andere Quelle der Offenbarung und kein anderes Organ sich zu äußern, als eben ihr eigenes Wesen. Sie ist nicht Wissenschaft von einer (von ihr selbst unterschiedenen) Offenbarung, sondern selbst Offenbarung. Der Niederschlag ist die gnostische Offenbarungsrede in Wort oder Schrift, anonym oder pseudonym. Dem Geist des Pneumatikers teilt sich die Gnosis mit. In allen gnostischen Gruppen finden wir die Berufung auf Offenbarungsempfang einzelner. Die subjektive Aufrichtigkeit der einzelnen gnostischen Autoritäten in ihren Angaben über Offenbarungserlebnisse<sup>7</sup> kann hier nicht nachgeprüft werden und dürfte schwer zu durchdringen sein.

<sup>7</sup> Davon berichtet z. B. Hippolyt, Refut. VI 42, 2.

Das kann aber sicherlich nicht so vorgestellt werden, daß jeder Gnostiker Offenbarungsempfänger ist. Vielmehr ist das jeweilige Sektenhaupt die Schlüsselfigur. Nach ihm benennt sich die Gruppe, unter seinem Namen werden heilige Schriften (Evangelien) verbreitet. Die Anhänger unterwerfen sich seinem Offenbarungsanspruch zu ihrer eigenen Erlösung. Simon Magus vor allem ist die Inkarnation selbst (wie Justin, Irenäus und Hippolyt bezeugen). In Markion spricht die Schlange, das pneumatische Offenbarungsprinzip, selbst. Der Führer der Sekte bezieht seine Autorität aus der ihm zuteil gewordenen Offenbarung aus dem Pleroma. Und zwar ist diese Offenbarung die einzig wahre, sie wurde von niemand sonst empfangen und gewußt. Die Lehre Markions beispielsweise ist heilsnotwendig: „Das Heil wird aber nur denjenigen Seelen zuteil, die seine (Markions) Lehre gelernt haben.“<sup>8</sup> Der gnostische Lehrer ist als Offenbarungsempfänger und -vermittler unentbehrlich. Er selbst ist seine Beglaubigung durch die Kundgabe der Gnosis, die der unbekannte Vater durch das pneumatische Organ des Gnostikers als Offenbarung gewährt. Er tritt in praktisch uneingeschränkter Kompetenz hervor. Die Offenbarung ist durch ihn, der sie empfing und den Pneumatikern mitteilt, gesichert.

Mit dieser Konzeption überschneiden sich nun notwendig neue und andere Elemente in dem Augenblick, da es christliche Gnostiker gibt, d. h. da die Gnosis sich als Lehre Jesu und der Apostel ausgibt. Nun wird sie von dem „Offenbarer“ Jesus abgeleitet und verbürgt. Die Apostel sind Autoritäten vor dem Gnostiker, der in der typisch gnostischen Selbständigkeit und Souveränität, die ihm zukam, nun allerdings empfindlich beschränkt wird – eben weil ein Ereignis der Geschichte und etwas außer ihm, dem Gnostiker, zum Offenbarungsfaktum wird. Die Motive zur Synthese des Gnostizismus mit der biblischen Überlieferung können hier nicht aufgesucht werden, aber das Paradoxe der Konstruktion zeigt sich darin, daß sie, indem sie durchgeführt wird, faktisch zugleich oder doch nachträglich wieder zurückgenommen wird. Die Allegorisierung der Schrift löst alle Heilsgeschichte auf. Die Überlieferung seit den Aposteln und seit Jesus besteht nur als Fiktion: Sie ist esoterische und mündliche Geheimüberlieferung, die in unnachprüfaren Traditionsketten lokalisiert wird und jeder Vorweisbarkeit entbehrt.

Die konsequente Geschichts- und Weltdistanziertheit dieser Offenbarungsvorstellung wird aber am deutlichsten in der Ausschaltung der nominell anerkannten biblisch-christlichen Offenbarungs-Autoritäten. Das ist in nicht zu überbietender Weise bei Irenäus belegt. Nicht nur daß die kirchlichen „Alten“ und „heiligen Presbyter“ vom Gnostiker getadelt und der Unwissenheit überführt werden; auch die Autoritäten der biblischen Überlieferung werden untergeordnet. Die Jünger haben geirrt, der Gnostiker steht höher als Paulus, Petrus und die anderen Apostel, denen er an Erkenntnis und Wissen überlegen ist, weil er der Offenbarung ursprünglicher teilhaft wurde als jene. Den Gipfel dieser Bekundung gnostischen Selbstbewußtseins angesichts der ergan-

<sup>8</sup> Irenäus, Adv. haer. I 27, 3.

genen Offenbarung, die nun die Offenbarung des einzelnen Gnostikers ist, stellt es für die alte Kirche begrifflicherweise dar, wenn selbst Jesus überbietbar ist und der Gnostiker sich zum Richter und Kritiker über den Schöpfergott (Demiurgen) aufwirft. –

Das kann hier nicht in Einzelheiten ausgeführt werden, muß aber als symptomatisches Element genannt werden für das gnostische Offenbarungsdenken, welches gerade in der von ihm selbst gesuchten Verquickung mit der biblischen Überlieferung sein völlig anders orientiertes Wesen zur Schau stellt. Nicht an den formalen Parallelen zum Christentum ist das Wesen des Offenbarungsbegriffs im Gnostizismus abzulesen, wenn dieser z. B. vom Ursprung in Jesus und bei den Aposteln, von Paradosis und Diadoche (Weitergabe und Nachfolge in der Lehre) und vom Kanon heiliger Schriften spricht. Mitten in dieser augenscheinlichen Verwandtschaft ruht ein Kern von diametral anderer Natur.

### „Verflucht sei Jesus“

Das *Kriterium* des Offenbarungsverständnisses ist zweifellos die *Christologie*. So sei am Ende der Unterschied zwischen Christentum und Gnostizismus, der in allem Gesagten gemeint war, kurz so zusammengefaßt, wie ihn bereits Paulus markiert hat. Die gnostische Loslösung der Offenbarung von Welt und Geschichte schlug sich bekanntlich in der Trennung des pneumatischen Christus vom psychischen oder sarkischen Jesus sowie in Degradierung und Mißachtung des letzteren nieder. Das christologische Bekenntnis der Gnostiker schließt den Menschen Jesus aus. Es ist ja merkwürdig genug, daß die frühe Kirche zuerst nicht die Gottheit Jesu Christi, sondern seine wahre Menschheit verteidigen mußte. Aus Origenes<sup>9</sup> wissen wir, daß es Gnostiker gab, die niemand zu ihrer Versammlung zuließen, bevor er nicht Flüche gegen Jesus, d. h. gegen den Menschen von Nazareth aussprach. Die ekstatisch-kultische Verfluchung Jesu ist die *Confessio* zum Christus des Gnostikers. Das nun ist die negative Homologie „Anathema Jesus – verflucht sei Jesus“, die nach 1 Kor 12, 3 in der korinthischen Gemeinde ausgerufen wurde. Die ganze Gefährlichkeit der gnostischen Bewegung für die junge Kirche könnte sich nicht deutlicher zeigen als darin, daß man in der korinthischen Gemeinde nicht mit Sicherheit weiß, wie das „Anathema Jesus“ zu beurteilen ist, ob als pneumatisches Bekenntnis im Pneuma Christi oder nicht. Die unüberbrückbare Kluft zwischen gnostischer Geschichts-Distanziertheit und biblischer Geschichtlichkeit im jeweiligen Offenbarungsglauben wird von Paulus kurzum so angezeigt: Niemand, der im Geist Gottes spricht, sagt: „Anathema Jesus“. Sondern im heiligen Geist kann das Bekenntnis nur lauten: „Kyrios Jesus“!

<sup>9</sup> Contra Celsum VI 28.

*Paul Overhage SJ*

## Bewußte Steuerung der menschlichen Evolution

### Bewußt gewordene Evolution

Nach Simpson (1960) ist der Mensch „eine wunderbare, einzigartige Säugeart. Diese Art entstand durch Evolution. Sie befindet sich noch aktiv in Evolution und wird weiterhin ihre Evolution fortsetzen. Die zukünftige Evolution kann den Menschen zu unerhörten Höhen emportragen, wie sie heute kaum zu erahnen sind. Aber dies wird nicht einfach automatisch geschehen. Soweit sich vorausschauen läßt, ist eine evolutive Degeneration in unserer Zukunft mindestens ebenso wahrscheinlich als weiterer Aufstieg. Das einzige Mittel, um eine fortschrittliche künftige Evolution der Menschheit zu sichern, besteht für den Menschen darin, selbst an diesen Prozeß Hand zu legen. Obwohl noch weit mehr Kenntnisse benötigt werden, ist es für den Menschen ohne Frage möglich, seine eigene Evolution innerhalb von Grenzen entlang wünschenswerter Linien zu steuern“.

Diese Worte Simpsons umreißen in kurzer Fassung die Auffassung zahlreicher heutiger Biologen. Sie alle sind überzeugt, daß der Mensch durch Evolution geworden ist, sich noch in Evolution befindet und noch eine weitere Evolution vor sich hat, deren Lenkung und Steuerung für ihn Aufgabe und Verantwortung bedeutet. „Der Evolutionsprozeß wechselt jetzt vom Stadium des Nichtbewußten zu dem des Bewußtwerdens hinüber“, sagt z. B. Haldane (1949), und wird jetzt „bewußter Kontrolle unterstellt.“ „Wir sind im Begriff“, so äußert sich Huxley (1958), „die gesamte Wirklichkeit als einen einheitlichen Evolutionsprozeß . . . zu erfassen und den Menschen als den Vertreter, mit dessen Hilfe dieser Prozeß seiner selbst bewußt geworden ist und nun bewußt zielstrebig zu werden vermag.“ Der Evolutionsprozeß ist sich „heute in der Person des Menschen seiner selbst bewußt geworden“ (Huxley 1964) und hat sich in ihm „ein eigenes steuerndes Zentrum geschaffen“ (Dobzhansky 1959). Das sei das neue und zentrale Faktum der gegenwärtigen Evolution.

Der Mensch allein vermag seine Evolution zu verstehen, zu beherrschen und zu steuern. Deshalb ist der Mensch jetzt, „ob er es gerne hört oder nicht, ja ob er es erkennt oder nicht – doch ist es von Bedeutung, daß er es zu erkennen beginnt –, der alleinige Handelnde für die Zukunft des gesamten Evolutionsprozesses auf dieser Erde“. Es ist des Menschen Schicksal, für diese Zukunft „verantwortlich zu sein. Was immer er auch tut, er beeinflusst diesen Prozeß. Es ist seine Pflicht, diesen Prozeß und die in ihm wirkenden Mechanismen zu begreifen und ihn gleichzeitig in die rechte

Richtung und auf dem bestmöglichen Kurs zu steuern“ (Huxley 1953, 1963). Es geht deshalb jetzt nicht mehr um die Frage, so sagt Crow (1961), ob der Mensch auf seine Evolution Einfluß nehmen will oder nicht. Er sei vielmehr schon dabei, „durch revolutionisierende Änderungen an der Umwelt, durch medizinische Verbesserungen und durch Erfindung von antikonzeptionellen Mitteln dies zu tun. Die Kernfrage lautet deshalb nicht, *ob* er auf seine Evolution Einfluß nehmen soll, sondern *in welcher Richtung*“.

### Die Frage nach der bewußten Steuerung der menschlichen Evolution

Die Frage nach der bewußten Steuerung der menschlichen Evolution in die Zukunft hinein wird in unseren Tagen allenthalben gestellt und lebhaft diskutiert. Sie dürfte nicht mehr zum Verstummen zu bringen sein. Man hält ihre Beantwortung bisweilen für eine leicht zu bewältigende Aufgabe. Diesen Eindruck gewinnt man wenigstens von zahlreichen optimistischen, aber oberflächlichen Zukunftsvisionen. In Wirklichkeit erscheint diese Frage als ungewöhnlich schwierig und verwickelt. Sie erfordert nämlich gebieterisch die kritische Klärung und Beantwortung einer Reihe entscheidender weiterer Fragen, die die Voraussetzungen und Möglichkeiten einer sinnvollen Steuerung betreffen.

Wie kann und soll der Mensch als biologischer Organismus, der biologischen Gesetzen untersteht, in Hinblick auf seine biologische Zukunft gegenüber sich selbst und seiner Umwelt aktiv werden? Wie vermag er seine eigene Evolution zu kontrollieren und damit in den Griff zu bekommen? Reicht unser derzeitiges Wissen, z. B. über die erblichen Grundlagen der leiblichen Gesundheit, der geistigen Begabung und der Persönlichkeit, über das ungeheuer verwickelte Getriebe der genetischen Information und die erstaunliche Mannigfaltigkeit im Spiel der Gene, aus, um richtig und zielstrebig experimentieren, steuern und Eingriffe vornehmen zu können, die vielleicht niemals mehr umzukehren oder auszugleichen sind? Gibt es eine genetisch ideale Population und ein gesichertes Menschenbild der Zukunft, dem alle zustimmen und auf das hin Kurs genommen werden kann? Wie steht es um die Sicherheit langfristiger Prognosen über die Auswirkungen von Manipulationen und Eingriffen? Solche Voraussagen erscheinen bei einer bewußten, zielstrebigem Steuerung der menschlichen Evolution unbedingt notwendig, wenn nicht unrechte Mittel angewendet und falsche Wege eingeschlagen werden sollen.

In welche Richtung muß das Steuer gedreht werden, um das gewaltige Ziel einer physischen und psychischen Vervollkommnung des Menschen zu erreichen? Sind die Auswirkungen der natürlichen Auslese, die auch heute noch am Menschen gestaltet, auf seine zukünftige körperliche und psychische Struktur wenigstens soweit bekannt, um sicher erkennen zu können, was an Eingriffen und künstlicher Auslese positiver oder negativer Art noch hinzutreten muß? Kennt der Mensch die gesamten oder doch wenig-

stens einen Großteil der Möglichkeiten, die noch in seinem biologisch-psychischen Erbe enthalten sind und entfaltet werden können? Welche gezielten Veränderungen sind heute wünschenswert und welche in den späteren Generationen? Sollte sich letzteres nicht mit Gewißheit feststellen lassen, „dann würde die Einleitung eines solchen Prozesses“, wie MacKay (1963) sagt, „das Gegenteil von Verantwortungsgefühl darstellen“.

Diese Fragen legen die beunruhigende Problematik offen, die sich hinter der Formulierung „Bewußte Steuerung der menschlichen Evolution“ verbirgt. Sie resultiert vor allem, wie wir jetzt zu zeigen versuchen, aus der Unmöglichkeit einer genetisch idealen Population, aus der Unklarheit des anzustrebenden zukünftigen Menschenbildes, aus den Mängeln und ausgedehnten Lücken im biologisch-genetischen Wissen, aus der Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode von „Versuch und Irrtum“ auf den Menschen und aus der Unsicherheit langfristiger Voraussagen über die Auswirkungen der angewendeten Mittel und durchgeführten Manipulationen und Experimente.

### Die Frage nach der genetisch idealen Population

Nach manchen Zukunftsvisionen erscheint der gezüchtete Mensch der Zukunft als frei und unbelastet von jeglichem Anteil an der „genetischen Bürde“, vor allem an schädlichen rezessiven Genen, die im Erbgut eines jeden Menschen in größerer oder geringerer Anzahl vorhanden sind und durch Mutationen immer wieder neu gebildet werden, aber durch den heterozygoten (gemischterbigem) Zustand meist nicht weiter in Erscheinung treten. Erst wenn zwei rezessive Gene im homozygoten (reinerbigem) Zustand zusammentreffen, machen sich ihre unerwünschten und nachteiligen Auswirkungen bemerkbar. Der Zukunftsmensch müßte deshalb für seine gesamte Genkombination frei von schädlichen rezessiven Genen sein. An diesem „idealen“ Genotyp würden alle Angehörigen der Population teilhaben. Nach Simpson (1961) kann es aber einen solchen idealen Genotyp bzw. eine genetisch ideale Population gar nicht geben, in der jedes Individuum vollkommen ist, weil es keinen einzelnen besten Genotyp oder auch nur einige wenige gibt.

Bei der exakt nachgewiesenen ungeheuren Mannigfaltigkeit der Genotypen auf Grund der Heterozygotie ihrer Gene (Polymorphismus), die nach Auffassung der populationsgenetischen Theorie zur Erhaltung einer Population notwendig ist, können manche im Augenblick nutzlose oder schädliche rezessive Gene unter anderen Umweltbedingungen von Vorteil und damit für das Erbreservoir der Gesamtpopulation erwünscht oder sogar lebensnotwendig sein. Die „genetische Bürde“ hat deshalb auch ihre positive Bedeutung für eine Population oder Bevölkerung. Wie aber will man dann exakt festlegen und definieren, was ein wirklich „schädliches Gen“ ist, das ausgemerzt werden kann oder muß? Solange aber der „vollkommene Genotyp“ nicht exakt bekannt, ja überhaupt nicht möglich ist, solange es also eine Vielzahl verschiedenartiger

Genotypen gibt und geben muß, schwimmt notwendig das anzusteuern, in ferner Zukunft liegende Ziel. Die Richtung wird ungewiß.

Nach Dobzhansky (1961) hätte der Idealmensch, bei dem alle erwünschten Merkmale in seinem Erbgut vollzählig beisammen wären, einen Körper so schön wie ein griechischer Gott. Er wäre dazu gesund und widerstandsfähig gegenüber Hitze und Kälte, Krankheit und Infektion. Er besäße das Gehirn eines Einstein, das ethische Feingefühl eines Albert Schweitzer, das musikalische Talent eines Mozart und die dichterische Kraft eines Shakespeare. Aber diese hohen Qualitäten dürften aus genetischen, physiologischen, psychologischen und pädagogischen Gründen wohl kaum alle in einer einzigen Person zusammen existieren können. „Ich bin zwar nicht der Meinung, daß ein schöner Körper mit einer schönen Seele notwendig unvereinbar ist, wohl aber, daß eine Spitzenleistung auf jedem Gebiet von einem hoch spezialisierten Genotyp abhängen dürfte, und daß sich einige dieser Genotypen für zahlreiche Gene wohl heterozygot fortpflanzen, die, wenn sie homozygot werden, weniger wünschenswerte oder sogar völlig unerwünschte Wirkungen hervorbringen.“ Es gibt nach unserem heutigen Wissen kein bestimmtes, bestes Erbsortiment, das für alle kommenden Zeiten mit Sicherheit als das einzig richtige bei der bewußten Steuerung der menschlichen Evolution anzustreben ist. Menschliche Bevölkerungen sollten deshalb nach Dobzhansky „genetisch variabel sein, um so ihre Darwinian fitness zu erhalten und zugleich eine Streubreite von Genotypen und Phänotypen zu schaffen, die für die Erhaltung des menschlichen sozialen Lebens und menschlicher Schöpferkraft wesentlich ist“.

### Die Frage nach dem idealen Menschenbild der Zukunft

Wenn sich die Situation derart darstellt, wie soll man dann den Menschen definieren, der „besser als der Durchschnitt der jetzt lebenden Menschen“ sein soll? Vermag überhaupt der Mensch ein für die ausgedehnten künftigen Zeiträume gültiges Idealbild von sich selbst im somatischen und psychischen Bereich zu entwerfen, zu dem hin er sich allmählich umgestalten kann und soll, wenn es nicht ein einziges, sondern mehrere Bilder vom idealen Menschen der Zukunft gibt? Ist nicht die Schau seiner eigenen Zukunft dazu notwendig so stark eingeengt und unzureichend, daß es geradezu vermessene erschiene, auf ein derartig ungesichertes und mangelhaftes Bild hin Kurs zu nehmen? Verläuft die Grenze zwischen gesund und krank immer gleich? Welches ist der Zusammenhang zwischen Begabung und Geisteskrankheit, zwischen Genie und Irrsinn? Können nicht heute unerwünschte, erblich bedingte Merkmale und Verhaltensweisen in Zukunft einmal erwünscht sein und umgekehrt? Darf man deshalb eine bestimmte Erbkombination als die einzig Richtige bezeichnen, wenn keine Sicherheit besteht, daß sie sich ebenso auch für zukünftige Generationen und Zeiten eignet?

Es werden zahlreiche menschliche Qualitäten von den verschiedenen Autoren angeführt, die zu pflegen oder zu züchten seien. Vielfach sind es rein biologische Ver-

besserungen mit entsprechenden günstigen leib-seelischen Veränderungen, z. B. gestärkte Gesundheit oder verminderte Anfälligkeit für Krankheiten, Abnahme der schädlichen Gene im Strom der Keimbahn. Weit mehr noch fordert man Vervollkommnungen im seelischen Bereich, wie „echte Wärme und Mitgefühl für den Mitmenschen, Neigung zur Zusammenarbeit, Tiefe und Weite der intellektuellen Begabung, Zivilcourage und Rechtschaffenheit, Hochschätzung von Natur und Kunst, Anpassungsfähigkeit im Ausdruck und Meinungsaustausch, Unabhängigkeit des Urteils und deren notwendiges Gegenstück, die intellektuelle Redlichkeit“, „Steigerung des Dranges, den Dingen soweit als möglich auf den Grund zu gehen“, „die Gegenstände vernunftgemäß zu ordnen“, „faire Kritik mit guter Miene zu ertragen“, „sich selbst zu prüfen und zu kritisieren“, „starke Veranlagung zur Analyse, zu quantitativen Verfahren, zu integrativem Wirken und phantasiereichen Schöpfungen“ (Muller 1961).

Ginsberg (1961) erwähnt weiter die „Zunahme der Vernünftigkeit, d. h. eine systematische Organisation von Denken und Erfahrung“, Scott (1962) „die Verminderung unnötigen, destruktiven und aggressiven Verhaltens, so daß der Vorgang der Kulturänderung und der Evolution in einer konstruktiven Art und Weise abläuft“. Huxley (1951) nennt das „Schaffen von voller entwickelten und harmonischen menschlichen Persönlichkeiten, die die Fähigkeit besitzen, fruchtbarere persönliche Beziehungen zu knüpfen und höhere und vollständigere Befriedigung zu genießen“. Er spricht immer wieder von einem „geater fulfilment für mehr Individuen“ „durch verstärkte menschliche Möglichkeiten und erhöhte Freude an den menschlichen Fähigkeiten“. „Fulfilment, . . . more fulfilment and less frustration for more human beings“ ist geradezu zum Schlagwort geworden, das in den späteren Schriften Huxleys (1963, 1964) beharrlich wiederkehrt, aber letztlich doch, wie Crick (1963) sagt, ein recht vager Ausdruck bleibt, der in keiner Weise zufriedenstellt.

Gewiß ist die Forderung nach Steigerung der Intelligenz, nach einer soliden körperlichen Gesundheit und nach Brüderlichkeit höchst überzeugend. Aber sind die Probleme der Wertung wirklich so einfach? Der durch westliche Kultur geprägte Mensch lebt in einer pluralistischen Gesellschaft, in der kein bestimmter Weg als absolut besser als mehrere andere beurteilt wird, und zwar weitgehend deswegen, wie Morison (1962) sagt, „weil er aus Entsetzen vor der Zahl der Häretiker zurückwich, die er hätte umbringen müssen, wenn er auf der Suche nach dem einzigen ‚besten‘ Weg, um die Rettung zu erlangen, verharrt hätte. Der Begriff des Polymorphismus bietet ihm einen weit besseren Grund, um den Pluralismus hochzuschätzen. Denn dieser hat Anteil an der nachweisbaren Ordnung der Natur. Es wäre schade, wenn wir gerade in dem Augenblick, da die Genetiker diesen differenzierten Begriff geschaffen haben, diese Erkenntnis zurückweisen würden, um einer zielstrebigem, idealisierten Vision dessen, was der Mensch einmal zu werden vermag, zu folgen. Denn bei jedem wirklichen Versuch, das Gute zu definieren, dürften wir die Möglichkeiten des Guten einschränken.“ Einhelligkeit im Bild des zukünftigen Menschen und deshalb auch über die einzusetzenden Mittel und das anzustrebende Ziel dürfte kaum zu gewinnen sein.

Es stellt sich auch sofort die Frage: Wer oder welche Autorität entscheidet letztlich verantwortlich, welches Idealbild des zukünftigen Menschen zu gelten, auf welchem Wege die Reise in die Zukunft stattzufinden hat und welche Experimente und Manipulationen an der Menschheit vorzunehmen sind? Eine politische Partei, eine staatliche Regierung, ein Kollegium von Professoren, eine kirchliche Gemeinschaft, ein internationales Konsortium von Politikern, Soziologen, Philosophen, Theologen und Naturwissenschaftlern?

### Die Frage nach dem hinreichenden biologischen Wissen

Manche optimistische Zukunftsversionen über die weitere, künstlich gesteuerte Evolution der Menschheit berühren merkwürdig, wenn man sich die ausgedehnten Lücken unseres genetischen Wissens und der Biotechnik vor Augen hält, die noch aufzufüllen sind, um wirklich gezielte, erbändernde Eingriffe vornehmen zu können. Sie scheinen uns glauben machen zu wollen, wir seien in „einem Millenium biologischer Allwissenheit und Allmacht“ (Müller 1965) angelangt. Gewiß ist es töricht anzunehmen, wie Muller (1960) sagt, „daß in vorausschaubarer Zukunft unsere Kenntnisse hinreichend genau geworden seien, um uns in Stand zu setzen zu sagen, welche Substitutionen vorzunehmen seien, um eine erwünschte phänotypische Abänderung zu bewirken, aber nicht, daß dies *niemals* möglich sein werde“. Man ist allerdings beim Anblick der noch zu lösenden Probleme in ihrer phantastischen Fülle und der schier unendlichen Masse an noch zu liefernden exakten Analysen leicht geneigt, ein solches „Niemals“ zu sprechen.

Im Vordergrund des naturwissenschaftlichen Interesses stehen zur Zeit Untersuchungen der Molekularbiologie und Molekulargenetik, d. h. die Erforschung der Gene, der Erbfaktoren, auf der molekularen Ebene bzw. der Nukleotidfolge in der DNS-(Desoxynukleinsäure)-Spirale in den Chromosomen der Zelle mit der Entschlüsselung des genetischen Codes. Es geht – wir wählen nur ein Beispiel zur Veranschaulichung – um die eigentliche Feinstruktur der Chromosomen mit ihren Nukleinsäuren, den Trägern der Erbinformation, in Verbindung mit den die Proteine (Eiweiße) aufbauenden zahlreichen Aminosäuren, um das Erkennen und Ersetzen von Chromosomen, Chromosomenstücken und einzelnen Genen, z. B. Entfernung nicht erwünschter Gene durch Integration erwünschter Gene, so unklar und unsicher diese Wertung zur Zeit auch sein mag. Man sucht nach Mitteln und Methoden, die Zugang in die zytologischen und molekularen Tiefen des Menschen gestatten.

Hier aber liegen immense Schwierigkeiten. „Zwischen einem DNS-Molekül und dem funktionierenden Chromosom besteht nämlich“, wie Beermann (1963) sagt, „ein ähnlicher Unterschied wie beispielsweise zwischen einem informationstragenden Lochstreifen aus Papier und der Maschinerie, die den Lochstreifen vervielfältigt oder ‚abliest‘, und die auf diese Weise den jeweiligen Abnehmern die Information überhaupt

erst zugänglich macht. Der Vergleich hinkt zwar in Einzelheiten, zeigt aber, welche Aufgabe den Proteinen im Bereich des Chromosoms zufallen muß: die Nutzbarmachung der in den Chromosomen gespeicherten Information. Das aber bedeutet Kontrolle und Regulation aller Chromosomen-Aktivitäten auf der biochemischen und morphologischen Ebene.“ Genau so wichtig, aber ebenso unerforscht ist die genetische Basis des Verhaltens und einzelner Verhaltensmerkmale, z. B. der Intelligenz, Willensstärke, Güte, künstlerischen Veranlagung usw., die nicht an ein einzelnes Gen gekoppelt, sondern ihrer materiellen Basis nach Resultanten vieler Gene und multipler Geneinflüsse sind. Bis jetzt sind aber unsere Vorstellungen von der Struktur und Funktion der Chromosomen noch immer „lebensfremd“ (Beermann 1963). Wirkliche „Chromosomenkliniken“, in denen Chromosomen mit ihrem DNS- und Proteingehalt manipuliert oder neue manipulierte Chromosomensortimente hergestellt werden, sind vorerst nicht zu erwarten.

Gewiß ist man daran, die Zugehörigkeit bestimmter Basen bzw. Tripletts in der DNS-Spirale zu bestimmten Aminosäuren bei Mikroorganismen zu entschlüsseln, jedoch beträgt der Gehalt dieser Einzeller an DNS nur ein Tausendstel oder Millionstel von der DNS in einer menschlichen Zelle, die nach Pontecorvo (1965) bei einer Milliarde Nukleotid-Paaren liegen soll. Nach Muller (1965) sind es sogar vier Milliarden. Man weiß es noch nicht genau. Auf Grund verschiedener, noch ziemlich unsicherer Annahmen wird die Zahl der Gene auf 50 000 bis eine Million geschätzt, von denen bisher etwa 100 identifiziert werden konnten. Die Aufstellung einer Genkarte der Chromosomen, wie überhaupt die völlige genetische Analyse menschlicher Chromosomen ist deshalb eine ungeheuer schwierige Aufgabe, der Versuch, dieses komplizierte Erbgut zu kontrollieren und zu manipulieren, aber noch unsagbar schwieriger.

#### Die Frage nach der Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode von „Versuch und Irrtum“ auf den Menschen

Um das Wissen zu mehren und die Mittel zur bewußten und gezielten Weiterführung der menschlichen Evolution klarer zu erkennen, gibt es keine andere Möglichkeit als die millionen- und abermillionenfache Wiederholung der naturwissenschaftlichen Methode von „Versuch und Irrtum“, also die Erzeugung „fruchtbarer Irrtümer“ (Hardin 1959), um auf diese Weise allmählich die Milliarden notwendiger Einzelfakten anzuhäufen und in einem Beziehungsnetz zu integrieren. Nur über den Probiercharakter der Experimente kann sich die gigantische Steigerung unseres Wissens vollziehen, das zu einer gezielten Steuerung der menschlichen Evolution unerläßlich, aber vorerst nur in allerersten Anfängen vorhanden ist.

Nach Hardin (1962) ist die Evolution ein endloser Prozeß, bei dem die Verschwendung, d. h. die fortwährende, überreiche Erzeugung von erblichen Varianten durch ungerichtete Mutationen, von denen ja die meisten ungünstig oder schädlich sind, und

deren zufällige Auslese eine entscheidende und nicht zu ersetzende Rolle spielt. Günstige Mutationen lassen sich nach Hardin nur aus einer verschwenderischen Fülle von allen möglichen Erbänderungen auslesen, wie es die Natur im Verlauf der langen Stammesgeschichte durch die natürliche Auslese getan habe.

Wie aber sollen die Millionen und Milliarden menschlicher Varianten bei einer bewußt gesteuerten Evolution geschaffen werden? Oder anders ausgedrückt: Wie weit darf die naturwissenschaftliche Methode von „Versuch und Irrtum“ auf den Menschen angewendet werden, wenn z. B. Tierversuche nicht mehr ausreichen? Und doch müßte auch beim Menschen eine verschwenderische Fülle von mutierten Varianten geschaffen werden, um die weitere Evolution des Menschen steuern und gezielt voranbringen zu können. Würde man das wirklich tun, das Ergebnis wäre ein unheimliches Emporschnellen des leiblichen und „genetischen Todes“ und eine schmerzliche, unbeschreibliche Zunahme des „Leidensanteils“ durch die und für die mutierten Individuen. Mit dem Fortschreiten der Zeit würde er ins Ungemessene anwachsen. Der allergrößte Teil der zur Gewinnung günstiger Mutanten erzeugten verschwenderischen Vielfalt bestünde nämlich aus Monstren, Krüppeln, Idioten und Halbidioten, jedenfalls aus menschlichen Wesen, die von Krankheit, Schmerz und Leid gezeichnet und über die Auslese auszumerzen wären. Erst dann, nach Sichtung der Mutanten durch die Auslese, führt nämlich die Evolution, wie Hardin (1962) sagt, „zu weit schöneren Mustern und zu größerer Mannigfaltigkeit, als der Mensch jemals planen könnte“.

Auf Grund welcher objektiven, allgemein anerkannten und wissenschaftlich unterbauten Wertskala oder auf Grund welches idealen zukünftigen, aber eindeutig richtigen Menschenbildes sollen die Entscheidungen über „genetischen Tod“ oder „genetisches Fortleben“ gefällt werden? Wer würde es wagen, diese Menschauslese vorzunehmen und zu entscheiden, welche Varianten fortschrittlich und zukunftsfruchtig und deshalb als wertvoll zu pflegen und weiterzuzüchten und welche Varianten wertlos oder schädlich und deshalb auf irgendeine Weise dem „genetischen Tod“ zu überantworten sind? Trotzdem meint Hardin: „Der Mensch, der sich nunmehr selbst gestaltet, kann nichts Besseres tun, als dem Beispiel der Natur nachzueifern, die Verschwendung freizugeben und zu Neuheiten zu ermutigen.“

### Die Frage nach der Sicherheit langfristiger Voraussagen

Die Evolution, die den Aufbau der Tier- und Pflanzenwelt bis zum Menschen hinauf ermöglichte, ist auch heute noch im Gange. Das müssen wir trotz des ungewein kleinen Zeitraumes von gut 100 Jahren, währenddessen die Biologie die jetzt lebenden Organismen, einschließlich des Menschen, erforschen konnte, annehmen. Inwieweit vermögen wir aber die künftigen Auswirkungen dieser gegenwärtigen Evolutionskräfte auf den Menschen zu prognostizieren, damit nicht falsche oder überflüssige Mittel eingesetzt werden?

Jegliche derartige Prognose dürfte an den Zeiträumen von Jahrmillionen scheitern, mit denen die Evolution des Lebendigen arbeitet. Die Bildung einer neuen Tierart z. B. benötigt nach den Schätzungen der Paläontologen im Durchschnitt etwa eine Million Jahre. Legt man diesen unsere Vorstellungskraft übersteigenden Zeitraum der weiteren menschlichen Evolution zugrunde, dann lassen sich während der nächsten Jahrtausende genotypische Änderungen, die eine wirkliche *evolutive*, aufbauende und weiterführende Bedeutung haben, also zukunftsträchtig sind, wohl überhaupt nicht voraussagen oder auch nur mit hinreichender Wahrscheinlichkeit erkennen. Sie sind zu winzig und zu weit über diesen riesigen Zeitraum verstreut oder können nicht als solche beurteilt und gewertet werden, zumal weder das Ziel, dem die künftige menschliche Evolution zustrebt, noch das Menschenbild, das am Ende steht, bekannt ist.

Auch aus der Vergangenheit und aus gegenwärtig zu beobachtenden Trends können keine eindeutigen und sicheren Schlüsse auf die weitere Richtung dieser Evolution gezogen werden, da sie praktisch nur auf Extrapolationen beruhen würden. „Der Beruf des Propheten“, sagte einmal Lecomte de Noüy (1952), „ist sehr gefährlich, weil die dabei angewendete Methode immer die der Extrapolation ist.“ Einfache Projektionen gegenwärtiger Trends in die Zukunft hinein führen deshalb leicht zu großen Fehlschlüssen. Es spielen wie im politischen, wirtschaftlichen und industriellen Leben so auch in der biologischen Weiterentwicklung zu viele und miteinander aufs äußerste verflochtene kulturelle Faktoren mit, die nicht hinreichend exakt erfaßt werden können, ganz abgesehen von den freien Entscheidungen des Menschen, über deren Eintreten und Inhalt niemand etwas mit Gewißheit voraussagen vermag.

Auch wenn der Mensch jetzt in seine eigene Evolution bewußt einzugreifen beginnt, ja wenn er alle verfügbaren Mittel, Hilfen und Kenntnisse einsetzen sollte, über den Ausgang dieses unheimlichen Experimentes, über das endgültige Ziel, das Tempo und die Dauer des eingeleiteten Prozesses und über die erforderliche Zahl von Generationen läßt sich keine auch nur wahrscheinliche Prognose aufstellen. Wenn man sich dazu bewußt ist, wie dürftig, eng und einseitig sich Zukunftsprognosen von gestern ausnehmen, wenn man sie mit der Vielfalt des wirklichen Geschehens vergleicht, dann wird man gegenüber Zukunftsprognosen und Zukunftsvisionen von heute äußerst zurückhaltend und skeptisch, wenn nicht ablehnend. Absolut gesetzte Urteile, wie man sie z. B. in einer Zeitung (1965) lesen konnte, berühren peinlich. „Mit Sicherheit wird eines Tages die Forschung“, so stand dort zu lesen, „die Erbkrankheiten aus der Welt schaffen. Man wird kranke Gene wie Bakterien bekämpfen und ausrotten. Man wird die menschliche Erbmasse durch ein Sieb schütten, in dem das Beste zurückbleibt.“ Die wirkliche Situation hat Hardin (1962) in die Frage gekleidet: „Wer ist weise genug, um die Gesichtszüge des Menschen auf tausend Jahre im voraus zu erkennen und die heutigen als Richtlinien zu benutzen, um den Ablauf der menschlichen Evolution bewußt auf diese Ziele hin auszurichten?“

Trotzdem werden Voraussagen der Zukunft stets eine große Anziehungskraft ausüben. Unsere Neugier – und dazu gehört auch der unauslöschbare Forschungsdrang

des Menschen – ermutigt immer wieder dazu. Ohne Vermutungen und Hypothesen über Möglichkeiten und Auswirkungen, z. B. vorzunehmender Experimente, ohne einen steten Blick auf mögliche Ziele der Zukunft kommt die Naturwissenschaft nicht aus. Es ist aber sehr erfreulich, feststellen zu können, daß die Vertreter der ersten naturwissenschaftlichen Forschung sich weithin auf recht kurzfristige Prognosen beschränken und sie sehr behutsam formulieren, gegenüber langfristigen Voraussagen aber äußerst zurückhaltend sind, gleichgültig, ob es sich um das Wachstum der Weltbevölkerung, die Ergiebigkeit der Böden an Nahrungsmitteln, die Geburtenkontrolle oder um medizinischen Fortschritt, um Manipulationen am menschlichen Erbgut oder um Steigerung der geistigen Kräfte innerhalb der Menschheit handelt. Eugenische Vorschläge, die sich auf die ferne Zukunft des Menschen beziehen, liegen nämlich, wie v. Verschuer (1966) sagt, „außerhalb des Bereichs der Wissenschaft. Die ‚ferne‘ Zukunft des Menschen bleibt der wissenschaftlichen Ergründung verschlossen, sie kann daher auch kein Ziel der Eugenik sein. Und damit charakterisiert sich auch der ‚Übermensch‘ – dessen Erörterung in jüngster Zeit wieder so akut geworden ist – als eine Utopie und nicht als ein eigentliches wissenschaftliches Problem.“

Man weiß um die Fragwürdigkeit langfristiger Voraussagen. „Unser Horizont für die Zukunft liegt heute sehr nahe bei uns und ist stark eingengt“ (Muller 1961). „Die *beweisbaren* Aussagen, die ein Naturwissenschaftler bei der Voraussage der biologischen Zukunft des Menschen macht, sind wahrscheinlich nichtssagend“ (Lederberg 1963). Man ist sich bewußt, daß die entworfenen Zukunftsbilder meist nur Wunschbilder darstellen, die aus heutigen Möglichkeiten schon Wirklichkeiten von morgen machen, aber dann an der Schwierigkeit scheitern, Mittel und Wege für die Verwirklichung ausfindig zu machen. Gerade „dieses Infragestellen des eigenen Vorauswissens, die Erkenntnis unvermeidlicher Gefangenschaft in der Gegenwart läßt hoffen“, wie Jungk (1965) sagt, „daß die moderne Prognostik dem Werdenden gerechter wird als die frühere, so viel selbstbewußtere Zukunftsschau, die noch meinte, Gewißheiten verkünden zu können“.

### Rückblick und Ausblick

Wir haben versucht, auf einige entscheidende Fragen, die in der Grundfrage nach der bewußten Steuerung der menschlichen Evolution enthalten sind, eine Antwort zu geben. Dabei zeigte sich, daß die Grundfrage ein hochkomplexes, äußerst schwieriges, ja beängstigendes Problem aufwirft und anschneidet. Beängstigend vor allem deswegen, weil beim Suchen nach Antworten und Lösungen, Eingriffen und Änderungen das Höchste und Kostbarste auf der Erde, der Mensch selbst, auf dem Spiele steht, ja um ihn gespielt wird. Es geht um nichts weniger als um seine leib-seelische Vervollkommnung oder um sein Verkümmern, um seine Existenz oder seinen Untergang.

Das gilt um so mehr, da wegen der Unmöglichkeit einer genetisch einheitlichen, idealen Population, wegen der Unklarheit des anzustrebenden künftigen Menschenbildes, wegen der ausgedehnten Lücken im biologisch-genetischen Wissen, wegen der Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode von „Versuch und Irrtum“ auf den Menschen und wegen der Unsicherheit langfristiger Voraussagen über die Auswirkungen der eingesetzten Mittel und durchgeführten Manipulationen die Fahrt in die Zukunft notwendig auf einem mehr oder weniger starken Zickzackkurs verlaufen wird. Weder der Weg noch das Ziel sind eindeutig vorgezeichnet und klar zu erkennen, sondern müssen erst und immer wieder neu im Ablauf der Generationen durch „Versuch und Irrtum“ ertastet und gefunden werden. Es besteht deshalb wenig Hoffnung auf eine geradlinige, zielsichere, langfristig geplante Steuerung der weiteren menschlichen Evolution in die Zukunft hinein, sondern eher die Gefahr eines „Navigierens nach einem Markierungszeichen am eigenen Bug“ (McKay 1963, Wagner 1964).

Bei dieser Situation der Ungewißheit alles Zukünftigen bedeutet eine bewußte Steuerung der menschlichen Evolution in die Zukunft hinein, gerade weil sie langfristig geplant werden muß oder langfristige, schwerwiegende, meist wohl nicht mehr umkehrbare Folgen zeitigt, ein außerordentliches Wagnis mit unabsehbarem Risiko. Die Biologie wird aber dieses Risiko eingehen und die Manipulationen am Menschen ungerührt und unerbittlich durchführen. Sie sollte jedoch dabei nie vergessen, „wie kostbar die besondere Substanz des Menschen ist, diese Substanz, die Millionen von Jahrhunderten brauchte, um das zu werden, was sie heute ist, und der heute nichts in der ganzen Welt an Vielfältigkeit und Befähigung gleichkommt“ (Rostand 1954).

Eine ausführliche Darlegung des Problems einer bewußten Steuerung der weiteren menschlichen Evolution findet sich in: P. Overhage: „Experiment Menschheit. Die Steuerung der menschlichen Evolution“ (Frankfurt: Knecht 1967). Hier sind auch die Arbeiten der im Text zitierten Autoren aufgeführt.

# UMSCHAU

## Staatsnotstand und Widerstandsrecht

1. Die positivrechtliche Gewährleistung des Widerstandsrechts (WR) im Grundgesetz (GG) zählt zu den umstrittensten Bestimmungen der Notstandsgesetzgebung. Mit einer überwältigenden Mehrheit von 384 gegen 100 Stimmen bei einer Enthaltung beschloß der Deutsche Bundestag am 30. Mai 1968 in dritter Lesung die Annahme des siebzehnten Gesetzes zur Ergänzung des Grundgesetzes. Dieses Gesetz, das allgemein als „Notstandsverfassung“ bezeichnet wird, brachte neben umfangreichen Ergänzungen und zahlreichen Änderungen des Wortlauts des GG auch eine Ergänzung des zentralen Artikels 20 GG. Es fügte diesem Artikel einen vierten Absatz folgenden Inhalts hinzu: „Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Hilfe nicht möglich ist.“

Schon im Parlamentarischen Rat war die Aufnahme einer Verfassungsbestimmung in das GG gefordert worden, die das Recht zum Widerstand ausdrücklich gewährleisten sollte. In der 44. Sitzung des Hauptausschusses des Parlamentarischen Rats stellte der Abgeordnete Hans-Christoph Seebohm (DP) den Antrag, in das zu schaffende GG folgenden Artikel aufzunehmen: „Bei Verfassungsbruch sowie rechts- und sittenwidrigem Mißbrauch der Staatsgewalt wird ein WR anerkannt. Öffentliche Amtsträger sind in diesen Fällen zum Widerstand verpflichtet.“ Der Vorsitzende des Hauptausschusses des Parlamentarischen Rats, der Abgeordnete Carlo Schmid (SPD), erklärte damals zum Antrag des Abgeordneten Seebohm: „Herr Dr. Seebohm, ich mache auf eines aufmerksam. Die Gründe, die Sie angeben, sind aller Ehren wert. Aber stellen Sie sich das doch praktisch vor: dieser Artikel würde sich in praxi als Aufforderung zum Landfriedensbruch auswirken.“ Auf die Erwiderung Seebohms, er habe den Antrag

vor allem deswegen gestellt, weil die Widerstandsbereitschaft der Deutschen gerade gegen solche Übergriffe außerordentlich gering sei, entgegnete der Vorsitzende des Hauptausschusses lapidar: „Ich fürchte nur, daß wir damit viele arme Teufel eigentlich recht in eine Versuchung führen, – aus deren Folgen wir sie nicht herausholen können, weil wir dann nicht bei ihnen sein werden.“ Nach dem Bericht des Protokolls wurde der Antrag des Abgeordneten Seebohm „mit überwältigender Mehrheit“ abgelehnt<sup>1</sup>. Die Zukunft wird erweisen, ob sich die posthume Verwirklichung des damaligen Antrags Hans-Christoph Seebohms durch den Deutschen Bundestag tatsächlich als Aufforderung zum Landfriedensbruch auswirken wird.

2. Die schwerwiegenden Bedenken, die gegen die Positivierung des WR in der Form des Art. 20 Abs. 4 GG auch von vielen Juristen geltend gemacht werden, haben ihren Grund vor allem darin, daß das WR in dieser Verfassungsbestimmung eine Ausweitung erfahren hat, die dem bisherigen Verständnis des WR in der Staatslehre fremd war. Während der Antrag Seebohms im Parlamentarischen Rat nur ein WR gegen Verfassungsbruch und rechts- und sittenwidrigen Mißbrauch der *Staatsgewalt* durch *Organe des Staates* vorsah, gewährleistet Art. 20 Abs. 4 GG ein WR ohne Beschränkung für jedermann *gegen jeden*, der es unternimmt, die freiheitliche demokratische Grundordnung zu beseitigen. Die Kritik sieht in dieser Verfassungsbestimmung geradezu eine „Legitimation für Aufruhr und Landfriedensbruch“ und eine „Aufforderung zum ganz legalen Bürgerkrieg“. Besorgte Ju-

<sup>1</sup> Parlamentarischer Rat. Verhandlungen des Hauptausschusses. Bonn 1948/49. 44. Sitzung vom Mittwoch, 19. Januar 1949. S. 590 f.; vgl. auch H. v. Mangoldt, Das Bonner Grundgesetz (Berlin 1953) Art. 19, Erl. 1 (S. 118 f.).

risten äußern die Befürchtung, daß gerade extremistische Gruppen, die in Aktionen der Polizei zur Wiederherstellung der öffentlichen Ordnung in Zeiten des Normal- wie des Ausnahmezustands Maßnahmen zur Unterdrückung der Freiheit sehen, sich künftig für ihre rechtswidrigen Abwehrreaktionen auf ein WR berufen könnten (so H. Klein in einer Leserzuschrift in der FAZ, Nr. 123, 28. 5. 1968).

3. Niemand wird bestreiten können, daß das WR mißverstanden und mißbraucht werden kann. Wer jedoch die Anwendung des WR in äußersten Fällen staatlicher Not grundsätzlich bejaht, wird einräumen müssen, daß das WR, unabhängig davon, ob es ungeschrieben oder in der Verfassung positivrechtlich geregelt ist, gleichermaßen irrtümlich angewendet und vorsätzlich mißbraucht werden kann. Auch die Abgeordneten des Deutschen Bundestags waren sich darüber im klaren, daß Art. 20 Abs. 4 GG der Gefahr von Mißdeutungen und des Mißbrauchs ausgesetzt ist. Trotzdem haben sie sich mit großer Mehrheit für die Aufnahme dieser Verfassungsbestimmung in das Grundgesetz entschieden. Der Deutsche Bundestag wollte damit den Gegnern jeglicher Notstandsgesetzgebung, die überwiegend im Deutschen Gewerkschaftsbund und der studentischen „außerparlamentarischen Opposition“ konzentriert sind, nachdrücklich zeigen, daß die Notstandsverfassung entgegen weitverbreiteten emotionalen Parolen nicht dazu dienen soll, im Notstandsfall die freiheitlich-demokratische Grundordnung zu vernichten, sondern diese vielmehr, soweit nur irgendwie möglich, gegen jeden Angriff, selbst mit dem äußersten Mittel des WR, zu verteidigen. Zweifellos war der Entschluß des Bundestags, dem Art. 20 GG einen vierten Absatz anzufügen, vordergründig von politischen Erwägungen getragen. Es sollte dadurch der Agitation der außerparlamentarischen Opposition der Wind aus den Segeln genommen werden. Zutreffend wurde in Kreisen der Gewerkschaften auch darauf hingewiesen, daß im Rahmen und unter den Voraussetzungen des Art. 20 Abs. 4 erstmals auch die Berechtigung des politischen Streiks verfassungsrechtlich anerkannt wurde.

Wer jedoch davon ausgehen würde, daß sich die Bedeutung des Art. 20 Abs. 4 darin erschöpfe, einen taktischen Schachzug der Regierungsmehrheit des Parlaments zur Bewichtigung der Notstandsgegner darzustellen, unterschätzt die Tragweite, die dieser Verfassungsbestimmung für eine gesunde und demokratische Bewußtseinsbildung im deutschen Volk auf lange Sicht zukommen kann. Art. 20 Abs. 4 GG fügt sich bruchlos und organisch in den Gesamtaufbau unseres Grundgesetzes ein. Bereits bisher galt das WR gegen den Mißbrauch der Staatsgewalt in der deutschen Staatsrechtslehre weithin als ungeschriebener Bestandteil unserer Verfassung. Art. 20 Abs. 4 holt das WR aus dem Halbdunkel des vorpositiven Rechtsraums heraus und verleiht ihm schärfere verfassungsrechtliche Konturen. Damit wird auch die Staatsrechtslehre gezwungen, sich intensiver als bisher mit der Problematik des Mißbrauchs der Staatsgewalt zu befassen. Art. 20 Abs. 4 steht in einem inneren Zusammenhang mit Art. 79 Abs. 3 GG. Diese Bestimmung enthält das Verbot der „legalen“ Beseitigung der in Art. 20 Abs. 1–3 GG enthaltenen fundamentalen Verfassungsgrundsätze der Demokratie und Rechtsstaatlichkeit auf dem Weg der *Gesetzgebung*. Art. 20 Abs. 4 will nun auch die rein *faktische* Außerkraftsetzung der Fundamente unserer Verfassung verhindern.

Die Kritik, die Art. 20 Abs. 4 GG im öffentlichen Meinungskampf um die Notstandsgesetzgebung erfahren hat, bezeichnete die Ausdehnung des WR auf den „Putsch von unten“ als eine „Pervertierung“ dieses Rechts. Im Licht der Verfassungsgeschichte und Staatslehre erweisen sich jedoch diese Vorwürfe als unzutreffend. Ein Widerstandsrecht gegen verfassungswidrig ausgeübte öffentliche Gewalt anerkennen auch mehrere deutsche Länderverfassungen: Art. 147 der hessischen Verfassung vom 1. 12. 1946, Art. 19 der Verfassung der Freien Hansestadt Bremen vom 21. 10. 1947 und Art. 23 der Verfassung von Berlin vom 1. 9. 1950. Die frühere DDR-Verfassung vom 7. 10. 1949 dehnte das WR in Art. 4 Abs. 2 auch auf Verfassungsverletzungen aus, die nicht von den Trägern der Staatsgewalt

verübt wurden. Er lautete: „Jeder Bürger ist verpflichtet, im Sinne dieser Verfassung zu handeln und sie gegen ihre Feinde zu verteidigen.“

Ein noch viel radikaleres WR anerkannte die französische jakobinische Verfassung vom 23. 6. 1793. Art. 35 dieser Verfassung erklärte die Erhebung des Volkes und eines jeden Teils des Volkes zum heiligsten seiner Rechte und zur unerlässlichsten seiner Pflichten für den Fall, daß die Regierung die Rechte des Volkes verletze. Art. 23 derselben Verfassung dehnte das WR auch auf den Staatsstreich von unten aus und bestimmte: „Jedes Individuum, das die Staatsgewalt usurpieren will, soll von den freien Menschen sofort getötet werden.“<sup>2</sup> Die jakobinische Verfassung steht damit im Einklang mit der Meinung zahlreicher Autoren der mittelalterlichen und späteren Scholastik, die es für „selbstverständlich erlaubt“ hielten, einem Usurpator während seines Versuchs der Machtergreifung gewaltsam zu widerstehen (M. Pribilla, *An den Grenzen der Staatsgewalt, in dieser Zschr.* 141 [1947/48] 414, Anm. 2 u. 419 ff.). Wenn Art. 20 Abs. 4 GG die freiheitliche Grundordnung unserer Verfassung „gegen jeden“, also gegen die Pervertierung der Staatsgewalt von oben ebenso wie gegen den Umsturz von unten schützen will, erweist er sich daher, verfassungsgeschichtlich betrachtet, keineswegs als ein völlig neuartiges rechtliches Phänomen.

Auch die Fassung des Textes des Art. 20 Abs. 4 ist keineswegs so unbestimmt, wie die Kritik verschiedentlich behauptet hat. Ein Recht zum Widerstand besteht nach Art. 20 Abs. 4 nur gegen jemand, „*der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen*“. „Unternehmen“ bedeutet in diesem Zusammenhang, ebenso wie in § 87 des geltenden Strafgesetzbuchs, nur die Vollendung und den echten Versuch der Beseitigung der verfassungsrechtlichen Grundordnung der Bundesrepublik. Damit scheiden alle jene Handlungen, die noch als – straflose – Vorbereitungshandlungen zur

Beseitigung dieser demokratischen Grundordnung angesehen werden können, aus dem Anwendungsbereich des Art. 20 Abs. 4 aus. Auch zu einer polizeistaatlichen Einengung der Rede- und Meinungsfreiheit kann deshalb Art. 20 Abs. 4 GG nicht mißbraucht werden. Der Ausdruck „diese Ordnung“ bezieht sich nach dem Zusammenhang auf die in Art. 20 Abs. 1 bis 3 GG aufgeführten letzten Fundamente unserer Verfassung, die gemäß Art. 79 Abs. 3 GG auch einer Änderung durch die gesetzgebenden Organe entzogen sind, nämlich die Verfassungsentscheidung für die Demokratie, die republikanische Staatsform, das föderale Prinzip, die relevante politische Willensäußerung des Volkes durch periodisch stattfindende allgemeine, geheime, freie und gleiche Wahlen und Abstimmungen, die Existenz einer Opposition, die Grundsätze der Rechtsstaatlichkeit und der Sozialstaatlichkeit. Das WR darf sich schließlich nur gegen solche Handlungen richten, die darauf abzielen, diese demokratische Grundordnung zu „beseitigen“. Bemühungen im Rahmen der verfassungsmäßig vorgesehenen Möglichkeiten können deshalb nicht unter Art. 20 Abs. 4 GG fallen, sondern nur der außerhalb der Grenzen der Verfassung erfolgende Versuch, diese Ordnung zu stürzen.

Jede Widerstandshandlung, sei sie gewaltlos oder gewaltsam, aktiv oder passiv, ist schließlich nur dann rechtmäßig, „*wenn andere Abhilfe nicht möglich ist*“. Solange also noch eine effektive Rechtsschutzmöglichkeit durch die Gerichte der Bundesrepublik gegeben ist, ist jede Widerstandshandlung gegen den Machtmißbrauch staatlicher Organe unzulässig. Und solange einer Bedrohung des Staates von unten her noch mit den dem Staat zur Verfügung stehenden Mitteln begegnet werden kann, ist ein Eingreifen einzelner Staatsbürger oder von Gruppierungen von Staatsbürgern ausgeschlossen. Art. 20 Abs. 4 gewährt deshalb weder ein „Progrmrecht“ noch enthält er eine Aufforderung zu irgendeiner Art von „Lynchjustiz“.

4. Ungeachtet der positivrechtlichen Normierung in Art. 20 Abs. 4 GG darf vom WR nur beim Vorliegen einiger weiterer Voraus-

<sup>2</sup> Originaltext bei T. Tsatsos, *Zur Begründung des Widerstandsrechts*, in: *Der Staat* 1 (1962) 160.

setzungen Gebrauch gemacht werden, die die Staatsethik und Staatslehre in jahrhundertelangen Bemühungen erarbeitet haben. Wie auch das Bundesverfassungsgericht ausgeführt hat, kann es ein WR nur im konservierenden Sinn, d. h. als Notrecht zur Bewahrung und Wiederherstellung der Rechtsordnung geben (Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts Bd. 5, 85 [376 f.]). Dadurch unterscheidet sich das WR von der Revolution, die auf den gewaltsamen Umsturz der bestehenden Verhältnisse hinzielt. Die Ausübung des WR steht – das gilt ganz besonders vom aktiven Widerstand – unter dem Gebot der Güterabwägung und der Verhältnismäßigkeit der Mittel. Wie M. Pribilla (S. 422) und H. Weinkauff (Über das Widerstandsrecht, Karlsruhe 1956, 18 ff.) übereinstimmend ausführen, darf nur soviel Gewalt angewendet werden, als durch den erstrebten Zweck, die Abwendung des Staatsnotstands, erforderlich ist. Die möglichen Folgen der Widerstandstat, insbesondere für die Unbeteiligten, müssen zum voraussehbaren Erfolg in einem vertretbaren Verhältnis stehen. Und schließlich wird für die Ausübung des aktiven Widerstands allgemein gefordert, daß eine einigermaßen vernünftig begründete Sicherheit darüber bestehen muß, daß der aktive Widerstand Erfolg haben und die Sache zum Besseren wenden kann. Daraus ergibt sich zwingend, daß die Entscheidung über die Ausübung des aktiven Widerstands, der immer ein Wagnis bleiben wird und mutige Männer fordert, nach einem Wort M. Pribillas (S. 422) „nicht dem kleinen Manne zustehen kann, dem sowohl der Überblick über die wirkliche Lage und die möglichen Mittel“ als auch die notwendigen Beziehungen zu Organisationen und Gruppierungen des Widerstands fehlen.

5. Die ganze Schwere der Problematik des WR zeigt sich in der Tatsache, daß sich das WR rechtsdogmatisch nicht als bloße Ermächtigung, sondern – ebenso wie das private Notwehrrecht – als Rechtfertigungsnorm darstellt<sup>3</sup>. Was unter normalen Verhältnissen als

<sup>3</sup> P. Schneider, Widerstandsrecht und Rechtsstaat, in: Archiv des öffentlichen Rechts 89 (1964) 16 ff.

Unrecht und Verbrechen erscheint, als Mord, Hochverrat, Nötigung, Sachbeschädigung und Hausfriedensbruch, erscheint im Licht des Art. 20 Abs. 4 GG als gerechtfertigt, weil es zur Abwehr oder Bekämpfung staatlichen Unrechts oder der Verteidigung der freiheitlichen demokratischen Grundordnung der Bundesrepublik geschah. Hier zeigt sich, daß das WR kein normaler Rechtsbehelf ist, sondern ein äußerstes, letztes Mittel gegen äußerstes, sonst auf keine Weise zu beseitigendes staatliches oder verfassungsfeindliches Unrecht.

6. Die liberale Staatsrechtslehre des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts ging, wie der bekannte Staatsrechtslehrer Georg Jellinek, davon aus, daß die Menschheit eine Höhe der Entwicklung erreicht habe, die es undenkbar erscheinen lasse, daß der Staat selber zur Quelle und zum Zentrum des Unrechts werden könne. Sie lehnte es daher ab, sich mit der Problematik des WR als einer notwendigen Reaktion gegen äußerstes staatliches Unrecht überhaupt auseinanderzusetzen. Im Gegensatz dazu ruht das Grundgesetz auf der Überzeugung, daß die Staatsgewalt einer dauernden Perversionsgefahr ausgesetzt ist. Nur daraus ist die starke rechtliche Absicherung des für unsere freiheitliche Demokratie konstitutiven Prinzips der Gewaltenteilung und der Gewährleistung der persönlichen Grund- und Freiheitsrechte erklärbar. In der realistischen Überzeugung, daß die freiheitliche demokratische Grundordnung nicht nur durch den Machtmißbrauch staatlicher Amtsträger, sondern auch durch subversive und zerstörerische Kräfte und Gruppierungen von unten beseitigt werden kann, dehnt Art. 20 Abs. 4 GG das WR auch gegen die Revolution von unten aus.

Man wird mit H. Weinkauff die praktische Bedeutung einer positiv-rechtlichen Verbürgung des WR in einer rechtsstaatlichen Verfassung nicht überbewerten dürfen. Sie kann im konkreten Fall möglicherweise sehr begrenzt sein. Es geht in Art. 20 Abs. 4 nicht in erster Linie darum, eine fein säuberlich ausgearbeitete Theorie darüber aufzustellen, unter welchen Bedingungen, mit welchen Methoden und Mitteln in unserem hochtechni-

sierten Staatswesen einem Staatsstreich oder einer Revolution begegnet werden kann. Die Lehrbücher des Staatsrechts und die Kommentare zum Grundgesetz können nur die allgemeinen rechtlichen Prinzipien darlegen, die die Anwendung des WR rechtfertigen. Die Entscheidung darüber, ob in einem konkreten Fall tatsächlich Widerstand geleistet werden soll und darf, kann jeweils nur nach Abwägung sämtlicher Gesichtspunkte, die für und gegen eine Anwendung des WR sprechen, aus der einzelnen Situation heraus getroffen werden. Zu den vordringlichen Aufgaben der Staatsrechtslehre wird es gehören, den Ausnahmeharakter dieses Rechts, den auch der Bundesgerichtshof in zwei Entscheidungen besonders betont hat, klar herauszustellen<sup>4</sup>. Es wäre verhängnisvoll, wenn Art. 20 Abs. 4 GG in der öffentlichen Meinung dahingehend verstanden würde, durch diese Verfassungsbestimmung solle das WR, das nach wie vor das äußerste Mittel zur Verteidigung unserer freiheitlich-demokratischen Verfassung darstellt, gewissermaßen in kleine Münze umgeschmolzen werden.

<sup>4</sup> Vgl. Urt. des Bundesgerichtshofs v. 14. 7. 1961 – IV ZR 71/61, in: Neue Jur. Wochenschr. 1962, 195 f., mit krit. Anm. A. Arndt, a.a.O. 430 ff.; ferner Urt. d. Bundesgerichtshofs v. 9. 7. 1953 – 3 StR 212/52 –, in: Neue Jur. Wochenschr. 1953, 1639.

Der tiefste Sinn der WR erschließt sich erst dann, wenn es als unerläßlicher Bestandteil der freiheitlichen Staatsgesinnung aufgefaßt wird und im wachen Bewußtsein des Volkes als selbstverständliches Recht lebt. Das WR erfüllt seinen Zweck am vollkommensten, wenn es den Eintritt des Ernstfalls für seine Anwendung überhaupt verhindert (M. Pribilla, der Sinn des Widerstandsrechts, in dieser Zschr. 145 des Widerstandsrechts, in dieser Zschr. 145 [1949/50] 386).

Es ist daher zu begrüßen, daß der Deutsche Bundestag das Anliegen des Antrags, den Hans-Christoph Seebohm bereits im Parlamentarischen Rat gestellt hat, aufgegriffen und den Abs. 4 des Art. 20 in das GG eingefügt hat. Diese Verfassungsbestimmung wird sich, wie man hoffen darf, für die Festigung eines wachen und freiheitlichen Staatsbewußtseins in der Bundesrepublik segensreich auswirken. Die Gefahr des Mißbrauchs dieser Bestimmung ist zweifellos gegeben. Sie sollte jedoch nicht zu groß eingeschätzt werden. Bereits im Jahr 1948 hat dazu Max Pribilla in seinen noch heute unverändert gültigen Ausführungen über das WR geschrieben (An den Grenzen der Staatsgewalt, S. 427): „Die große Mehrheit der Deutschen ist nach Denkart und Erziehung so veranlagt, daß bei ihnen eine übermäßige Beanspruchung des Widerstandsrechts nicht zu befürchten ist.“

Joseph Listl SJ

### Katholiken, Kirche, Staat in der DDR

Am 20. April 1967 waren es eintausend Jahre her, daß die Bischofssynode von Ravenna unter Vorsitz Papst Johannes' XIII. den Vorschlag Kaiser Ottos I. aufgegriffen hat, im Raum zwischen Elbe und Oder eine ordentliche kirchliche Jurisdiktion aufzubauen. So wurde das Erzbistum Magdeburg gegründet, dessen Bischof Adalbert im Jahr 968 drei weitere Bischöfe weihte: Boso von Merseburg, Hugo von Zeitz und Burchard von Meißen. In der Reformationszeit untergegangen, wurde 1921 wenigstens eines der Bistümer wiederhergestellt: Meißen.

Wenn die Katholiken der Diözese Meißen in den ersten Septembertagen dieses Jahres in der Hofkirche zu Dresden ihr Millennium feierlich begehen, so wird ihnen bewußt sein, daß ihr Bistum nicht nur bei seiner Gründung in den zu Beginn des zehnten Jahrhunderts eroberten slawischen Gebieten an der Ostgrenze des Reiches eine Sonderstellung unter den deutschen Bistümern einnahm. Ziemlich genau stimmen die Grenzen der vier Bistümer von damals mit denen der DDR von heute überein. Das aber ist Grund genug zu der Frage, wie sich die Katholiken in der

DDR heute darstellen, welche Gruppierungen sich vorfinden und wie sich ihr Verhältnis zu den gesellschaftlichen Gegebenheiten entwickelt hat.

Die Behauptung, die zwanzigjährige Teilung Deutschlands habe keine oder doch nur geringe Auswirkungen auf den Katholizismus „drüben“ gehabt, wird nicht dadurch glaubwürdiger, daß sie häufig wiederholt wird oder einfachhin als still gemachte Voraussetzung gilt. Sicherlich, eine Spaltung der katholischen Kirche in Deutschland ist nicht eingetreten. Und die Hierarchie ist nie in die Schwierigkeiten geraten, die für die Evangelischen Kirchen Deutschlands von vornherein gegeben waren. Es gab auf katholischer Seite keine groß angelegten Versuche eines Arrangements mit dem Staat. Doch ist die Situation der ein- einhalb Millionen Katholiken in der DDR in den letzten Jahren zweifellos schwieriger geworden. Das hat seinen Grund nicht einfach darin, daß sich der staatliche Druck verschärft hätte, wenn auch die Auswirkungen der im April dieses Jahres beschlossenen Verfassungsänderung und der damit verbundene Verlust der juristischen Stellung einer Körperschaft öffentlichen Rechts noch nicht zu übersehen sind.

Nur mehr ein Artikel des Verfassungsentwurfs, der Art. 38, hatte in zwei Absätzen das Recht auf Religionsausübung vorgesehen:

(1) Jeder Bürger der DDR hat das Recht, sich zu einem religiösen Glauben zu bekennen und religiöse Handlungen auszuüben.

(2) Die Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften haben ihre Angelegenheiten und ihre Tätigkeit in Übereinstimmung mit der Verfassung und den gesetzlichen Bestimmungen durchzuführen.

Erst der massive Protest der evangelischen wie katholischen Oberhirten, aber auch die schwierige Situation, in die regimetreue Christen durch den Wegfall weitergehenden Schutzes der Religion – wie er in der seit 1949 in Kraft befindlichen Verfassung garantiert waren – geraten waren, hat zu zwei nachträglichen Zusätzen geführt. In den Art. 20, der jedem Bürger das Recht zuspricht, „das politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Leben

der sozialistischen Gemeinschaft und des sozialistischen Staates mitzugestalten“, wurde ein Passus auf Glaubens- und Gewissensfreiheit eingefügt. Ein Zusatz zum Art. 38, nunmehr rechtskräftig, ist weit wichtiger: „Näheres kann durch Vereinbarung geregelt werden.“ Damit hat der Staat formal wenigstens teilweise den Wünschen der Kirchen entsprochen. Die Kirche wird quasi als Partner des Staates respektiert, da sie zu Abmachungen und Verträgen mit dem Staat berechtigt ist. Da dieser Satz inhaltlich recht dehnbar ist, hat sich das Regime damit auch die Möglichkeit offengehalten, auf dieser Basis zu Vereinbarungen mit dem Vatikan zu kommen. Letzteres wird von der DDR-Regierung sicher nicht ausgeschlossen, da es ihrem Wunsch nach internationaler Aufwertung entgegenkäme. Die Neujahrsglückwünsche des Staatsratsvorsitzenden Ulbricht an den Papst bestätigen dies. Auch der Wunsch nach Verselbständigung der Sprengel westdeutscher Diözesen auf DDR-Territorium ist hier zu nennen.

Bei der Beurteilung der Rechtslage von Kirche und Gläubigen muß auch das neue Strafgesetzbuch berücksichtigt werden. Hier läßt sich nicht der Schluß ziehen, es sei ein Anliegen gewesen, die Position der Kirchen zielstrebig zu schmälern. Sicher genießt kirchliches Eigentum künftig nur den Schutz normalen Privateigentums und nicht den erhöhten sozialistischen Eigentums. Doch sind etwa Beichtgeheimnis wie Gottesdienstaübung weiter gesichert. Dem Wortlaut nach wird man weniger im Strafrecht als in der Verfassung von einer Verschlechterung der Position der Kirchen sprechen müssen. Zweifellos kann vornehmlich die Verschärfung des politischen Strafrechts in extremer Weise gegen die Kirche, vor allem bei Meinungsäußerungen in der Predigt, im Unterricht usw. ausgelegt werden. Bedenkt man, daß auch das bisher gültige Strafrecht oder die bisherige Verfassung bei Bedarf progressiv sozialistisch, und das heißt oft atheistisch, angewandt wurden, so ist daraus allein auf eine Verschlechterung nicht zu schließen.

Die Religionsfreiheit immerhin ist garantiert. Und faßt man diesen Begriff enger,

nämlich als Kultfreiheit, so wird man Ein- und Übergriffe nur selten feststellen können. Liturgie, Wallfahrten, Prozessionen, Religionsunterricht, Seelsorgearbeit in Pfarrabenden, Hausbesuche, Spezialsorge in Tagungen für Akademiker, Genossenschaftsbauern usw., Priesterausbildung in drei Bildungsstätten, Seelsorghelferinnenausbildung und sogar Kirchenbau sind in einem Maß gewährleistet, das uns gering scheinen mag, die Kultfreiheit aber voll respektiert. Jede Wirkung der Kirche über diesen Bereich hinaus, jede kritische Stellungnahme zu den gesellschaftlichen Verhältnissen, wird, wenn nicht ganz und gar behindert, so doch argwöhnisch betrachtet. So konnten die Bischöfe beispielsweise anlässlich der wirklich volksweit geführten Diskussion zur neuen Familiengesetzgebung zwar ihre Meinung öffentlich kundtun, doch wurde sie von den Staatsorganen höflich dankend lediglich als Eingabe der einzelnen Bischöfe als Privatpersonen, nicht als Ausdruck des Willens aller Gläubigen gewertet.

Es lassen sich natürlich leicht weitere Beispiele finden für die Grenzen der kirchlichen Freiheit. So ist Kirchenbau möglich und der Staat gibt sogar Mittel für den Wiederaufbau kunsthistorisch wertvoller Kirchen, z. B. der Hofkirche in Dresden und der Hedwigskathedrale in Berlin. Andererseits wird bedenkenlos gehandelt, wenn es im Zug der sozialistischen Umgestaltung erforderlich scheint, ebensolche Bauten abzureißen. Beispiele dafür sind das Wahrzeichen der Ostseestadt Wismar, die Marienkirche, die Heilig-Geist- sowie die Ulrichskirche in Magdeburg und die im Mai dieses Jahres erfolgte Sprengung der Leipziger Universitätskirche.

Die eigentlichen Schwierigkeiten der Katholiken aber liegen anderswo. So scheinen zwei Ursachen zu haben. Die Auswirkungen des Konzils mit ihren Tendenzen zur Dezentralisierung der Gesamtkirche überschneiden sich mit den Folgen der durch den Mauerbau hervorgerufenen Desillusionierung. Die katholische Kirche in der DDR sieht sich ganz auf sich allein gestellt. Zu lange schon hat sie mit offenem oder heimlichem Schielen auf den Westen übersehen, daß die ihr eigene Pro-

blemstellung von ihr selbst gelöst werden muß. So gab sie sich bis in jüngster Zeit als ein festgefügter Block, in dem selbst in politischen Fragen Meinungsunterschiede zwischen Hierarchie und Laien nicht zutage traten. Neunzehn Jahre DDR haben nicht zu einer Aufspaltung führen können, wie sie die Katholiken in anderen Ostblockstaaten – vielleicht mit Ausnahme Polens – hinnehmen mußten. Doch gibt es seit dem Bau der Mauer praktisch keine gesamtdeutsche Fuldaer Bischofskonferenz mehr, an der der mitteldeutsche Episkopat teilnehmen dürfte, wohl aber eine Berliner Ordinarienkonferenz, der alle Bischöfe und Weihbischöfe auf dem Gebiet der DDR angehören, soweit sie eigene Bistümer (Berlin, Meißen, Erzbischöfliches Amt Görlitz als Sprengel der Diözese Breslau) verwalten oder aber Kommissariate und Generalvikariate bundesdeutscher Bistümer (Generalvikariat Erfurt für Fulda, Kommissariat Magdeburg für Paderborn, Kommissariat und Generalvikariat Meiningen für Würzburg, Kommissariat Schwerin für Osnabrück), die auf vom DDR-Regime kontrollierten Boden liegen.

Sieht und hört man sich drüben um in den Kreisen des Episkopats, des Klerus, der CDU-Katholiken und der weniger exponierten Gläubigen, so wird man im Lauf der letzten Monate und in Zukunft wohl noch stärker an den je verschiedenen Beurteilungen katholischer Situation gegenüber den veränderten Verhältnissen spüren, daß die durch einen eigenen Staatssekretär für Kirchenfragen verkörperte Taktik der SED, die Kontakte der katholischen Kirche Mitteldeutschlands zur Kirche in der Bundesrepublik auf den Briefverkehr zu beschränken, nicht völlig erfolglos geblieben ist. In einem sind sich daher inzwischen die Katholiken drüben einig: die kirchlichen Verhältnisse der Bundesrepublik könnten für ihr eigenes Leben nicht beispielhaft sein. Die Probleme sind andere und erfordern andere Lösungen. Insofern stehen ihnen die Tschechoslowakei, ja selbst Litauen näher. So nimmt es nicht wunder, daß eine Frage wie die der Überführung westdeutscher Kommissariate auf DDR-Gebiet in eigenständige Diö-

zesen für uns nahezu ideologische Tragweite hat, drüben aber nur unter pragmatischen Gesichtspunkten betrachtet wird.

Die Kirche ist sich weiter noch einig darin, daß die einzelnen sich möglichst qualifizieren müssen, um entscheidende Führungsstellen im wirtschaftlichen und öffentlichen Leben zu erreichen. Es ist weithin keine Rede mehr vom Widerstand. Doch inwieweit sich der einzelne dabei mit dem Staat arrangieren darf, an dieser Frage zerbricht nach und nach die bisherige monolithische Einheit. Wenn die Bischöfe hier kluge Formeln finden, wird es ihnen zumindest gelingen, daß die institutionelle Einheit bewahrt bleibt, daß es nicht zu Vereinigungen von Friedenspriestern kommt wie in anderen Ostblockstaaten. Die Laien hingegen sind schon heute in verschiedenste Meinungsgruppen gespalten.

Am weitesten mit dem Staat eingelassen hat sich eine Gruppe von Katholiken in der CDU, von den Bischöfen als Emigranten beargwöhnt, von manchen Pfarrern aus dem aktiven Gemeindeleben ausgeschlossen. Sie stehen in Positionen, die ein Nein zum Staat einfach nicht zulassen. Sie wollen zeigen, daß Katholiken in der DDR nicht nur legal katholisch sein, sondern darüber hinaus mit vielen politischen und gesellschaftlichen Zielen ihrer Regierung übereinstimmen können. Daß ihnen erlaubt wird, eine „Monatsschrift progressiver Katholiken“ herauszugeben, die im 8. Jahrgang erscheinende „Begegnung“, ist als ein Hoffen der SED auf ein stärkeres Engagement der Katholiken im Staat zu verstehen. Von der Mehrzahl der intellektuellen Katholiken, besonders aber vom Klerus gelesen, wird sie von seiten der offiziellen Kirche als nicht vorhanden betrachtet. Da aber den bischofseigenen Organen – den Laien sind im wesentlichen nur das „Hedwigsblatt“ für Berlin und der „Tag des Herrn“ für Meißen zugänglich – innerkirchliche Kritik kaum zu entnehmen ist, hat diese CDU-Zeitschrift eine gute Chance, sonst schwer zu bekommende Informationen mit Artikeln staatsbejahender Tendenz zu verbreiten.

Besonders bei den Studentengemeinden trifft sie damit auf offene Ohren. Aus deren Reihen wird mehr und mehr der innerkirchliche Dialog wie der mit den Atheisten gefordert. Hier werden Briefe verfaßt, die westdeutsche Spenden für DDR-Katholiken angesichts des Hungers in der Welt ablehnen oder polnischen Missionaren für deren Arbeit zur Verfügung gestellt wissen wollen. Es wird unmißverständlich gefragt, warum die Diözesansynode in Meißen nicht unter stärkerer Beteiligung aller Gläubigen durchgeführt wird und weshalb sich keine Kommission deutlich mit den gesellschaftlichen Verhältnissen befaßt. Tatsächlich gibt es in den Bereichen der Erziehung und Bildung, der Berufstätigkeit der Frau, des Studiums – um nur einiges zu nennen – Möglichkeiten zur Mitarbeit. Das Wissen, nicht in allen Belangen frei zu sein, dispensiert nicht – so wird gesagt – von jeglichem Tun, berechtigt nicht einfachhin zum Rückzug in den privaten Bereich. So mancher Priester ist mißgestimmt darüber, daß die Bischöfe völlig unverdächtigen Theologen die Teilnahme an den Gesprächen der Paulusgesellschaft mit Marxisten in Marienbad untersagt haben. Und schon haben sich Priester mit dem Bensberger Kreis in Verbindung gesetzt, weil nach ihrer Auffassung die dort angefaßten Fragen auch von ihnen angefaßt werden müssen.

Sorgfältig sucht die offizielle Kirche alles zu meiden, was eine stärkere Differenzierung der Gläubigen zur Folge haben könnte. Bei der Mehrzahl der 25 bis 30 % Gottesdienstbesucher (knapp 10 % der Einwohner sind katholisch) muß das auch noch nicht befürchtet werden. Doch selbst Priester, die von der Kanzel künden, heute werfe man Pius XII. vor, er habe zur Judenvernichtung geschwiegen, in dreißig Jahren werde man ähnliches von den Katholiken der DDR sagen, sind der Überzeugung, ein Dialog wenigstens sei erforderlich. Tatsächlich meint eine Anzahl von Katholiken, man müsse aus der Reserve herausgehen und gestaltend mitwirken.

*Klemens Richter*

# BESPRECHUNGEN

## Neues Testament

CONZELMANN, Hans: *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*. München: Kaiser 1967. 407 S. (Einführung in die evangelische Theologie. 2.) Lw. 28,-.

Seit dem Erscheinen der „Theologie des Neuen Testaments“ von Rudolf Bultmann (1948/52; <sup>5</sup>1965) hat es niemand mehr gewagt, ein ähnliches Werk zu schreiben. Obwohl weite Teile der Bultmannschen Theologie klassischen Charakter haben und ihren Wert nie verlieren werden, ist doch in den letzten Jahren das Verlangen nach einer neuen Gesamtdarstellung immer dringlicher geworden, und dies aus verschiedenen Gründen: Die sich stürmisch entwickelnde redaktionsgeschichtliche Forschung hat uns gelehrt, daß auch die Verfasser der synoptischen Evangelien bedeutende und eigenständige Theologen waren, eine Erkenntnis, die für Bultmann noch nicht gegeben war. Ein anderer wesentlicher Punkt, an dem eine neutestamentliche Theologie nicht mehr vorbeigehen kann, ist das Problem des „historischen“ Jesus, und sei es auch nur durch eine Klärung des Verhältnisses von Historie und theologischer Interpretation. Und schließlich – um nur die wichtigsten Anstöße zu nennen – darf man sich nicht verhehlen, daß sehr viele junge Theologen zumindest der existentialen Begrifflichkeit überdrüssig geworden sind und einer menschlicheren, einfacheren Sprache den Vorzug geben. Daran knüpft sich zugleich die Hoffnung, daß einmal eine neutestamentliche Theologie geschrieben werden könnte, die den Rahmen professoraler Fachgelehrsamkeit sprengt und der Sache des Evangeliums, d. h. dem Menschen, wieder unmittelbarer dient.

Der neue „Grundriß“ von Hans Conzelmann kommt den ebengenannten Wünschen erfreulicherweise in mancher Hinsicht entgegen. Das Werk ist als Lehrbuch für den akademischen Unterricht konzipiert, müht sich aber um gute Allgemeinverständlichkeit. Es

bietet knappe, objektive Informationen, orientiert zuverlässig über den augenblicklichen Stand der Forschung, läßt die Texte weitgehend selber zu Wort kommen und hütet sich vor jeder kurzschlüssigen Systematisierung der Aussagen. Besonders zu begrüßen sind die Paragraphen, die sich mit dem synoptischen Kerygma beschäftigen (§§ 12–17), obwohl gerade hier viele Fragen unbeantwortet bleiben. So möchte man doch etwas genauer wissen, welcher Stellenwert (wenn überhaupt!) der Lehre, dem Wirken und Leiden Jesu in einer neutestamentlichen Theologie zukommen und ob nicht von daher Maßstäbe für alle spätere Reflexion und Interpretation gesetzt sind. Vielleicht ist diese methodische Unsicherheit auch der Hauptgrund, warum C. seinen Gegenstand mit jener distanzierten Sachlichkeit behandelt, die in unseren Landen als Ausweis wahrer Wissenschaftlichkeit gilt, von der man aber nicht weiß, ob sie mehr zu bewundern oder mehr zu beklagen sei. F. J. Schierse

ERNST, Josef: *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments*. Regensburg: Pustet 1967. XII, 337 S. (Biblische Untersuchungen. 3.) Kart. 48,-.

Die vom Münchener Ordinarius für neutestamentliche Exegese angeregte und geförderte Dissertation wollte sich ursprünglich die Gestalt des Antichristen zum Gegenstand nehmen. Im Verlauf der Untersuchung mußte der Verfasser jedoch bald feststellen, daß es für den Bereich des Neuen Testaments *den* Antichristen überhaupt nicht gibt. Hier erwartet man vielmehr das endzeitliche Auftreten verschiedener „Gegenspieler“ Gottes, ohne daß eine systematische Klärung der sich zum Teil überschneidenden Vorstellungen und Motive möglich wäre. Der Exegese scheint deshalb nichts anderes übrig zu bleiben, als das Gespinnst der verschiedenartigen mythologi-

schen, kosmologischen und zeitgeschichtlichen Fäden zu entwirren, um so eine „Genealogie der Endzeitgestalten“ zu versuchen.

Da das Thema im deutschen Sprachraum seit längerer Zeit nicht mehr monographisch behandelt wurde, muß man dem Verfasser für seine fleißige und wohl auch erschöpfende Zusammenstellung des einschlägigen Materials danken. Leider macht die Arbeit aber auf weite Strecken hin den Eindruck mangelnder Konzentration und Koordination, was vermutlich auf ihre fast zwanzigjährige Entstehungsgeschichte (vgl. Vorwort) zurückzuführen ist. Schwerer als die methodischen Schwächen wiegt jedoch der fast völlige Verzicht auf eine klare theologische Stellungnahme

gegenüber den späteren Antichristvorstellungen des kirchlichen Altertums und Mittelalters, wie sie auch heute noch vielfach das christliche Denken beherrschen. Sollte der Exeget als biblischer *Theologe* nicht den Mut oder sogar die Pflicht haben, den gesamten Antichristkomplex als Produkt fromm-unfrommer Phantasie und mythologischer Mißverständnisse zu entlarven? Es wäre jedenfalls bedauerlich, wollte man aus der Arbeit den bei systematischen Theologen so beliebten Schluß ziehen, die Gestalt des Antichrist sei zwar im Neuen Testament noch nicht deutlich geoffenbart, in der Väterlehre aber hinreichend gut bezeugt. Dann hätte sich der Verfasser seine Mühe sparen können. *F. J. Schierse*

### Philosophische Fragen

CABAUD, Jacques: *Simone Weil*. Die Logik der Liebe. Freiburg, München: Alber 1968. 423 S. Lw. 42,-.

Der Lebensweg von S. Weil wird hier bis ins einzelne dargestellt, ihr Studiengang, ihre Lehrtätigkeit und gleichzeitige Teilnahme an der Arbeiterbewegung, die Auswanderung nach Amerika und die Rückkehr nach London, wo sie 1943 starb. Über ihre Erziehung im Elternhaus erfährt man nur, daß sie vollkommen areligiös war. Ihr Bild, das man sich aus dem bisher Bekannten formen konnte, wird bestätigt: eine sehr große Begabung und Schärfe des Denkens, das aber jeweils einseitig nur eine Linie verfolgte und dadurch leicht zu schiefen Auffassungen gelangte: die unerbittliche Entschlossenheit, jede Erkenntnis in die Tat umzusetzen; ihr brennender Eifer für Gerechtigkeit gegen Unterdrückte und Benachteiligte; der bis zum äußersten gehende Einsatz ihrer eigenen Person, die das Schicksal der Unglücklichen teilen und es nicht besser haben wollte als sie. Letzteres ist wohl auch schuld an ihrem frühen Tod, da sie es ablehnte, genügend Nahrung zu sich zu nehmen, um so die Nöte im besetzten Frankreich zu teilen. Überhaupt hielt sie sich zu Unglück und Leiden berufen: „Das auf dem Erdenrund verbreitete Unglück verfolgt und

bedrückt mich derart, daß ich meine Fähigkeiten einbüße. Um wieder in ihren Besitz zu gelangen und mich von dieser Bedrücktheit zu befreien, muß ich selbst sehr viel an Gefahr und Leiden auf mich nehmen . . .“ (304). Es ist schwer zu sagen, ob ihre Auffassung von der Schöpfung als einer Verminderung Gottes und ein Unrecht gegen ihn, das nur durch das Leiden des Geschöpfes und dessen Verschwinden wieder gutgemacht werden könne, Ausfluß dieser Haltung ist oder umgekehrt diese bestimmt hat. So scharf und sicher ihre Überzeugungen jeweils formuliert sind, so hat sie doch aus ihren Erfahrungen gelernt. Anfangs Marxistin und dann Anarchistin ist sie durch ihre Erfahrungen mit den Gewerkschaften, ihre Arbeit in Fabriken und ihre Teilnahme am spanischen Bürgerkrieg davon abgekommen. Ihre Ansicht, daß jede Gemeinschaft böse sei und die Freiheit des Menschen knechte, die ihr auch den Eintritt in die Kirche und den Empfang der Taufe unmöglich machte, leitet sich wohl von ihren frühen Erfahrungen her. In ihrer letzten Londoner Zeit rückte sie davon ab: „Für die Nahrung, welche die Gemeinschaft den Seelen derjenigen bietet, die ihre Glieder sind, gibt es im ganzen Universum nichts Gleichwertiges“ (358). Überhaupt sind die letzten

leidvollen Monate in London eine Zeit geistiger Reife, und ihre Schilderung eines der ergreifendsten Kapitel des Buches. Viele Schwierigkeiten gegen den christlichen Glauben sind geschwunden: „Ich glaube an Gott, an die Dreieinigkeit, an die Inkarnation, an die Auferstehung, an die Eucharistie und an die Lehren des Evangeliums“ (376). Jedoch „habe ich“, schreibt sie, „jetzt noch nie von einem Priester ausdrücklich verlangt, getauft zu werden. Ich verlange es auch jetzt nicht“ (376). Dabei ist sie von einem brennenden Verlangen nach dem Empfang der Eucharistie erfüllt. Mystische Begegnungen mit Christus waren ihr in den letzten Jahren geschenkt worden und ihre Liebe zu Ihm scheute vor keinem Opfer zurück. So bleibt das Letzte dieses Lebens im Geheimnis verschlossen. Aber man steht voller Bewunderung und Verehrung vor dieser Gestalt, die natürlicherweise und fraulich offenbar wenig anziehend war, was aber in der Strahlung dieser Opferbereitschaft völlig untergeht. – Die Übersetzung aus dem Französischen durch Franziska M. Marbach ist sehr gut. Eine Reihe von Fotografien von S. W. und von Stätten ihrer Wirksamkeit sind dem Buche beigegeben.

A. Brunner SJ

MAAZ, Wilhelm: *Selbstschöpfung oder Selbstintegration des Menschen*. Münster: Aschendorff 1967. XII, 200 S. Lw. 39,-.

Die Arbeit will zu den Grundeinstellungen des Marxismus und des Katholizismus, aus denen sich alles andere ergibt, vordringen. Zu diesem Zweck wird zuerst die Lehre des Marxismus von der Basis und dem Überbau dargestellt, dann die katholische Auffassung von der Bedeutung der gesellschaftlichen Verhältnisse für den Glauben und das christliche Leben. In einem dritten Teil werden die Ergebnisse einander gegenübergestellt. Nach dem Marxismus ist der Mensch zugleich das Produkt und der Schöpfer der gesellschaftlichen Verhältnisse. Diese Selbstschöpfung geht in einem dauernden geschichtlichen Prozeß vor sich, in dem die Produktionsverhältnisse das eigentlich Bewegende sind. Das Arbeits-

kollektiv ist ein immer intensiver werdender Selbstschöpfer (158). Diesem Prozeß gegenüber gibt es weder in der Natur noch im Menschen etwas Festes; alles läßt sich durch den Arbeitsprozeß umgestalten. Daraus ergibt sich die Bekämpfung aller Religion, weil sie der Diesseitigkeit und dem Bewußtwerden der wirklichen Verhältnisse und damit ihrer Umgestaltung durch die Gesellschaft im Wege steht. Auch der sogenannte Überbau der geistigen Werte wird vom Arbeitsprozeß bestimmt, steht aber gleichzeitig zu ihm in einem dialektischen Verhältnis, indem er auf die Basis zurückwirkt, aber doch so, daß diese das eigentlich Bestimmende bleibt – Nach der katholischen Lehre hingegen „bildet weder die Geschichte, noch die Gesellschaft, noch die biologische Abstammung, noch die Einbettung in einen Kulturkreis usw., sondern der praktische Glaube das konstitutive und konstruktive Prinzip des christlichen Lebens“ (87 f.). Durch dieses sollen alle Gegebenheiten in die rechte Grundbeziehung zu Gott integriert werden und so der Mensch seine Selbstverwirklichung erreichen. Der Verf. hat für sein Werk eine umfassende Literatur herangezogen, auch in russischer Sprache, und das Grundlegende klar herausgearbeitet.

A. Brunner SJ

MYNAREK, Hubertus: *Mensch und Sprache*. Über Ursprung und Wesen der Sprache in ihrer anthropologischen Valenz. Freiburg: Herder 1967. 159 S. Lw. 15,-.

Der Verf. behandelt in Auseinandersetzung mit Gedanken Hermann Schells und mit den Auffassungen heutiger Tierpsychologen und Sprachtheoretiker (F. J. J. Buytendijk, K. Lorenz, A. Portmann, A. Nehring, F. Kainz, G. Révész u. a.) die Frage nach dem Unterschied von menschlicher Sprache und „Tiersprache“ und die damit zusammenhängende Frage, ob die menschliche Wortsprache Entwicklungshöhepunkt tierischer Kommunikationsformen oder diesen gegenüber etwas wesentlich Neues sei. Die beiden letzten Kapitel versuchen einiges zu sagen über die Sprache des Urmenschen und ihre Gestalt.

In der Einleitung erwähnt der Verf. die Auffassung Schells – und mancher anderer –, daß Sprache allein dem Menschen als geistbegabtem Wesen zukomme, während dem Tier die Sprache fehle. Aber was ist es dann um die „Tiersprache“? Viele meinen, sie sei deshalb keine eigentliche Sprache, weil in ihr jede Mitteilungsabsicht fehle; die Naturlaute des Tiers seien nur Affektausdruck. Die Tatsachen zwingen zu schrittweiser Richtigstellung dieser Auffassung. Révész gesteht über den Affektausdruck hinaus eine Kontaktabsicht zu, d. h. den Wunsch nach Affektgleichheit der Artgenossen. Man kann von „Zurufen“ an Gruppen von Artgenossen und von „Anrufen“ an bestimmte Individuen sprechen. Diese Anrufe bekunden nicht selten eine Aufforderungsabsicht. Schließlich zeigen „gewisse Verhaltensweisen der Bienen die Merkmale, die auch für menschliche Mitteilungsabsicht charakteristisch sind“ (39). Der wesentliche Unterschied zur menschlichen Sprache liegt also nicht im Fehlen der Mitteilungsabsicht, auch nicht in der Lautgestalt (artikulierte oder nicht artikuliert), sondern einerseits in dem angeborenen, nicht willkürlichen Charakter der Zeichen, andererseits im Inhalt: bei den Tieren auf biologische Bedürfnisse eingeschränkt, beim Menschen auf Anweisung der Wahrheit ausgerichtet. Dazu kommt, daß die Tiersprache nicht „Wortsprache“ ist, d. h. sich nicht aus sinnaufbauenden Elementen begriffssymbolischer Art zusammensetzt, so daß durch die Verbindung von „Wörtern“ ein neues Sinngebilde entsteht. Diese wesentlichen Unterschiede schließen einen allmählichen Übergang von der Tiersprache zu menschlicher Sprache aus.

Der Verf. unterrichtet zuverlässig über den Stand der Fragen und gibt ein ausgewogenes Urteil über die verschiedenen Auffassungen.

J. de Vries SJ

GOLDMANN, Lucien: *Weltflucht und Politik*. Dialektische Studien zu Pascal und Racine. Neuwied: Luchterhand 1967. 116 S. Kart. 6,80.

Es ist begrüßenswert, daß der Verlag für diejenigen, die speziell an den literatursozio-

logischen Arbeiten Goldmanns interessiert sind und sich seine kürzlich erschienenen mehr philosophischen „Dialektischen Untersuchungen“ nicht leisten können und sich auch nicht in dem angekündigten Hauptwerk über Pascal und Racine „Der verborgene Gott“ verlieren wollen, diese die Arbeitsweise Goldmanns prägnant illustrierenden Aufsätze zusammengestellt hat: „Pascal und Port-Royal“ ist eine Erstveröffentlichung, „Bemerkungen über den Jansenismus: Tragische Weltsicht und Amtsadel“, „Ist die Wette ‚für den Freigeist‘ geschrieben?“ und „Phaidra“ stammen aus der französischen Ausgabe der „Recherches Dialectiques“. Goldmann macht auf seine marxistische Weise ernst mit der Kategorie der Totalität, in die hinein ein Einzelphänomen des Überbaus, sei es künstlerischer, religiöser oder politischer Art, gestellt werden muß, soll seinem Verstehen soviel Objektivität zukommen, daß man sich darüber verständigen kann. „Will man Sinn und Inhalt der jansenistischen Bewegung . . . verstehen, so muß man von der oben erwähnten Veränderung der französischen Gesellschaftsstruktur und des französischen Staates ausgehen“ (10). Und nachdem er die Gruppierungen innerhalb des Jansenismus analysiert hat, heißt es mit Bezug auf jene radikale Gruppe, die den Bruch mit allen Formen des sozialen Lebens forderte: „Der Weltanschauung dieser Gruppe und vor allem Barcos' sind zweifellos die drei Racineschen Tragödien Andromache, Britannicus und Berenike verpflichtet, und erst von ihr aus werden Racines Phaidra und Pascals *Pensées* verständlich“ (18). Dabei gibt es für Goldmann selbstverständlich keinen vulgärmarxistischen einfachen Kausalzusammenhang zwischen Unterbau und Überbau, sondern für ihn gilt noch mehr als für Lukács dessen Satz: „Die Dialektik bestreitet, daß irgendwo auf der Welt rein einseitige Ursache-Folge-Beziehungen existieren; sie erkennt in den einfachsten Tatsachen komplizierte Wechselwirkungen von Ursachen und Folgen“. Deshalb ist für Goldmann bei Racine auch Raum für „innere künstlerische Notwendigkeit“ und „innere künstlerische Logik“ (18), ohne daß diese aufhören, soziologisch relevant zu sein.

Bleibt zu wünschen, daß Goldmanns Arbeiten nun auch in Deutschland nicht nur die Kritik der Romanisten, sondern auch der Germanisten und aller an der Literatur Interessierten finden werden.  
G. Schiwy SJ

TUCHEL, Klaus: *Herausforderung der Technik. Gesellschaftliche Voraussetzungen und Wirkungen der technischen Entwicklung*. Bremen: Schünemann 1967. 317 S. Lw. 19,80.

Die Technik übt auf das Denken und Verhalten des heutigen Menschen einen immer umfassenderen Einfluß aus. Es gilt daher, sie als eine sinnvolle Realisierung des Menschseins zu begreifen. Dazu ist es nötig, ihr Wesen, ihre Voraussetzungen und Wirkungen zu erhellen, und dies nicht einseitig von den hergestellten Gegenständen, sondern auch von der technischen Herstellung und dem Gebrauch her, um jede einseitige Theorie zu vermeiden. Der Verf. ist seit 1960 Geschäftsführer der Hauptgruppe Mensch und Technik im „Verein Deutscher Ingenieure“ und durch Veröffentlichungen über einzelne Punkte für eine solche Gesamtschau gut vorbereitet. Zunächst wird gezeigt, daß die Technik nicht ein autonomer und isolierter Faktor ist, dessen Gesetzmäßigkeit der Mensch hilflos wie einem anonymen Schicksal ausgeliefert wäre. Die Technik ist ein Werk des Menschen und darum vom Wesen des Menschen und der gesellschaftlichen Verhältnisse mitbedingt, wie sie wieder auf diese zurückwirkt. Wirtschaftliche, wissenschaftliche, rechtliche, politische und andere Motive und Absichten bestimmen ihren Weg. Besonders Wirtschaft und Technik mit ihren verschiedenen Zielsetzungen stehen in ständiger Wechselwirkung und müssen miteinander Kompromisse eingehen. Auch der Gedanke einer innerweltlichen Perfektionierbarkeit der Technik, den manche Ideologien vertreten, ist illusionär; ihre Perfektion ist immer vorläufig. Als menschliches Werk ist Technik geschichtlich bedingt und auf die Zukunft hin offen. Gefährlich wäre auch eine Übertragung der Kategorien und Strukturen der Technik auf andere Gebiete, die jeweils

ihre eigene Gesetzmäßigkeit besitzen. Es gilt darum, die Technik in ihren Grundlagen und Auswirkungen zu verstehen und so eine für die Gesamtheit möglichst vorteilhafte Lenkung anzustreben. Erziehung und gesellschaftliche Verhältnisse müßten entsprechend umgestaltet werden, was nach Meinung des Verf. ohne Bruch möglich ist. Mit einer besseren Kenntnis des Wesens der Technik zeigen sich auch die Grenzen des Konstruierbaren, Machbaren und Regelbaren: die Grenzen des Menschen überhaupt. „Angesichts der Verfügbarkeit der gestalteten Dinge entdeckt der Mensch die Unverfügbarkeit der Grundzüge seiner Existenz. Angesichts der Gestaltbarkeit seiner Umwelt lernt er die Unsicherheiten des Lebens neu verstehen“ (86).

Die Darstellung ist klar und leicht verständlich. Wegen der Dringlichkeit und Größe der Aufgabe, die unserer Zeit gestellt ist, die Technik als Werk des Menschen geistig zu bewältigen und in das Gesamt des Menschseins einzubeziehen und ihr dort den richtigen Platz anzuweisen, verdienen die besonnenen Ausführungen eine weite Verbreitung. In einem zweiten Teil bringt das Buch Dokumente zur Einordnung und Deutung der Technik von Philosophen, Soziologen und Historikern; im dritten Teil findet man in alphabetischer Reihenfolge Erklärungen von Begriffen und Angaben über Institutionen, die zu dem Gebiet gehören. Eine reichhaltige Bibliographie schließt sich an.

A. Brunner SJ

BAROJA, Julio Caro: *Die Hexen und ihre Welt*. Stuttgart: Klett 1967. 363 S. Lw. 30,-.

Der Glaube an Hexen ist eine weit verbreitete Erscheinung, deren Geschichte von der Antike an in diesem Buch kurz dargestellt wird, wobei das Hexenwesen in den baskischen Ländern im 16. Jahrhundert besonders berücksichtigt wird. Der Verf. sucht diese Erscheinung funktionalistisch von den Beziehungen zwischen der jeweiligen Gesellschaft und dem Hexenwesen her zu verstehen. „Damit es Hexen, Zauberer und Magier gibt, muß die Gesellschaft in einer bestimmten

Weise strukturiert sein und dementsprechend funktionieren“ (23). „Denn schließlich ist es ja die Gesellschaft, die den magischen Akten die wirkliche Form gibt, indem sie eine Krankheit, ein Unwetter, ein schlechtes Geschäft oder andererseits den glücklichen Ausgang eines Unternehmens auf das Eingreifen einer anderen Person oder anderer Personen und auf deren gute oder böse Absichten zurückführt“ (39). So zerfällt der Glaube auch mit dem einsetzenden Subjektivismus des 17. Jahrhunderts.

Ohne Zweifel sind die Auffassungen der jeweiligen Gesellschaft von großer Bedeutung, vor allem für die besondere Form des Hexenwesens in den verschiedenen Zeiten. Aber es bleibt doch die weitere Frage, warum in den verschiedenen Gesellschaften ein solcher Aberglaube allgemein werden konnte. So muß denn auch der Verf. über die sozialen Bedingungen hinausgehen. Er stellt fest: „Die Welt der Schwarzen Magie ... ist die Welt der Begierde“ (55). „Im 14. und 15. Jahrhundert und in den folgenden Zeiten tritt in den

Augenblicken von Ängsten und Katastrophen das Hexenwesen stärker in Erscheinung, d. h. immer dann, wenn die menschliche Existenz nicht nur von individuellen Leiden, sondern von kollektiven Misere beherrscht wird“ (106). Auf die tiefer liegenden Gründe macht Will-Erich Peuckert in seinem Vorwort und seinem Kapitel über das deutsche Hexenwesen aufmerksam. Aus der Tatsache, daß meist nur von Hexen und wenig von Hexenmeistern die Rede ist, schließt er, daß es sich hier um „eingeborene Gültigkeiten“ der Frau handelt, um „das Fremdsein gegenüber dem Mann“ und die „Uranst vor dem anderen, dem Manne“, aus denen eine Abwehr und eine Art von „Urhaß“ ihm gegenüber sich erhebt (293, 318). Alle Zauberei geht im Grunde aus dem Bestreben hervor, die Bedingungen des Daseins in die eigene Hand zu bekommen. – Die Übersetzung aus dem Spanischen ist gut. S. 70 ist ein „Kirchenvater“ und nicht ein „Pater der griechischen Kirche“, nämlich Johannes Chrysostomus, gemeint.

A. Brunner SJ

## Sexualpädagogik

*Sexualpädagogik der Volksschule.* Hrsg. vom Willmann-Institut. Freiburg: Herder 1967. X, 429 S. Lw. 30,-.

Ogleich den Eltern das erste Recht und die erste Pflicht zukommt, ihre Kinder geschlechtlich „aufzuklären“, besser: zu erziehen, muß in der heutigen Zeit des Umbruchs die Schule subsidiär bei der Erfüllung dieser wichtigen Aufgabe mitwirken. Gerade weil man weder ein ausgewogenes Programm noch die rechten Methoden gefunden hat, können wissenschaftlich fundierte Beiträge zur Lösung des drängenden Problems nur begrüßt werden.

Das Handbuch der „Sexualpädagogik der Volksschule“ will eine Handreichung von katholischer Seite bieten. Es enthält Beiträge von einem Anthropologen, einem Mediziner, von Praktikern der Schule, Geistlichen beider Konfessionen und von einem Fachmann für Jugend-

schutz. Bei einem Gemeinschaftswerk läßt sich kaum erwarten, daß alle Aussagen aufeinander abgestimmt sind. Über entscheidende Fragen sollte es keine divergierende Meinungen enthalten – etwa über die Funktion der Vergleiche aus Biologie und Botanik im Gesamt der Sexualpädagogik (127, 169, 171). – Wie überhaupt anstelle eines sachlichen, d. h. wissenschaftlich verantwortbaren Arguments sich oft ein „typisch katholisches Moralisieren“ breitmacht, scheint mir von dieser Einstellung der ganze Beitrag über die „Sexualpädagogik im katholischen Religionsunterricht“ geprägt zu sein. Er ist in den Ansichten wie in der Diktion antiquiert. Im übrigen werden die im Ganzen hausbackenen Ratschläge der Praktiker (zuweilen in sehr kindstümlicher Gesprächsform vorgetragen, etwa 129) auch nicht wesentlich durch seitenlange Zitate aus H. Schelskys „Soziologie der Sexualität“ (211,

212, 223/224) noch durch den horrenden Hinweis auf „Tierkörperpräparation eines verendeten Muttertieres“ (181) verbessert.

Das Beste an dieser Publikation ist der Anhang. Er bringt vollständig die gesetzlichen Grundlagen der Sexualpädagogik, die Erlasse der Unterrichtsverwaltungen und Stellungnahmen von Kirchen und Verbänden (331-414). Der weitaus größere Teil des Buches aber kann den Anforderungen einer modernen Psychologie, der heutigen Religionspädagogik, auch einer zeitgemäßen Theologie (etwa in der Bewertung der Lust) nicht genügen. Leider muß das kurzgefaßte Urteil lauten: Ein Handbuch von gestern und für gestern. Vielleicht rührt daher, daß es in seinem Leser so wenig dankbare Freude über Leib, Liebe und Begegnung weckt.

R. Bleistein SJ

ELL, Ernst - KLOMPS, Heinrich: *Jugend vor der Ehe*. Was Eltern über Geschlechterziehung, Partnerschaft und Sexualität wissen müssen. Limburg: Lahn-Verl. 1967. 142 S. (Taschenbücher für wache Christen. 17.) Kart. 6,80.

In diesem Bändchen werden zwei Vorträge vorgelegt, die auf einer Werkwoche für Referenten in der Ehevorbereitung (10.-14. 5. 1965 in Königstein) gehalten wurden. Der konkrete Anlaß bestimmt Zielsetzung, Argumentationsweise und Stil der Publikation.

Der Beitrag des Dipl. Psych. Ell behandelt das Thema: „Der Weg zur Ehe in psychologischer Sicht“. Gemäß seinem Motto: „Darum sollen unsere Kinder nicht nur leibfrohe, sondern auch geschlechtsfrohe Menschen werden, damit sie liebesfrohe Ehepartner und danach auch kinderfrohe Eltern werden“ (14), beschreibt er die Entwicklung der Du-Bedürftigkeit und der Lustfähigkeit. Ell ordnet in der Theorie die Geschlechterziehung in eine Anthropologie ein und gibt für die Praxis glaubwürdige Ratschläge. Für den Stil einer vorehelichen Begegnung bietet er begründete Motivationen, stellt in diesem Zusammenhang aber nicht unerhebliche Fragen an den Moraltheologen (67 ff.).

Die Antwort darauf gibt Prof. Dr. Heinrich Klomps: „Der moderne junge Mensch vor den Problemen der Sexualethik“. Er führt die zeitbedingte Problematik auf die traditionelle Fragestellung zurück, versucht aber in der Auseinandersetzung mit Standards und Slogans unserer Zeit der heutigen Jugend eine einsichtige Weisung zu geben. Wird in Zukunft die sittliche Tat im Bereich des Geschlechtlichen differenzierter beurteilt, wird die eingeschlifene Gedankenbahn von Leib und Liebe zu Sünde allmählich zerstört, dann kann sich die Hoffnung erfüllen, „daß das Ernstnehmen der Liebe gerade und vor allem im Bereich des Religiösen dazu verhilft, auch der Religion neues Leben zu schenken“ (95).

Irreführend scheint mir der Untertitel des Buches: „Was Eltern . . .“. Denn nur akademisch gebildete Eltern werden den – vor allem im Beitrag Klomps' – sehr wissenschaftlichen Ausführungen folgen können. Da aber die bekannte Wahrheit nicht gedankenlos wiederholt, sondern auf Grund der psychologischen und soziologischen Forschungen neu bedacht wird, kann das preiswerte Bändchen zu einer Neuorientierung der Geschlechterziehung beitragen.

R. Bleistein SJ

GRASSEL, Heinz: *Jugend, Sexualität, Erziehung*. Zur psychologischen Problematik der Geschlechterziehung. Berlin: Staatsverlag der DDR 1967. 281 S. Kart. 7,-.

H. Grassel bestimmt in diesem Buch (seine 1964 von der Universität Rostock angenommene Habilitationsschrift) als Ziel der Geschlechterziehung: „den einzelnen zu befähigen, durch die Beziehungen zum anderen Geschlecht eine sinnvolle, glückhafte Steigerung des Daseins zu finden. Dazu muß der einzelne zu Verhaltensweisen und Überzeugungen erzogen werden, die den Normen der sozialistischen Moral entsprechen und die Verantwortung für den Partner einschließen“ (6). Hier wird die Problematik des Buches greifbar; denn der Schlüsselbegriff „sozialistische Moral“ bleibt unklar. Wenn gesagt wird: „Sozia-

listisch ist, jungen Menschen zum Lebensglück zu verhelfen und nicht Tragödien zu schaffen“ (12), dann ist dies doch eine allen Pädagogen gemeinsame Maxime. Daß sich die Sexualethik (nicht als deduktive Ableitung, sondern in Anlehnung an die individuelle [!] und gesellschaftliche Wirklichkeit) auf „die Bedürfnisse und Interessen des sozialistischen Menschen als eines gesellschaftlichen Wesens“ (85) zu orientieren habe, bleibt noch eine formale und inhaltlich unbestimmte Aussage, obgleich die Psychologie des von Pawlow herkommenden S. L. Rubinstein sehr genaue Kategorien zum Verständnis des Menschen anbietet. So kann ein vager Pragmatismus gerade in den Fragen der Onanie, des vorhehlichen Verkehrs, der unehelichen Mutter nur Sowohl-als-auch-Antworten formulieren.

Als Prinzipien geschlechtserzieherischer Einwirkung zählt Grassel auf: das Prinzip des Vertrauens, der Entwicklungsgemäßheit, der aktiven Vorbereitung und Immunisierung, der Wahrhaftigkeit, der Klarheit, der Kontinuität und Wiederholung, der personalen Einbettung, der Versachlichung und Normalisierung, der Kollektivverankerung, der Weckung der Verantwortung, der „Sauberkeit“, der

Einheit von Tatsachenvermittlung und Wertübermittlung, der Ästhetisierung (170–176). Ausgenommen das leicht puritanisch klingende Wort „Sauberkeit“, könnte sich dieser Katalog in jedem westdeutschen Buch über Geschlechterziehung finden. Es scheint demnach, daß die ideologischen Beteuerungen einer „sozialistischen Sexualmoral“ (32) ebenso Pflichtübungen eines Autors der DDR sind wie die wenig wissenschaftlichen Attacken gegen die BRD und die kapitalistischen Länder. Ein westdeutscher Autor (Helmut Kentler) dürfte hier in der Treue zur marxistischen Ideologie dem ostdeutschen Autor Grassel den Rang streitig machen!

Eine gewisse Vorliebe für die Schule als pädagogischen Ort der Geschlechterziehung ist nicht zu übersehen, wenn auch die Familie in ihrer erzieherischen Funktion ernst genommen wird. Das „Zentralproblem der Sexualpädagogik“ ist für Grassel „die Erziehung der Erzieher“. „Das gilt nicht nur für die Lehrer, das gilt in gleicher Weise für die Eltern“ (214). Es ist ebenso tröstlich wie bedenklich, daß hierin die Pädagogen der BRD und der DDR übereinstimmen.

R. Bleistein SJ

## ZU DIESEM HEFT

WINFRIED KÄMPFER leitet als Oberstudiendirektor das Gymnasium der Benediktiner in Meschede. Er gehört dem Katholischen Bildungsrat an und ist Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Freier Gymnasien im Erzbistum Paderborn. Sein Aufsatz ist die gekürzte Fassung eines Referats auf der Amtlichen westfälischen Direktorenkonferenz in Münster im März dieses Jahres.

KLEMENS RICHTER ist Dozent im Franz-Hitze-Haus in Münster.

JOSLPH LISTL ist Mitarbeiter des Instituts für christliche Soziallehre „Heinrich-Pesch-Haus“ Mannheim.

Harry Hoefnagels SJ

## Die Krise der kirchlichen Autorität

Die Notwendigkeit einer Demokratisierung der Kirche

Die Symptome einer Krise der kirchlichen Autorität sind kaum mehr zu verkennen. Das Unbehagen an der Autoritätspraxis in der Kirche ist weit verbreitet. Hier nimmt es die Form einer fast rebellischen Haltung Rom gegenüber an, dort findet es seinen Ausdruck in der Bildung zahlreicher Gruppen von Katholiken, die sich der hierarchischen Führung entziehen, anderswo äußert sich der allgemeine Mißmut gelegentlich in öffentlichen Protestaktionen.

In wenigen Jahren hat sich der beispielhafte Gehorsam der holländischen Katholiken fast in sein Gegenteil verwandelt. Man scheut sich nicht, römische Weisungen zu kritisieren oder einfach zu ignorieren. Der feste Block des mit seinem Episkopat verbundenen Katholizismus der USA, auf den sich die Führung der Kirche bis vor kurzem absolut verlassen konnte, beginnt tiefe Risse zu zeigen; die jüngere Generation der Intellektuellen und des Klerus ist unzufrieden mit der Haltung der Bischöfe. Gelegentlich – wie im letzten Jahr an der Catholic University in Washington – äußert sich diese Stimmung in einer regelrechten Auflehnung gegen die kirchliche Autorität<sup>1</sup>. In Deutschland scheint die kirchliche Autorität noch unangetastet; der unbefangene Beobachter entdeckt jedoch auch hier Zeichen der Krise. Man braucht nur an die Auseinandersetzungen um die Schulfrage zu erinnern.

Diese Erscheinungen dürfen nicht als vereinzelte, an der Oberfläche bleibende Störungen verharmlost werden; es sind eindeutig Symptome einer wirklichen Autoritätskrise. Wer daran zweifelt, braucht sich nur die Entwicklung im Bereich der Geburtenkontrolle zu vergegenwärtigen. Die Gläubigen sind offensichtlich immer weniger bereit, auf die offiziell vertretene Ehemoral Rücksicht zu nehmen. Auch in Rom scheint man sich bewußt geworden zu sein, daß Weisungen auf diesem Gebiet kaum noch Wirkung haben. Alle Anzeichen deuten darauf hin, daß Paul VI. noch nicht gesprochen hat, weil er fürchtet, sein Wort werde auf den Widerstand des Kirchenvolks stoßen<sup>1a</sup>.

<sup>1</sup> Der „Board of Trustees“ der Catholic University, zusammengesetzt aus Vertretern des amerikanischen Episkopats, wollte einen Moralprofessor wegen des Verdachts eines zu liberalen Unterrichts entlassen. Nicht nur die Studenten, auch der ganze Lehrkörper lehnten sich dagegen auf und begannen einen Streik. Die Bischöfe sahen sich gezwungen, ihre Entscheidung zurückzunehmen.

<sup>1a</sup> Der Aufsatz wurde vor Veröffentlichung der Enzyklika „*Humanae Vitae*“ abgeschlossen. Siehe dazu auch den Beitrag S. 204 (Anm. der Redaktion).

Obwohl bei diesen Erscheinungen sicher auch ein unguter „Geist des Ungehorsams“ eine Rolle spielt, darf man die Krise nicht einfach auf mangelnde christliche Gesinnung zurückführen. Wenigstens zum Teil ist sie Folge einer unangemessenen Ausübung der kirchlichen Autorität und des damit hervorgerufenen Vertrauensschwunds im Kirchengemeinde. Eine Autorität, die zu weit in die Freiheit des einzelnen eingreift und dies nach wenigen Jahren selbst zugeben muß, schadet sich selbst und wirkt sich nur negativ aus. Ein Beispiel dafür ist das Verbot der Mitgliedschaft in sozialistischen Organisationen, das die holländischen Bischöfe 1954 erließen und 1965 zurücknehmen mußten. Auch die Wahlempfehlungen der deutschen Bischöfe in der jüngsten Vergangenheit wirken heute, nachdem ihre Unangemessenheit anerkannt worden ist, autoritätsschwächend.

Die Problematik der Ausübung der kirchlichen Autorität zeigt sich auch darin, daß zahlreiche Vorschriften und Verbote heute fast unverständlich geworden sind. Man denke nur an die Bevormundung der Gläubigen durch das kirchliche Büchergesetz oder an die Tatsache, daß den Katholiken praktisch jede ernsthafte Diskussion über Fragen der Ehe- und Sexualmoral untersagt war. Daß ein solches Verhalten schwerwiegende Folgen für die Haltung der Katholiken den Autoritätsträgern gegenüber haben muß, ist klar. Die kirchliche Autoritätspraxis war also wenigstens insofern fehlerhaft, als sie sich nicht genügend Achtung verschaffen konnte. Wer seine Autorität erhalten will, darf sie nicht so ausüben, daß seine Entscheidungen schon nach wenigen Jahren unverständlich werden.

Der eigentliche Fehler dieser Praxis besteht allerdings nicht darin, daß sie in sich verwerflich gewesen wäre; ein solcher Autoritätsstil war in der traditionellen, hierarchisch gegliederten Gesellschaft völlig normal und angemessen. Das heutige Problem entstand erst, als man diesen Stil auch dann aufrechterhielt, als er den veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen nicht mehr entsprach. Diese Feststellung ist wichtig. Aus ihr ergibt sich, wie notwendig eine ernsthafte Besinnung auf die gesellschaftliche Bedingtheit der kirchlichen Autorität ist.

### Das Konzil und die neue Lage

Das Konzil hat klar ausgesprochen, daß die kirchliche Autoritätspraxis einer Anpassung an die modernen Verhältnisse bedarf. Es ist aber fraglich, ob alle Konzilsteilnehmer klar genug erkannten, daß die von ihnen programmatisch formulierten Ansätze eine Neustrukturierung der kirchlichen Autorität fordern. Vielleicht fällt es deswegen der „Amtskirche“ so schwer, die Bestimmungen des Konzils zu verwirklichen. Auf dem Konzil wurden sich die Bischöfe wohl nicht in vollem Umfang bewußt, welche tiefen Änderungen notwendig sind, um ihre programmatischen Aussagen in die Praxis umzusetzen. Erst jetzt werden sie mit den folgenschweren Konsequenzen ihrer Beschlüsse konfrontiert. Kein Wunder, daß sie zögern.

Mit der Betonung der Eigenverantwortung der Laien und mit dem Bekenntnis zum Ökumenismus hat sich das Konzil auf eine neue Art der Autoritätsausübung verpflichtet. Eigenverantwortung und Ökumenismus vertragen sich letztlich nicht mit dem bislang üblichen kirchlichen Autoritätsstil.

Wenn man den Laien Eigenverantwortung geben will, muß man ihnen das Recht zugestehen, sich selbst auch in solchen Fragen ein Urteil zu bilden, in denen bisher die kirchliche Obrigkeit allein entschied. Die offene Diskussion selbständig denkender Laien ist dafür notwendige Voraussetzung. Aus einer solchen Meinungsbildung folgt unvermeidlich, daß die Gläubigen auch in Fragen der Moral nicht mehr passiv auf das Wort der kirchlichen Autorität warten. Wo immer die Amtskirche in existentiellen, den Menschen berührenden Fragen entscheiden will, wird sie einer schon gebildeten oder sich bildenden Meinung des Kirchenvolks gegenüberstehen. Soll die Entscheidung nicht einfach wirkungslos bleiben, muß die kirchliche Autorität diese Meinung ernst nehmen und sie in ihren Überlegungen berücksichtigen.

Der Ökumenismus verlangt, daß der Katholik auch in moralischen Fragen auf die anderen Christen zu hören bereit sein muß. Damit wird es außerordentlich schwierig, bei den Katholiken die Überzeugung zu erhalten, die abweichenden Meinungen anderer Kirchen müßten als Irrtümer abgelehnt werden. Das heißt aber, daß es sich die kirchliche Autorität nicht mehr erlauben kann, an den in unserer Welt verbreiteten Auffassungen einfach vorüberzugehen.

Das Konzil lebte wohl noch im Glauben, das „Aggiornamento“ der Kirche sei möglich, ohne daß die bestehende Autoritätsstruktur in ihren wesentlichen Zügen angestastet werden müsse<sup>2</sup>. Der Gedanke, daß eine neue, die soziologische Dimension der kirchlichen Autorität würdigende Theologie der Kirche notwendig wird, war der Konzilsmehrheit sicher noch fremd. Das heißt, daß die Überlegungen über das Aggiornamento über den Buchstaben der Konzilsbeschlüsse hinausgehen müssen, wenn sie dem Aktionsprogramm des Konzils treu bleiben wollen. Es gilt, die Konsequenzen der gesellschaftlichen Bedingtheit der kirchlichen Autorität zu klären.

Schon die Möglichkeit, eine Reform der kirchlichen Autoritätsstruktur in Erwägung zu ziehen, setzt ein bestimmtes Kirchenverständnis voraus. Die Frage nach einer der heutigen Gesellschaft entsprechenden Gestalt der kirchlichen Autorität hat keine Berechtigung, wenn die derzeitigen Über- und Unterordnungsverhältnisse in der Kirche als von Christus selbst festgelegt betrachtet werden müssen. Wenn die Rechte und Kompetenzen von Papst und Bischöfen bis in Einzelheiten auf die Heilige Schrift zurückgeführt werden können, wie es in den klassischen theologischen Handbüchern

<sup>2</sup> Der Grundgedanke des Konzils wird schon in der Eröffnungsansprache Johannes' XXIII. vom 11. Oktober 1962 zum Ausdruck gebracht. Es sollen neue Wege für die Verkündigung und die zeitgemäße Formulierung einer sich gleichbleibenden Lehre gesucht werden: „Man muß die Substanz der alten Lehre des Glaubensschatzes von der Formulierung ihrer sprachlichen Einkleidung unterscheiden. Und darauf muß man allenfalls mit Geduld großen Wert legen und dabei alles so abwägen, wie es den Formen und Erfordernissen eines Lehramts entspricht, das vorwiegend pastoralen Charakters ist.“

ausgeführt wird, dann muß die kirchliche Autoritätsstruktur als unveränderlich gelten<sup>3</sup>.

Die Frage nach der Reform der kirchlichen Autorität ist aber auch unvereinbar mit bestimmten neueren Auffassungen, die sich als Reaktion auf die traditionelle Kirchenlehre entwickeln. Die Frage hat schon als Frage keinen Sinn, wenn man die Kirche so spiritualistisch auffaßt, daß in ihr kein Platz für Autorität im eigentlichen Sinn mehr bleibt. Das gilt zum Beispiel für das Gutachten über die Autoritätsfrage, das der ersten Plenarsitzung des holländischen Pastoralkonzils vorlag. Darin wird die christliche Vergemeinschaftung mit der vom Brüderlichkeitsgedanken getragenen Personengemeinschaft der Gemeinde so sehr identifiziert, daß die organisatorischen Strukturen, die die Einheit und den Bestand des größeren Ganzen verbürgen, als dem Wesen der Kirche fremd erscheinen<sup>4</sup>.

Die Frage, ob die Autoritätsstruktur der Kirche einer Änderung bedarf, ist nur berechtigt und sinnvoll, wenn man die Kirche analog zu den anderen Formen der menschlichen Vergesellschaftung betrachten kann. Nur dann gilt auch für sie, daß die Gestalt der Autorität der Vergesellschaftung entsprechen muß, dessen Organ sie ist, und daß sich die Autoritätsstruktur mit der Entwicklung der menschlichen Gesellschaftlichkeit ändern muß<sup>5</sup>.

Dieses Kirchenverständnis bedingt eine bestimmte Interpretation der Lehre von der göttlichen Stiftung der Kirche. Man wird diese so verstehen müssen: Weil sich die Kirche nach dem Willen Christi über die ganze Welt ausbreiten und dauernden Bestand haben soll, muß sie nach diesem Willen Christi auch eine den soziologischen Gesetzmäßigkeiten unterworfenen soziale Gestalt haben. Christus hat der um ihn versammelten Gruppe die in den damaligen konkreten Verhältnissen soziologisch erforderliche Organisation gegeben. Damit hat er jedoch nicht entschieden, daß die Kirche immer diese Organisation beibehalten solle. Im Gegenteil: er wollte, daß die Organisation seiner Kirche jeweils die soziologisch erforderliche Form annehme.

Die Frage nach dem Kirchenverständnis muß letztlich theologisch beantwortet werden. Nur die Theologie kann entscheiden, ob die Gestalt der Kirche soziologischen Ge-

<sup>3</sup> Man vergleiche z. B. G. van Noort-Verhaar, *Tractatus de Ecclesia Christi* (Hilversum 1932) 25–27, 31 f., 39 f., 42–45, 47. Das Werk diente vielen Jahrgängen holländischer Priester als Handbuch.

<sup>4</sup> In diesem Gutachten (*Rapport Gezagsopvattingen en Gezagsbeleving*, P. C. no. 219, d. d. 27 Oktober 1967) heißt es, daß die Kirche „einen ausgesprochenen Fall einer Personengemeinschaft“ bildet (4 f.). Der Unterschied zwischen „Organisationsgemeinschaft“ und „Personengemeinschaft“ komme darin zum Ausdruck, daß es in der letzteren „kein oben und unten gibt: die Menschen leben miteinander in einer partizipierenden Beziehung, wie in der Familie oder in der Freundschaft, im Austausch von Gedanken, Gefühlen, geistlichen Werten. Hier gibt es keine Autorität im eigentlichen Sinn des Wortes. Man würde vielleicht besser sprechen von einer ‚moralischen Autorität‘ desjenigen, der wahrhaftig ist, Werte repräsentiert, inspirierend wirkt“ (4).

<sup>5</sup> Die unsere Fragestellung ermöglichende Hypothese über die Natur der Kirche braucht nicht auszuschließen, daß die beiden anderen Hypothesen einen Wahrheitskern enthalten. Die Analogie mit anderen Formen der menschlichen Vergesellschaftung verneint nicht, daß die Kirche unveränderlich einer von Christus selbst verliehenen Autorität unterworfen bleibt. Mit ihr ist durchaus der Gedanke vereinbar, daß die kirchliche Autorität nur Sinn hat, wenn sie durch die Gesinnung der Brüderlichkeit getragen wird.

setzmäßigkeiten unterworfen und daher einer nicht-theologischen Betrachtungsweise zugänglich ist. Es wäre aber falsch, daraus zu folgern, daß keine weiteren Schritte getan werden können, solange sich die Theologen nicht klar ausgesprochen haben. Einmal wird man annehmen dürfen, daß die in den Konzilsbeschlüssen greifbaren Ansätze kirchliche Praxis werden sollen. Zum andern sollte bedacht werden, daß die Theologie, wenn sie eine wirklichkeitsgerechte Lehre der Kirche entwickeln will, heute nicht mehr an den Aussagen der Humanwissenschaften und besonders der Soziologie über die Kirche als soziales Gebilde vorübergehen kann. Sie muß zur Kenntnis nehmen, zu welchen Ergebnissen es führt, wenn man die Kirche als eine anderen sozialen Gebilden analoge Gruppe betrachtet.

### Der soziologische Aspekt der Autorität

Der soziologischen Betrachtung<sup>6</sup> erscheint die Autorität als eine unentbehrliche Funktion jeder Vergesellschaftung, die als menschliches Zusammensein funktionieren und Bestand haben will. Welchen Zweck auch dieses Zusammensein verfolgt – gemeinsame Interessen oder die gemeinsame Realisierung bestimmter Werte oder auch nur die Sicherung der Bedingungen eines dauerhaften Miteinanders –, es bedarf immer eines Organs, das den gemeinsamen Willen zum Ausdruck bringen und aktionsfähig machen kann. Eine „Societas“ kommt also erst dadurch zustande, daß sich der Gemeinschafts- oder Gesellschaftswille eine Autoritätsstruktur schafft<sup>7</sup>.

Die das Verhältnis zwischen Übergeordneten und Untergeordneten bestimmende Autoritätsstruktur wird sich je nach den sozialen Verhältnissen innerhalb der Vergesellschaftung ändern. Wo es sich um sozial nicht Ebenbürtige handelt, die durch eine persönliche, feudale Treue verbunden sind, wird die Autorität auf dem Vertrauen in die Person des Autoritätsträgers beruhen: er weiß am besten, so nimmt man an, was für das gemeinsame Wohl erforderlich ist. Sind die sozialen Verhältnisse ständisch gegliedert, wird die Autorität auf dem Ordnungsgedanken beruhen: kritiklose Unterwerfung unter den Übergeordneten ist dann die wesentliche Voraussetzung für das Funktionieren des Ganzen. Wo die Glieder der Gemeinschaft hingegen als gleich-

<sup>6</sup> Eine rein positivistisch betriebene Soziologie kann sich natürlich nicht mit Fragen wie der vorliegenden befassen. Die Grundlinien des hier angewandten soziologischen Denkens hat der Verfasser in seiner „Soziologie des Sozialen: Einführung in das soziologische Denken“ (Essen 1966) ausgearbeitet.

<sup>7</sup> Wenn, wie hier ausgeführt, die Autorität aus der Vergesellschaftung selbst hervorgeht, so kann das Pauluswort von der göttlichen Herkunft aller Autorität (Röm 13, 1) nur besagen, daß die Autorität insofern (als Forderung) von Gott kommt, weil sie zur menschlichen Gestaltung des Lebens notwendig ist. Wenn die Unterwerfung unter eine Autorität notwendige Bedingung einer funktionsfähigen Vergesellschaftung ist, dann muß die Autorität, die zur Konstitution der „societas“ gehört, als von Gott gewollt betrachtet werden. Der Verdacht liegt nahe, daß sich viele junge Menschen heute nicht nur gegen eine bestimmte Form der Autorität auflehnen, sondern, wenigstens zum Teil, gegen die Tatsache der Autorität selbst. Tendenziell ist dies eine Auflehnung gegen die „conditio humana“, die nun einmal Unterwerfung unter Autoritäten impliziert.

berechtigt betrachtet werden, muß sich die Autorität in ständigen Verhandlungen zwischen Übergeordneten und Untergeordneten bewähren.

Immer jedoch, in allen ihren Gestalten, muß die Autoritätsstruktur dem gemeinsamen Willen entsprechen. Sie ist keine legitime Autorität mehr, wenn sie die Gemeinschaft nicht mehr zu den von ihr bejahten Zielen führt. Das heißt nicht, daß sich der Autoritätsträger einfach dem zufälligen Willen der Mehrheit zu fügen hätte. Maßgebend ist jedoch für ihn der Wille der Gemeinschaft als Gemeinschaft. Er muß sich fragen, was die Glieder der Gemeinschaft eigentlich wollen, was das auf längere Sicht Gewollte fordert.

Insofern die Kirche eine wirkliche menschliche Gemeinschaft sein will, trifft dies auch auf sie zu. Um den Charakter einer christlichen Gemeinschaft zu haben, muß in ihr die Autorität den Willen der in ihr vergemeinschafteten Menschen – das heißt hier, den Willen mit Gott verbunden zu sein – zum Ausdruck bringen und aktionsfähig machen.

Man muß jedoch bedenken, daß die spezifische Form der Autorität durch das von der Vergemeinschaftung angestrebte Ziel bestimmt wird. Sie muß sich den Forderungen dieses Ziels anpassen. Die Autorität wird in der politischen Gesellschaft anders ausgeübt werden müssen als in einem Wirtschaftsunternehmen, einer Partei oder einem wissenschaftlichen Institut.

Die Kirche stellt in dieser Hinsicht einen besonderen Fall dar, weil die Realisierung ihres gemeinsamen Ziels nicht durch rein menschliche Kräfte möglich ist. Der spezifische Charakter der kirchlichen Autorität ergibt sich daraus, daß der gemeinsame Wille nur durch Gottes Gnadentat erfüllt werden kann. In den Begriffen des Selbstverständnisses der Kirche heißt das, daß die Realisierung des Gewollten nur erreicht werden kann in der Gemeinschaft mit den Aposteln, die sich über die Erde und durch die Zeiten ausdehnt und von Christus selbst gestiftet und geführt wird. Auch die Autorität in der Kirche muß also aus dem Stiftungswillen Christi hervorgehen.

So paradox es klingen mag, wir müssen an beiden Aussagen über die kirchliche Autorität festhalten. Die Vernachlässigung des zweiten Aspekts führt zu einer religiösen Gemeinschaft, die nicht mehr als solche christlich ist; tendenziell hieße das eine kirchliche Autorität, die nicht mehr im Namen Christi sprechen kann. Die einseitige Betonung des göttlichen Charakters der kirchlichen Autorität führt zur Entfremdung zwischen Amtskirche und Kirchenvolk; tendenziell wäre dann die kirchliche Autorität nicht mehr die Autorität der christlichen Gemeinschaft.

In einer soziologischen Betrachtungsweise wird natürlich besonders herausgestellt werden müssen, welchen Anforderungen die Kirche entsprechen muß, damit sie als menschliche Gemeinschaft erlebt werden kann. Das bedeutet nicht, daß der Soziologe von dem besonderen Charakter dieser Gemeinschaft abstrahieren könne. Er muß dem Theologen die Möglichkeit geben, seine Ausführungen zu ergänzen; die genaue Formulierung dessen, was für die Kirche als Kirche Christi notwendig ist, kann er diesem überlassen.

Die Gestalt der Autorität in der menschlichen Vergesellschaftung ändert sich. Sie muß sich auch ändern mit der Entwicklung des Menschen als sozialen Wesens. Heute kann die Autorität nicht mehr in der gleichen Weise wie im Mittelalter ausgeübt werden. Soll sie als die Autorität dieser Gemeinschaft erlebt werden, was unabdingbar ist, muß sie den demokratischen Bedürfnissen des heutigen Menschen entsprechen.

Das kann nicht ohne Folgen für die kirchliche Autorität bleiben. Wenn angenommen werden muß, daß sich die Struktur der gesellschaftlichen Bedürfnisse des Menschen beim Eintritt in die Kirche nicht ändert, muß auch in der Kirche der demokratische Gedanke aufgenommen werden. Gerade wer über den Autoritätsschwund der kirchlichen Autoritätsträger besorgt ist, wird sich für die Demokratisierung der kirchlichen Autorität einsetzen müssen. Wenn die Kirche bei einer Autoritätsstruktur verharret, die von dem modernen Menschen nicht mehr als die eigene Autorität seiner christlichen Gemeinschaft erlebt werden kann, steht die kirchliche Hierarchie nicht mehr in der Gemeinschaft, sondern stellt sich neben sie. Sie wird tendenziell zu einem Fremdkörper, der vielleicht noch theoretisch anerkannt wird, aber keine wirkliche Autorität mehr besitzt. Für den heutigen Menschen kann die kirchliche Autorität nur dann als der christlichen Gemeinschaft eigene Autorität erfahren werden, wenn sie eine demokratische Gestalt annimmt.

Es sei den Theologen überlassen, die Grenzen einer möglichen Demokratisierung der Kirche zu bestimmen. Sie werden ausarbeiten müssen, wie in einer demokratisierten kirchlichen Autorität die Kontinuität mit den Aposteln gewährleistet werden muß. Höchstwahrscheinlich werden sie wenigstens eines ablehnen: daß das Kirchenvolk einfach die bestehende kirchliche Autorität durch eine von ihm selbst gewählte ersetzt.

### Autorität und Demokratie

Bevor über die konkreten Erfordernisse einer Demokratisierung der kirchlichen Autorität gesprochen werden kann, muß der Begriff Demokratie genauer bestimmt werden. Dabei macht man es sich zu leicht, wenn man einfach die Definition der Staatsrechtslehre übernimmt. Mit ihr kommt man zu keiner wirklichkeitsgerechten Problemstellung. Die staatsrechtliche Definition bezieht sich bereits auf die besondere Form der Demokratie in der politischen Gesellschaft. Ein zweiter Nachteil wiegt noch schwerer: sie formuliert nur die rechtlichen Strukturen und schweigt über den Geist, der diese zu einer lebendigen Demokratie machen muß. Sie paßt ebensogut auf Scheindemokratien wie auf eine wirkliche Demokratie<sup>8</sup>.

Man wird deswegen zuerst die Idee erfassen müssen, die dem demokratischen Streben zugrunde liegt. Einen Ausgangspunkt dafür bieten die Vorstellungen derer, die

<sup>8</sup> Das gilt ebenso für die rein formale Definition der positivistischen Soziologie. Dazu: W. G. Runciman, *Some recent contributions to the theory of democracy*, in: *Archives européennes de Sociologie VI* (1965) 174–185.

gegenüber dem Autoritarismus des Ancien régime das Bild einer Gesellschaft freier Menschen entwarfen und damit die Bewegung wachriefen, aus der sich der heutige demokratische Staat entwickelte.

Am Anfang der modernen demokratischen Bewegung stand die Idee, daß die Herrschaft von Menschen über Menschen durch die Herrschaft der Vernunft ersetzt werden solle. Der aus der öffentlichen Diskussion aufgeklärter, vernünftiger Bürger hervorgehende Konsensus sollte die Führung der Gesellschaft bestimmen. So sollte das Volk nur sich selbst gehorchen<sup>9</sup>.

Man kommt noch zu keiner brauchbaren Definition, wenn man nur auf diese ursprüngliche Vorstellung der Demokratie, die eigentlich die Ablehnung jeglicher Autorität bedeutet, zurückgreift. Man muß die Frage stellen, ob diese Konzeption das eigentlich angestrebte Ideal nicht primitiv und wenig wirklichkeitsgerecht formuliert. Zu dieser Frage nötigt die Tatsache, daß das Ergebnis des demokratischen Strebens diesem Ideal nicht entspricht.

Schon ein kurzer Hinweis auf die Bedingungen des menschlichen Lebens in der modernen Gesellschaft zeigt zur Genüge, daß die ursprüngliche Idee der Demokratie nicht verwirklicht werden kann. Die für unseren gemeinsamen materiellen und geistigen Wohlstand notwendige Arbeitsteilung fordert den Einsatz eines jeden auf seinem eigenen Gebiet. Diese Arbeit beansprucht die Energie und die Zeit jedes einzelnen fast vollständig. Man kann nicht einmal verlangen, daß er seine arbeitsfreie Zeit ausschließlich den Fragen der Allgemeinheit widmet: er muß auch für seine Familie und zu seiner Erholung Zeit haben. Dieser Umstand läßt die „Politik“ in unserer Gesellschaft unvermeidlich zu einer Spezialfunktion werden. Nur eine kleine Gruppe von Menschen wird sich die Zeit nehmen und die notwendigen Kenntnisse erwerben können, um sich eingehend mit den Problemen des Allgemeinwohls zu befassen<sup>10</sup>.

Wenn aus der historischen Entwicklung hervorgeht, daß die ursprüngliche Idee der Demokratie der Wirklichkeit nicht gerecht wird, so heißt das nicht, daß die Demokratie rein empirisch definiert werden sollte. Man geht zu weit, wenn man Demokratie einfach mit der Faktizität des heutigen demokratischen Staats gleichsetzt, wie es manche amerikanische Soziologen tun<sup>11</sup>. Demokratie bleibt immer eine dynamische, weiter-treibende „idée-force“. Sie impliziert das Bewußtsein, daß das Ideal nur unvollkom-

<sup>9</sup> Vgl. J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit (Neuwied 1965) 63–101.

<sup>10</sup> Deshalb betont R. Aron immer wieder, daß auch die Demokratie der „loi d'airain de l'oligarchie“, dem „ehernen Gesetz der Oligarchie“ unterworfen ist; vgl. *Classe sociale, classe politique, classe dirigeante*, in: *Archives européennes de Sociologie I* (1960) 266.

<sup>11</sup> Typisch für diese Literatur ist Seymour Martin Lipset, *Political Man: The social bases of politics* (Garden City N. Y. 1963). Die Definition von „Demokratie“ beschränkt sich darauf, die in allen als demokratisch betrachteten Staaten vorgefundenen Züge zu formulieren (27–30). Lipset verfügt daher auch nicht über ein eigentliches Kriterium, um mehr oder weniger demokratisch zu unterscheiden (30–31). Eine der Konsequenzen dieser Verfahrensweise ist, daß die „Beteiligung“ als unwichtig erscheint (227–229). Ein Beispiel, wie „Demokratie“ mit dem amerikanischen politischen System gleichgesetzt wird, bildet Robert A. Dahl, *Pluralist Democracy in the United States: Conflict and Consent* (Chicago 1967).

men realisiert ist und daß eine weniger unvollkommene Realisierung ständig angestrebt werden soll.

Im Rahmen dieses Artikels muß darauf verzichtet werden, die die Demokratie kennzeichnende Spannung zwischen Ideal und Realität systematisch darzulegen. Die bisherigen Ausführungen genügen zur Rechtfertigung einiger Gedanken, die die Idee der Demokratie in einer für unsere Zwecke brauchbaren Weise zu konkretisieren versuchen.

Demokratie, das dürfte klar sein, kann nicht mit der juristischen Konstruktion des allgemeinen Wahlrechts gleichgesetzt werden. Diese Konstruktion täuscht nur allzu leicht über undemokratische Verhältnisse hinweg. Demokratie will dem Zustand ein Ende machen, daß sich die Glieder der Gesellschaft passiv dem Willen der Autoritätsträger zu fügen haben. Sie sollen sich aktiv an der Gestaltung des Gemeinschaftswillens beteiligen können. Demokratie fordert daher, daß alle in irgendeiner Weise mitreden, mitüberlegen, mitbestimmen.

Konstitutiv für die Demokratie ist die Möglichkeit der Einflußnahme der Regierten auf den Autoritätsträger. Zu diesem Zweck kann es wichtig sein, daß die Autoritätsträger gewählt werden und daß sie sich periodisch zur Wiederwahl stellen müssen. Wesentlicher ist, daß sie sich verantworten müssen und daß sich die Kritik frei äußern kann. Demokratie impliziert daher notwendig das Recht der freien Meinungsäußerung mit der sich daraus ergebenden Bildung einer öffentlichen Meinung. Daß die Maßnahmen der Autorität der öffentlichen Diskussion unterworfen sind und daß sie in der Auseinandersetzung mit der öffentlichen Meinung gerechtfertigt werden müssen, entspricht den in dem ursprünglichen Ideal zum Ausdruck kommenden wirklichkeitsgerechten Zielsetzungen, wenn auch das Ideal, so wie es damals formuliert wurde, nicht vollständig verwirklicht wird.

Welche Form die demokratische Idee in der Kirche annehmen muß, kann, wie gesagt, nicht einfach von anderen Vorbildern übernommen werden. Jede Gruppe – politische Gesellschaft, Partei, Gewerkschaft, Betrieb, Familie, Universität – hat ihre besondere Gestalt der Demokratie, je nach ihrem spezifischen Ziel. Das gilt auch für die Kirche.

Man kann nicht rein theoretisch und unabhängig von den konkreten Gegebenheiten eine demokratisierte Kirche entwerfen und den Plan einer neuen Kirchenverfassung aufstellen. Eine demokratische Autoritätsstruktur läßt sich grundsätzlich nicht konstruieren. Nur das Experiment kann zeigen, was an einem bestimmten Punkt der Entwicklung realisierbar ist. Es kommt hinzu, daß sich auch die Gesinnung entwickeln muß, aus der jede Institution lebt. Für die christliche Religionsgemeinschaft gilt dies ganz besonders. Die Frage, welche Veränderungen mit dem Charakter der Kirche als Gemeinde Christi zu vereinbaren sind, wird erst durch die Erfahrung eine endgültige, konkrete Antwort finden.

Die Feststellung von der Nichtkonstruierbarkeit einer demokratischen Autoritätsstruktur heißt jedoch nicht, daß man zum passiven Abwarten verurteilt wäre. Die Idee der Demokratie wirkt bereits in der Kirche als Kritik am Bestehenden und als

Drang nach Experimenten. Hier werden Erfahrungen gesammelt, an denen Entwicklungsmöglichkeiten und Entwicklungsrichtungen der Kirche und ihrer Strukturen abgelesen werden können.

### Ansätze einer neuen Autoritätspraxis

Ein besonders bemerkenswerter Ansatz einer demokratischeren Autoritätsausübung ist die Zusammensetzung der Kommission zur Beratung des Papstes über die Fragen der Ehemoral. Hier wurde der wichtige Schritt getan, daß man nicht nur wie bislang Theologieprofessoren und (Kurien-)Kleriker berief, sondern auch Nicht-Theologen, und auch hier nicht nur Experten der heutigen Humanwissenschaften, sondern auch Eheleute als Vertreter der von diesen Fragen unmittelbar Betroffenen. Man wird in Zukunft kaum mehr umhinkönnen, diesem Beispiel auch bei anderen Fragen von ähnlich existentieller Bedeutung zu folgen.

Die Erfahrung hat inzwischen gelehrt, daß es unrealistisch ist, das Ergebnis der Arbeit solcher Kommissionen geheimhalten zu wollen. Man wird künftig den Mut haben müssen, die Öffentlichkeit umfassend zu informieren. Das ist ohnehin eine berechtigte demokratische Forderung. Wenn man will, daß die Gläubigen sich selbst eine Meinung bilden, kann man ihnen nicht die Überlegungen der von der kirchlichen Autorität selbst anerkannten Sachverständigen vorenthalten.

Damit wird schon ein zweiter Punkt berührt: die Öffentlichkeit aller Vorgänge in der Kirche und die öffentliche Meinung. Seit Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils gibt es eine katholische Presse, die die Politik und die Weisungen der kirchlichen Autorität auch kritisch beurteilt. Die Möglichkeit einer kritischen Stellungnahme ist Voraussetzung einer funktionsfähigen Autorität, wenn sie wirklich Autorität der christlichen Gemeinschaft heute sein will. Das bedeutet unter anderem, daß sich die offiziellen Kirchenzeitungen von Sprachrohren der Amtskirche zu wirklichen Kommunikationsmedien entwickeln müssen. Ferner sollten auch die Zeitschriften und Publikationen, die gemeinhin als „linkskatholisch“ gelten, Bürgerrecht in der katholischen Gemeinschaft erhalten.

Ein weiterer Ansatz zu einer recht verstandenen Demokratisierung sind die Experimente, die den Dialog zwischen Hierarchie und Kirchenvolk in Gang bringen wollen. Im Prinzip verdienen hier die von der Hierarchie offiziell anerkannten Räte und Ausschüsse den Vorzug. In manchen Fällen können jedoch die von Priestern und Laien selbständig errichteten Organe zweckmäßiger sein, vor allem dann, wenn der Amtsträger nicht zum offenen Gespräch bereit ist und deswegen nur auf diesem Weg die Meinung des Kirchenvolks erfahren kann. Überhaupt ist die Gesprächsbereitschaft wesentlicher als jede Institutionalisierung des Dialogs. Solange Amtsträger nicht bereit sind, auf abweichende Meinungen zu hören und Kritik entgegenzunehmen, bleibt die Zusammenarbeit in offiziellen „Räten“ ohne reale Bedeutung.

Hier haben die holländischen Bischöfe ein nachahmenswertes Beispiel gegeben. Sie diskutierten mit kritischen Vertretern des Kirchenvolks offen und ehrlich auch heikle Fragen. Dabei hat sich herausgestellt, daß die Bischöfe eine solche offene Auseinandersetzung nicht zu fürchten brauchen: die Autorität des holländischen Episkopats ist durch seine unbefangene Haltung auf der ersten Plenarsitzung des holländischen Pastorkonzils nur gewachsen.

Wenn man sich fragt, welche Aspekte des kirchlichen Lebens unvermeidlich Unzufriedenheit hervorrufen, so muß an erster Stelle die Art und Weise der Ernennung und Abberufung von Amtsträgern erwähnt werden. Bislang haben die Gläubigen keine Möglichkeit, bei der Ernennung von Bischöfen und Pfarrern mitzuwirken. Eine demokratische Verfassung der Kirche besagt noch nicht, daß die Gläubigen selbst ihre Pfarrer und Bischöfe wählen. Die Erfahrungen des amerikanischen Protestantismus deuten darauf hin, daß dies leicht zum Partikularismus und zum Schwund der religiösen Substanz führt<sup>12</sup>. Deswegen ist aber die derzeitige Praxis noch nicht gerechtfertigt. In der heutigen Gesellschaft scheint es jedenfalls ein Anachronismus, wenn Pfarrer oder Bischöfe die Befähigung zu ihrem Amt nicht auch in irgendeiner Weise vor der gesamten Gemeinschaft der Glaubenden erweisen müssen. Man müßte hier Formen der Mitwirkung des Kirchenvolks bei der Ernennung und der Abberufung der Amtsträger finden. Es genügte bereits, wenn der Ernennung eine ernsthafte Beratung von Vertretern der Gemeinde vorausgeht und wenn eine Möglichkeit geschaffen wird, die es dem Kirchenvolk erlaubt, die Abberufung eines Amtsträgers zu beantragen.

Anlaß zu Unzufriedenheit bildet auch der Zentralismus, der die Eigenverantwortung der Teilkirchen beeinträchtigt oder gar verhindert. Selbstverständlich bedeutet Eigenverantwortung in einer universalen Kirche nicht das Fehlen jeglicher Kontrolle. Sie verlangt aber, daß die Einzelkirchen ihre Probleme zunächst selbst zu lösen versuchen, immer im Bewußtsein, daß sie Teile eines größeren Ganzen sind. Die Kontrolle von oben muß erst dann mit Geboten oder Verboten einschreiten, wenn die Teileinheit keine Rücksicht auf das Wohl des größeren Ganzen nimmt. Eine Bevormundung darf es jedoch nicht geben.

In einer Zeit, in der auf vielen Gebieten Experimente notwendig sind, bedeutet Eigenverantwortung auch die Freiheit für Experimente. Jede eigene Initiative wird erstickt, wenn nur von oben her gesteuerte Reformen gestattet sind und wenn für jeden Erneuerungsversuch die Genehmigung höherer Instanzen eingeholt werden muß. Sicher bedarf es einer Kontrolle; aber diese sollte sich darauf beschränken, Auswüchse abzuschneiden und auf Grund der Erfahrungen von solchen Experimenten abzuraten, die keine Frucht versprechen.

Die Eigenverantwortung der Einzelkirchen bleibt Theorie, wenn allein die zentralen Verwaltungsstellen über die Kompetenzen der einzelnen Einheiten entscheiden.

<sup>12</sup> Vgl. P. L. Berger, *The noise of solemn assemblies* (New York 1962) und David O'Moberg, *The church as a social institution: The sociology of American religion* (Englewood Cliffs 1962) 131-154.

Kompetenzfragen müssen in einem offenen Dialog geklärt werden. Das bedeutet aber auch, daß die Einheit der Kirche ohne Konflikte nicht erreicht werden kann. In einer demokratischer strukturierten Kirche bleibt die Einheit eine ständig neu gestellte Aufgabe.

Konflikte bilden eine unvermeidliche Begleiterscheinung jeden Versuchs einer Änderung der kirchlichen Autoritätsstruktur. In der Kirche nicht weniger als anderswo treten Autoritätsträger ihre einmal erworbenen Rechte nicht völlig freiwillig ab. Das ist kein ungemäßes Machtstreben, braucht es jedenfalls nicht zu sein. Jeder Autoritätsträger ist gern der Meinung, die Untergebenen seien unfähig, ihre neu erworbene Freiheit verantwortlich zu gebrauchen. Deswegen kann es sich durchaus als notwendig erweisen, daß die Untergebenen notfalls auch eine gewisse Opposition nicht scheuen, wenn es gilt, allzu autoritäres Vorgehen zu verhindern.

Diese kurzen Hinweise wollen nur exemplifizieren, in welchem Sinn eine Demokratisierung der Kirche denkbar und möglich ist. Nicht fertige Rezepte sollten gegeben werden, sondern nur einige Beispiele für die grundsätzliche Richtung, in der nach demokratischen Formen in der Kirche gesucht werden sollte.

Man darf bei diesen Überlegungen jedoch nicht vergessen: Wichtiger ist, daß die Kirche die Gemeinschaft Christi bleibt, als daß sie in ihren Strukturen völlig den heutigen Verhältnissen entspricht. Der gläubige Christ wird auch die heutige, in sozialer Hinsicht sehr unvollkommene Kirche lieben, weil in ihr Gottes große Gnadentat wirkt. Er wird also bei allen Versuchen einer Demokratisierung der Kirche vor Augen haben, daß es sich nicht um eine profane Gesellschaft handelt, sondern um die von Christus gestiftete und geführte Gemeinschaft, deren besonderer Charakter immer sichtbar bleiben muß.

Das gilt besonders dort, wo Demokratisierungstendenzen zu Konflikten führen. In jeder Gesellschaft sind Konflikte nur dann sozial fruchtbar, wenn sie auf dem Boden einer grundsätzlichen Solidarität ausgetragen werden. Das heißt für die christliche Gemeinschaft: Konflikte dürfen die Brüderlichkeit nicht verletzen. Als Paulus in Antiochien Petrus „ins Angesicht widerstand“ (Gal 2, 11), beeinträchtigte dies die Gemeinschaft zwischen ihnen nicht. Das sollte auch für die heutige Kirche beispielgebend sein.

Max Wehrli

## Jacob Balde

Zum 300. Todestag des Dichters

„Einen Dichter Deutschlands für alle Zeiten“ – so hat Johann Gottfried Herder den Mann genannt, dessen Todestag sich am 9. August zum dreihundertsten Mal gejhrt hat und dessen Gedächtnis wir hier feiern möchten<sup>1</sup>. Es war schon damals, 1794, in Weimar, ein kühnes Wort, hinweggesprochen über eine tiefe Kluft der Zeit, des Raums, der Konfession. Schon damals mußte Balde der Vergessenheit entrissen werden, und man kann nicht sagen, daß die – an sich glänzende – Nachdichtung durch Herder sehr erfolgreich gewesen sei. Selten wird wie bei Balde bewußt, was Vergänglichkeit menschlicher Größe auch in der Literaturgeschichte bedeutet: der überragende Lyriker des süddeutschen Barocks bleibt heute auch dem Gebildeten meist verschlossen, und mit Balde, der einst europäischen Ruhm genoß und dessen Größe auch seither nie in Zweifel gezogen wurde, ist eine ganze, großartige literarische Tradition versunken; sie hatte den Fehler, daß sie lateinisch war, sich jener Weltsprache bediente, die man heute als tote Sprache zu bezeichnen liebt. Eine national orientierte Literaturgeschichte, wie sie in der Romantik begründet wurde, hat zwar die bescheidensten Erzeugnisse in der Volkssprache notiert, aber die reife, große, mühelose Kunst der Neulateiner, die damals allein einen europäischen Rang innehielt, aus ihrem Interesse ausgeschlossen<sup>2</sup>.

Selbst Herder glaubte, er müsse den „lateinischen Jesuitergeschmack“<sup>3</sup> entschuldigen, Balde sozusagen gegen Balde, gegen den lateinisch-barocken Zeitstil retten. Dieser „Jesuitergeschmack“ ist freilich inzwischen im Bereich der bildenden Kunst, in Malerei und Architektur wieder lebendig und hochgeschätzt; zumal der bayrische Barock des späteren 17. und frühen 18. Jahrhunderts ist ein fast volkstümlicher Begriff geworden. Die Dichtung eines Jacob Balde dagegen wird doch wohl nur die Sache weniger Lieb-

<sup>1</sup> *Terpsichore*, 1. Teil, 1795 (Sämtliche Werke, herausgegeben von B. Suphan, Band 27, 4).

<sup>2</sup> *Baldes Werke*: Opera omnia, 8 vol. (München 1729). – Kritische Ausgabe der Carmina lyrica (Oden) von Benno Müller OSB (Regensburg 1884). – Herders Übersetzungen in Suphans Gesamtausgabe, Band 27. Auswahl-Ausgabe: Jacob Balde, Dichtungen, lateinisch und deutsch, herausgegeben und übersetzt von Max Wehrli (Köln und Olten 1963). Diesem Bändchen ist ein Teil der Übersetzungen in diesem Aufsatz entnommen; hier auch Bibliographie in Auswahl. – Für die *Biographie* noch immer unentbehrlich: Georg Westermayer, *Jacobus Balde, sein Leben und seine Werke* (München 1868). – Neue Publikationen zu Balde: Martin Müller, *Parodia christiana, Studien zu Jacob Baldes Odendichtung*. Dissertation (Zürich 1964) (mit ausführlicher *Bibliographie*). – Benno Hubensteiner, *Vom Geist des Barock* (München 1967) (ausgezeichnete Gesamtdarstellung von „Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern“, mit Balde-Kapitel S. 159–172).

<sup>3</sup> Herder, Suphan, Band 27, 211.

haber bleiben; denn es ist eine schwierige, gelehrte, listenreiche Kunst, vom sprachlichen Kleid ganz abgesehen, und ihre Voraussetzungen sind heute oft nur auf gelehrten Umwegen wiederzugewinnen.

Aber als Baldes Hauptwerk, seine „Lyrischen Gedichte“ (Oden), im Jahre 1643 in München erschienen, da faßten sie, lebendig und zauberhaft, den Geist der Zeit zusammen, und sie waren zugleich wie die eigentliche Frühblüte und Vorwegnahme jener erstaunlichen bayrischen Barockkultur, die von der katholischen Reform, unter der Führung der Gesellschaft Jesu, unter dem Schutz des Hofes (vor allem unter der langen Herrschaft Maximilians I.) begründet wurde, aber ihre ganze strahlende Sichtbarkeit erst viel später erreichte. Die heroischen Zeiten des Jesuitenordens liegen damals bereits etwas zurück. Aber noch ist der große Krieg nicht vorüber. Aus der strengen, asketischen Welt des Frühbarock, wie sie sich gewaltig etwa in dem frühen Jesuitentheater der Gretser und Bidermann darstellt, war immerhin bereits auch eine ruhigere, sicherere Frömmigkeit erwachsen, ein freudiger und kluger „Gebrauch des Lebens“, wie ihn Goethe einmal an den Jesuitenvätern gerühmt hat<sup>4</sup>. Trotz Krieg und Verwüstung, trotz Seuchen und Mißwirtschaft, trotz rücksichtslosem Gottesgnadentum der Mächtigen entstand eine reiche, ins Volk dringende christliche Kultur, die noch heute nicht aus dem Bild der bayrischen Landschaft wegzudenken ist.

Dabei war Balde selbst kein Bayer und hat sich zeit seines Lebens nicht ohne Heimwehgefühle als *Alsates* bezeichnet. Mit 18 Jahren erst, 1622, verließ er infolge der Kriegswirren die Jesuitenschulen seiner elsässischen Heimat, Ensisheim und Molsheim, um an der Universität Ingolstadt die Rechte zu studieren. Doch hier vollzog sich die Wendung. Der junge, lebensfrohe Student muß eine plötzliche Erleuchtung erfahren haben. Er selbst spielt darauf an, und die Überlieferung schildert sie durchaus entsprechend dem Stil der Zeit und dem persönlichen Charakter Baldes: er hatte vergeblich einem schönen Mädchen ein Ständchen gebracht; es war Mitternacht, aus der nahen Kirche der Franziskanerinnen tönte der Psalmengesang, da erwachte er wie aus einem Traum, zerschlug seine Laute an der Mauer<sup>5</sup> und bat am andern Morgen um die Aufnahme in den Orden. Es folgen die Jahre des Noviziats in Landsberg, die Zeit des Studiums und des Lehrens in München, Innsbruck, Ingolstadt bis zur Priesterweihe 1632. Einige Jahre versieht Balde die Professur für Rhetorik an der Universität Ingolstadt, kommt aber dann nach München, wo er als Lehrer am Gymnasium, als Prinzenzieher, Hofprediger und Hofgeschichtsschreiber bis 1650 die Zeit seines weitesten Wirkens verbringt. In seiner Gesundheit geschwächt, arbeitet Balde in der Folge an den Ordensniederlassungen in Landshut und Amberg und schließlich, von 1654 bis zu seinem Tod, in Neuburg an der Donau, hier auch als Hofgeistlicher des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm. Bei seinem Tod am 9. August 1668 hinterließ er ein Werk, in welchem die zerschlagene Laute in großartiger Verwandlung wiederauferstanden war. Die

<sup>4</sup> Italienische Reise 3. September 1786.

<sup>5</sup> *Cantatum satis est, frangito barbiton!* soll der „historisch gewordene Ausruf“ (Westermayer) gewesen sein.

ganze Fülle seines Wissens, Wirkens und Erfahrens spiegelt sich darin, der lebendigste Umgang mit einer sozialen und geistigen Elite der Zeit, der Ertrag eines immer tiefer dringenden frommen Lebens.

Baldes Ruhm begründet haben seine Oden oder *Lyrice*<sup>6</sup> von 1643, eine durchaus am horazischen Vorbild orientierte Sammlung, wobei der „deutsche Horaz“ zugleich seinem großen polnischen Ordensbruder folgte, Matthias Casimir Sarbiewski (Sarbievius), dessen *Lyrice* 1625 bzw. 1632 erschienen waren. Im selben Jahr wie die Oden erschienen auch Baldes *Silvae*, eine bunte Sammlung vermischter Gedichte und Gedichtzyklen. Dazu kommt eine Reihe von Werken satirisch-humoristischen Stils, zum Teil mit deutschen Strophen, ein großes deutsches Mariengedicht unter dem Titel *Ehrenpreis*<sup>7</sup>, eine hinreißende Paraphrase der *Philomela* des mittelalterlichen Pseudo-Bonaventura, gelehrte Abhandlungen und Gelegenheitswerke aller Art, zuletzt das großgedachte allegorische Alterswerk der *Urania victrix*, d. i. eine Elegiendichtung vom Sieg der christlichen Seele – ein spätes Meisterwerk in der Gattung allegorischer Kunst, die seit Marcianus Capella und Prudentius die christliche Dichtung durchzieht.

Die beiden Gedichtsammlungen der *Lyrice* und der *Silvae* zeigen eine erstaunliche Spannweite. Sie reichen von der scheinbar privatesten Aussage, z. B. über das Leiden an Schnupfen oder Schlaflosigkeit bis zur großen vaterländischen Ode, vom kleinen Scherz über die philosophische Betrachtung zu den alles überwölbenden Marienliedern. Es ist zu einem großen Teil Gelegenheitsdichtung im Sinne der Zeit, Freunden, Schülern, Gönnern zugeeignet; von irgendeinem kleinen Anlaß her holt der Dichter zur Betrachtung, zur Lehre, zum Zuspruch aus, stets mit einer unwahrscheinlichen Präsenz der klassisch-gelehrten Assoziationen, in geistreicher, freier Verwendung der poetischen Mittel. Die zeitgenössischen deutschen Dichter pflegen ihre Sammlungen säuberlich in geistliche und weltliche Poemata zu trennen; bei Balde geht eins ins andere über, in einer umgreifenden, vollen Frömmigkeit, die auch das Vorübergehende adelt, die es wagen kann, sich auch dem ausgefallensten Spiel zu überlassen, ohne je ihr Ziel aus den Augen zu verlieren. Geistreiche Bildung und radikales Glaubensleben widersprechen sich hier nicht.

Man kann die Fülle dieses Werks zunächst nur in Gegensätzen fassen, und Balde verkörpert damit aufs schärfste seine in Antithesen gespannte und bewegte Zeit. Unantastbar bleibt die Hingabe des Ordensmannes. „Also gehören wir ganz nur einem einzigen Willen, / Da nun der Würfel uns fiel“ – so beginnt eine Ode, die Balde am Tag seines Missionsgelübdes verfaßte, und sie endet mit dem kühnen Bild, der Bogen des Herzens werde den Pfeil der Sehnsucht nach der Sonne Gottes zielen: „Dorthin fliegt desto sichrer, je weiter entfernt ihm das Ziel ist, / Mächtigen Schlags unser Pfeil.“<sup>8</sup> Im

<sup>6</sup> *Lycorum libri IV, epodon liber unus* (Monachii 1643). – *Silvarum libri VII* (Monachii 1643).

<sup>7</sup> Die reizvolle, originelle deutsche Dichtung Baldes kann hier nicht behandelt werden. Eine Zürcher Dissertation von Rudolf Berger, Die deutschen Dichtungen Jakob Baldes, die im Manuskript vorliegt, erläutert sie erstmals im Zusammenhang der volkstümlichen geistlichen Lyrik Bayerns und vollzieht eine Ehrenrettung.

<sup>8</sup> *Lyr.* IV, 48.

Blick aufs Irdische aber ertönt auch bei Balde der große Cantus firmus der Barockzeit: Grauen und Klage über die Vergänglichkeit alles Irdischen, über die abgründige Bedrohtheit menschlichen Wesens. Balde ist neben Gryphius, dem großen melancholischen Protestanten, der Meister der Vergänglichkeitspoesie, dieser „schwarzen Literatur“ des 17. Jahrhunderts, die, mit Gryphius zu reden, aus dem Kirchhof den Parnaß zu machen sucht. Sie gipfelt in Baldes visionären Kirchhofsgedichten: immer quälender werden da die pointierten Formulierungen der menschlichen Hinfälligkeit, immer grausamer starrt der Dichter auf Tod und Verwesung, bis ihm die dichterische Sprache versagt: „*Muse, du schweigst. Wo bin ich geblieben?*“<sup>9</sup> Diesem Thema war auch Baldes vielleicht erfolgreichstes Werk gewidmet: sein *Poema de vanitate mundi*<sup>10</sup> ist eine Komposition aus 100 deutschen und lateinischen Strophengruppen, die je in verschiedener Form ein Bibelwort über menschliche Eitelkeit umschreiben und so ein gewaltiges Panorama der Vergänglichkeit in Natur und Geschichte entwerfen. Aber gerade hier kommt nun, mit dieser grotesken Systematik, ein spielerisches, ja gemüthafes und volkstümliches Element herein: der Dichter behauptet sich im Umgang mit der Vergänglichkeit, er beginnt, aus unbeirrbarer Frömmigkeit heraus, mit ihr zu spielen, sich liebevoll über das Menschliche lustig zu machen.

Dabei bezieht er ohne weiteres auch sich selbst, die eigene Leiblichkeit in ihrer Schwäche und Krankheit ein. Er hat in München einen Bund der Mageren begründet und in grotesk-unterhaltsamer Form in einem eigenen Gedichtzyklus das Lob der Magerkeit und den Hohn der dicken Bäuche gesungen<sup>11</sup>. In feierlicher Ode über die eigene Schwäche, seine eigenen Fortschritte im Abmagern hat er eine komisch-barocke Apotheose seiner selbst vollzogen:

Jetzt, o, jetzt bin ich frei (Erde, du Sumpf, leb wohl!),  
Lauter, o, und verklärt (leb, Materie, wohl!),  
Schmutzige, lebt, ihr Bäuche,  
wohl!) Ich fahre zum Äther auf!<sup>12</sup>

Der Asketismus auch des jesuitischen Barock hat natürlich die Züge der neuen Stoa, so gut wie auch Gryphius und die protestantischen Humanisten die Überlegenheit des freien Geistes über Verwirrung und Versuchung der Welt gefeiert haben. Man kann aber schon bei Jacob Bidermann, dem großen Dramatiker, verfolgen, wie sehr das selbstgenügsame Ideal stoischer Weltverachtung geradezu als Versuchung empfunden wurde. Auch Balde schlägt immer wieder diese Töne an, warnt vor Verstrickung im irdischen Leib, entlarvt die Eitelkeiten dieser Welt – und doch vollzieht er auch die

<sup>9</sup> Lyr. II, 39 *Musa, siles. Ubi me relinquis?* Gryphius übersetzt: *Wie? fleucht mein Phöbus fort? Läßt er mich einsam stehn?* Zum Verhältnis des Andreas Gryphius zur Jesuitendichtung vgl. diese Zschr. 175 (1964/65) 25 ff.

<sup>10</sup> *Hecatombe seu ode nova de vanitate mundi* (Monachii 1636, erweitert 1638).

<sup>11</sup> *Ode dicta Agathyrsus de solatio macilentorum* (Monachii 1638). Deutsch paraphrasiert 1647 als *Agathyrsus Teutsch*. Viele Jahre später wird das Spiel nochmals fortgesetzt im *Antagathyrsus*, 1658, einer Apologie der Fetten.

<sup>12</sup> Lyr. III, 9.

Gegenbewegung, macht sich lustig über die stoizistischen Klötze und Strünke und be-ruft sich auf den Apostel Paulus: er will sich freuen mit den Fröhlichen und weinen mit den Weinenden<sup>13</sup>.

In solcher Demut und Selbstironie, die sich in Bescheidenheit und Teilnahme dem Menschlichen unterzieht, liegt wohl auch ein Grund dafür, daß in dieser Haltung des radikalen Vorbehalts, der Weltverachtung, des grundsätzlichen Vanitas-Verdachts, doch die Dichtkunst möglich bleibt. Ihr Geheimnis liegt jedenfalls bei Balde in dem scheinbaren Gegensatz zwischen der absoluten asketischen Abwertung der Welt und der überwältigenden Freude am schönen Spiel. Mit Schönheit, Kunst, Grazie, Geist verkündet er Entsagung, und mit erlesener, phantasievoller Gelehrsamkeit entlarvt er die Eitelkeit der Welt.

Dichtung als Spiel: der Begriff hat seine zwei Seiten. In Baldes großer Schachspiel-ode<sup>14</sup>, wo das Schachspiel zum Gleichnis menschlicher Existenz gemacht wird, lautet die Summe: *Ludus vivitur et sumus* („was wir treiben und sind, ist Spiel“), oder *ludimus ac ludimur* („wir spielen und sind selber gespielt“). Das tönt verzweifelt, und doch ist dieses Spiel vom ganzen Jahrhundert nicht nur als Zwang und Täuschung, sondern auch als Chance empfunden worden. Das Spiel ist ja doch auch der Raum einer geistigen Freiheit, und es kann als Kunst, klug und bewußt getrieben, gleichsam sich selbst überwinden. Bidermann formuliert einmal die jesuitische Haltung gegen die Welt mit den Worten: *artem arte eludere*<sup>15</sup>, es gelte Kunst mit Kunst zu überspielen. Die Kunst, die Dichtung bleibt auf irdische Gegenstände und die sinnlich-irdischen Mittel der Darstellung angewiesen: ja, sie ist vergebliches irdisches Spiel. Aber es kann ihr vielleicht, als christlicher Kunst, gelingen, sich selbst in einem Höheren aufzuheben. Was Balde in seiner Vergänglichkeitsdichtung, seiner Poesie des Todes unternimmt, ist nur die extreme Form einer Kunst, die grundsätzlich in der Balance lebt, die im bewußtesten Spiel mit den irdischen Bildern, Masken, Uneigentlichkeiten versucht, sich zu retten, sich einer unsagbaren Wahrheit offenzuhalten. Das ist die große *reservatio mentalis*, welche der barocken Lyrik ihre Hintergründigkeit und oft Schwierigkeit gibt.

Denn der Dichter bleibt ja ein christlicher Dichter, ja er ist ein Verkünder und Helfer in der Not dieser Welt. Er denkt nicht daran, das menschliche Wort gering zu achten. Er setzt die edelste, natürlich-vollkommene Überlieferung der dichterischen Kunst zu seinem übernatürlichen Zwecke ein: das heißt im 17. Jahrhundert nichts anderes, als daß aus der vollkommenen Beherrschung des antiken, humanistischen Erbes erst eine neue christliche Kunst erwachsen kann. Aber nicht als bloße Nachahmung. Balde nennt den wahren Dichter einmal einen *bifrons Ianus*<sup>16</sup>, einen Januskopf, der vorwärts und zugleich rückwärts blicken muß, um das Falsche vom Wahren zu unterscheiden, das Künftige mit dem Vergangenen zu vergleichen. Balde ließ sich als deutscher Horaz feiern. Und er hat in der Tat nicht nur die horazischen Odenformen, son-

<sup>13</sup> *Lyr.* III, 12.

<sup>14</sup> *Lyr.* III, 13.

<sup>15</sup> Jacob Bidermann, *Joannes Calybita*.

<sup>16</sup> *Dissertatio de studio poetico*, Opera omnia III, 331. Dazu Martin Müller a.a.O. (Anm. 2) 17.

dern auch einen großen Teil horazischer Bilder und Wendungen, ja ganze Verse herübergenommen – wo sie nun verwirrend genug einem neuen Thema, einer neuen Absicht dienen. Baldes Oden sind stellenweise wie ein Mosaik aus antiken Zitaten, aus Anspielungen auf gelehrte Details, mit mythologischem Aufputz; man muß sie mit einem Lexikon lesen, denn nur so wird ihr verschmitzter, hintergründiger Beziehungsreichtum deutlich. Auch die Adressaten seiner Gedichte zieht Balde in sein Versteckspiel herein und gibt seinen Freunden und Schülern klassisch tönende Namen. Der Innsbrucker Freund Michael Rabl erscheint als Sabinus Fuscus, der dunkle Sabiner, weil er von dunkler Haut- und Haarfarbe war, weil er aus dem Bergland Tirol stammte und weil Horaz einen Sabinus und einen Fuscus als seine Freunde erwähnt<sup>17</sup>. Zur Schilderung einer tirolischen Landschaft bedient sich Balde klassischer Namen aus Griechenland: Cynthus, Taygetos, Therapne, Mainala, und wenn er vom Oinus spricht, so kann es ebensogut der heimatische Inn sein wie ein lakedämonisches Flößchen namens Oinus<sup>18</sup>. Das ist gewiß ein Spiel mit gelehrtem Kram, humanistische Kostümierung des Jetzt und Hier, und doch lebt es zutiefst aus der Spannung zwischen Natur und Übernatur. Das wird allerdings erst bei den eigentlichen religiösen Dichtungen klar. Da erst treten wir in die Mitte von Baldes Werk.

Es gibt im Werk Baldes zu jenem Grundton der Vergänglichkeitspoesie eine Gegenstimme hymnischer Art, wo sich alle Innigkeit, alles Glück, alle Kraft des frommen Dichters sammelt, wo er selbst erst den Sinn seines Dichtens begreift und wo sich sein christlicher Humanismus erst vollendet. Das ist die Mariendichtung.

Daß die Marienlieder die eigentliche Mitte seines Werks ausmachen, hat Balde selber angedeutet: er hat die Sammlung seiner Oden und auch seiner *Silvae* in gleichmäßigen Abständen durchsetzt mit einem halben Hundert von Marienhymnen. Der Marienzyklus durchdringt wie ein Gerüst seine gesamte Dichtung. Dazu gesellt sich auch noch sein schönstes Werk in deutscher Sprache, der sogenannte *Ehrenpreis*, 36 Strophen des Marienlobs, die bald nach ihrem Erscheinen, 1638, von andern Dichtern durch lateinische Paraphrasen zu einer großen *Olympia Sacra in stadio Mariano* – einem Wettspiel auf dem Kampfplatz Marias – erweitert wurden<sup>19</sup>. Das Werk entstand, als Balde Vorsitzender der marianischen Kongregation in München war. *Me suum iubet esse vatem* – sie hat mich zu ihrem Dichter berufen, sagt Balde einmal<sup>20</sup>; er nennt Maria seine Muse – *Maria nobis pro Aganippe fuit*<sup>21</sup> –, er feiert sie als seines Lebens Geleit und liebliche Zierde, mit den Worten, in denen Horaz seinen Gönner Maecenas preist: *vitae praesidium et dulce decus meae*<sup>22</sup>. Da wird das spielerische Kleid zur Aussage.

Zunächst stellt sich Balde mit seiner Mariendichtung<sup>23</sup> nur in die Tradition seines Ordens. Seit Ignatius ist die Gottesmutter in der geistlichen Ritterschaft des Ordens-

<sup>17</sup> Vgl. *Lyr.* III, 1.

<sup>18</sup> Alle Beispiele aus *Lyr.* II, 11 (vgl. unten).

<sup>19</sup> *Ehrenprei der Allerseligisten Jungfrauen und Mutter Gottes* (anonym, 1638), mit den lateinischen Paraphrasen von fnf Ordensbrdern als *Olympia sacra* 1648.

<sup>20</sup> *Lyr.* I, 42.

<sup>21</sup> Vorwort zum *Ehrenprei*.

<sup>22</sup> *Lyr.* IV, 40, vgl. Horaz Od. I, 1, 2.

<sup>23</sup> Vgl. dazu K. Bse, *Das Marienbild in der deutschen Barockdichtung* (Dsseldorf 1956).

mannes die Herrin. In den marianischen Kongregationen, die der Orden um sich herum gründete, fand die Marienverehrung breitere Gefolgschaft, hier entstand auch das wichtigste Publikum einer rasch wachsenden Marienliteratur. Schöner und tiefer aber als bei Balde ist das Lob Mariens kaum verkündet worden, denn bei ihm begründet und vermittelt sie geradezu die Existenz, die Möglichkeit des Dichters.

Balde ruft Maria an als Mutter und Helferin in ganz persönlichen Dingen, sie ist ihm die Herrin des politischen und kriegerischen Geschehens, er begrüßt sie im wiederkehrenden Frühling, feiert sie in ihren Wohnsitzen und Wallfahrtsorten des bayrischen Landes: Altötting, Ettal, Tuntenhausen, Ebersbach, im tirolischen Waldrast; er preist sie als Patrona Bavariae anlässlich der Errichtung der Mariensäule auf dem Münchener Markt, und über alles läßt er sie erscheinen als Assunta, als Regina mater, als Himmelskönigin. Schon in solcher Fülle der Erscheinungsformen durchwaltet sie die irdische Schöpfung und gibt dieser etwas von ihrem Glanz, ihrer Schönheit. Denn nicht zuletzt feiert sie Balde als *tota pulchra*, Trägerin der reinen, makellosen Schönheit: *ecce crystallus sine labe pura*<sup>24</sup>.

O Kristall du, reiner und makelloser,  
 Welchem Gott das eigene Bild im vollen  
 Anblick eingeprägt, von dem Glanz des Spiegels  
 Liebend ergriffen.  
 Wahrlich ganz bist, Göttliche, ganz bist schön du,  
 Du als Jungfrau schöne! Jedoch als Mutter  
 Und als Jungfrau Herrliche übertriffst du  
 Selbst dich an Schönheit.

In dieser reinen Fülle, in der Gott selber sich spiegelt, erschließt Maria, als vollkommener Mensch, zugleich die Schönheit der irdischen Schöpfung. Ohne Maria, sagt Balde einmal, würde der Erdkreis augenblicklich in ungeheure Zerstörung stürzen, würde sich uns zu Füßen der Abgrund auftun<sup>25</sup>. Und so vermag er, durch sie sozusagen mit der irdischen Welt versöhnt, sie auch in und mit der Fülle irdischer Bilder zu verherrlichen. Zwar beklagt er sich einmal scherzhaft darüber, daß der Name *Maria* nicht in die horazische Ode eingehen könne – denn das aus drei metrischen Kürzen bestehende Wort hat in der Tat dort keine mögliche Stelle<sup>26</sup>. Balde deutet damit leichthin die unlösbare Problematik eines christlichen Horaz an – und gewinnt zugleich eine Art Entschuldigung für den überschwänglichen Reichtum an umschreibenden Bildern und Verwandlungen, in denen er die Gottesmutter zu preisen beginnt.

Das doppelgesichtige Wesen seiner antikisch-christlichen Poesie nimmt damit seine kühnsten und zugleich reinsten Formen an. Balde überträgt nicht nur Wendungen, in denen Horaz von seiner Geliebten spricht<sup>27</sup>, auf Maria, er umgibt sie mit den Vor-

<sup>24</sup> Lyr. IV, 32: *Speculum sine macula.*

<sup>25</sup> Lyr. II, 32.

<sup>26</sup> Lyr. III, 38.

<sup>27</sup> Lyr. IV, 40: *Tecum vivere amen libens / Et, si fata vocant, non metuum mori:* Horaz Od. III, 9, 24: *Tecum vivere amem, tecum obeam libens.*

stellungen der antiken Mythologie, er läßt sie in griechischer Landschaft erscheinen. Er sieht sie als Athene, er vergleicht sie Diana, der Jägerin oder Göttin des Mondes, er feiert sie als Wassernymphe Kymodoke, er münzt einen Horazvers auf Venus zu einem Anruf auf Maria um<sup>28</sup>, und er nennt sie die Parze, die seinen Lebensfaden in ihrer milden Hand halte. Als Beispiel dafür stehe hier die Ode auf Maria zur Waldrast<sup>29</sup> – Balde hatte im Sommer 1640 diesen hochgelegenen Wallfahrtsort in den Tiroler Alpen besucht:

Göttliche, die hier in dem weiten Raume  
Ringsherum der waldige Baum umwächst und  
Mit den Ästen über die Wolken hoch die  
Sterne dahinfegt:  
Freudig seh ich, Ragende, dich bewohnen  
Würdigen Sitz: Wenn neblige Felsen schon dich  
Gürten, trieb mich dennoch die Liebe hin zum  
Hohen Gebirge.  
Nicht Therapnäs oder Amycläs Höhen  
Sind vergleichbar, oder der grüne Cynthus,  
Noch die hirschenährenden, die berühmten  
Mainalaberge.  
Auf dem Gipfel und in der Mitte zwischen  
Himmel und der ebenen Erde schau ich  
Nieder auf die ferne gerückten Fluren,  
Nah dem Gestirne.  
Bleiben will ich, Freunde, o, geht als Boten  
Meines Wunschs zurück, denn in dieser Stille  
Will ich hingehn. Wo kann ich würdger meine  
Glieder begraben?  
Gnade haucht aus Grotten herab, der nahen  
Nymphe Schauer. Heiliger Ort erschreckt und  
Sänftigt den Willkommenen, und durchs Herz hin  
ziehen die Götter.  
Mag der West die wolkigen Schwingen schlagen,  
Mag der Nord uns winterlich drohn mit seinem  
Horn voll Schnee: wir halten zum Hof der schneeweiß-  
glänzenden Jungfrau.  
Sollt ich hier mich trennen – der letzte Fels muß  
Eher talzu stürzen, zu seinen Füßen  
Haupt und Rumpf, und eher der Onus seine  
Quelle verlassen.  
Waldes Rast, o immer erinnernswerte,  
O du wirst verdierter den Namen tragen:  
Laß dereinst die Müden genießen jener  
Wirklichen Rast, Wald!

<sup>28</sup> Lyr. IV, 40: *Mater blanda cupidinum*: Horaz Od. I, 19, 1 *Mater saeva cupidinum*.

<sup>29</sup> Lyr. II, 11.

Das ist Balde: christliche Glaubenswelt wird im Zeichen des Horaz scheinbar paganisiert, in Wirklichkeit wird heidnische Landschaft, griechische Welt christlich überhöht und getauft. Wir folgen dem Dichter im Anstieg zu dem hochgelegenen Heiligtum, im Anstieg zugleich zu der Kühnheit dieser dichterischen Ekstase, die sich dann doch bricht im Wunsch nach der wirklichen Rast, dem ewigen Frieden.

Denn im letzten bleibt auch das Spiel einer solchen christlichen Kontrafaktur oder der „*Parodia christiana*“, wie man sie damals nannte, ein vorläufiges Unterfangen<sup>30</sup>. Auch solche Dichtung steht schließlich im Zeichen der Vergänglichkeit. *Vana, vana est etiam poesis*, heißt es einmal<sup>31</sup>, zu Beginn eines *Cantus durus*. Man darf in Baldes Formenfreude nicht einen innersten Zug der Sehnsucht, der Unruhe übersehen; ein ekstatischer Impuls geht durch die ungeheure Folge der Bilder, der Metaphern und Verwandlungen, hin auf das Ziel eines endlichen Gestilltseins, jenseits des Todes, jenseits irdischer Bilder und Namen. Ein mystischer Zug der Gottesliebe wird immer wieder frei, in den Formen und Vorstellungen des Hohenliedes zunächst, aber dann auch als dialektische Aufhebung dessen, was sagbar und vorstellbar ist. Der Tod als Grenze, als Grauen vor dem Nichts bleibt mächtig, aber er wird zugleich Verheißung eines ewigen Lebens. So macht eines der gewagtesten Gedichte Baldes den Tod selbst scheinbar zum Gegenstand mystischer Versenkung. In dieser berühmten Genoveva-Ode<sup>32</sup> spricht die sterbende Jungfrau den Tod als ihren Bräutigam an und malt in wildesten Bildern die mystische Hochzeit mit dem Tode aus – bis in der letzten Strophe plötzlich die Maske fällt: *Mortem fefelli*, ich habe den Tod getäuscht, sagt sie triumphierend, mein Bräutigam ist Christus, er soll mich kränzen. Hinter dem Tod steht der Erlöser.

Was im irdischen Blick und auch im Blick des darstellenden Dichters je eindeutig zu sein scheint und damit auch in Gegensätze zerspalten, das wird in der jenseitigen Wirklichkeit eines und nicht mehr benennbar. Die Vorstellung vom Meer der Gottheit, in welchem die Sehnsucht des Dichters untergehen möchte, geistert durch das ganze Werk Baldes. In einem langen Hymnus auf die *patria coelestis*, das ewige Vaterland<sup>33</sup>, findet der Dichter vielleicht die großartigsten Wendungen für diese *coincidentia oppositorum*, und das ist vielleicht sein letztes Wort. Er schildert überwältigend den Glanz des himmlischen Jerusalem, aber das Anschauen wird ihm, in eigentümlicher Bildverschiebung, zum Versinken im Meere Gottes:

Wer in diese Tiefe eintaucht,  
braucht den Durst nicht mehr zu fürchten,  
wirft sich freudig in die Stürme,  
flüchtet sich auf keine Inseln;

<sup>30</sup> Vgl. dazu und insbesondere zur Marienlyrik Martin Müller (Anm. 2).

<sup>31</sup> *Silvae* VIII, 26.

<sup>32</sup> *Lyr.* III, 4. Gegenüber F. W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit* (Tübingen 1947) 196 ff. und Hubensteiner a.a.O. 170, wäre wohl die Vorläufigkeit, der Täuschungscharakter dieser sogen. „Todesmystik“ stärker zu betonen: *mortem fefelli*

<sup>33</sup> *Silvae* VII, 19.

voller Glück im tiefsten Schlunde  
fragt er mehr nach keinem Ufer, keinem Ruder, keinem Balken.

Finsternis des hellen Meeres,  
Hafen, der verschlingt die Kiele,  
hochwillkommener Sturm der Tiefe,  
Friede, tosender, versenke,  
milder Schwall, versenk den Dichter!  
Hier geht unter, wer sich rettet, hier ist heil, wer untergeht.

*Salvus est, qui mergitur* – nur wer sich verliert, wird sich gewinnen. In der Ekstase dieser letzten Erfahrung verliert wohl auch der Poeta sein Wort, weil es ein vorläufiges, ein irdisches bleibt. *Cantatum satis est, frangito barbiton* – das gilt erneut, in neuem Sinn. In der Ode, welche dem eben zitierten Hymnus vorangeht<sup>34</sup>, bittet Balde einen guten Freund, der möge ihm, wenn er gestorben sei, eine schlichte Bahre richten, aus ungehobeltem Eschenholz, und die Inschrift anbringen: „Hier ruht ein Dichter, aus dem Elsaß, nicht unberühmt zu seiner Zeit“. Doch dann unterbricht er sich: *o vanitas, expunge rursus, / Si iaceam, satis est, quiete*. „O Eitelkeit, lösche aus die Inschrift, ruh ich in Frieden, so ists genug mir.“

So beugt sich Balde selbst unter das Gesetz der Vergänglichkeit, auch mit seinem dichterischen Wort. Das ist kein Grund für die Nachwelt, ihm nicht eine treue und dankbare Erinnerung zu bewahren.

<sup>34</sup> *Silvae* VII, 18.

*Ulrich Koch - Karl Osner*

## Entwicklung: der neue Name für Friede

Auf dem Weg zu einer Welt-Sozialpolitik

### Die Lage in den Entwicklungsländern

Jahrzehntlang haben die ideologischen und machtpolitischen Auseinandersetzungen zwischen dem Osten und dem Westen die Welt in Atem gehalten. Nicht selten stand die Welt am Abgrund der Katastrophe, des Dritten Weltkriegs. Jetzt haben die sozialen Unterschiede zwischen den industrialisierten Ländern, die vornehmlich auf der nördlichen Halbkugel unserer Welt liegen, und den armen Ländern, die in ihrer Mehrzahl die südliche Halbkugel bedecken, ein weiteres Spannungsfeld von ebenfalls globalem Ausmaß entstehen lassen. Der Nord-Süd Gegensatz beginnt sogar die nach wie vor bestehenden Ost-West Spannungen zu überlagern.

Zu Beginn der Industrialisierung haben in Europa und Nordamerika die sozialen Mißstände heftige Auseinandersetzungen der verschiedenen Klassen verursacht und die Gesellschaften dieser Länder schwer erschüttert. Die Gefahr ist nicht mehr von der Hand zu weisen, daß sich dieser soziale Konflikt infolge der bestehenden und größer werdenden Unterschiede zwischen den armen und den reichen Ländern auf Weltmaßstab wiederholt. Wenn er ausbricht, kann es vor allem in Verbindung mit ideologischen Auseinandersetzungen zu Katastrophen von unvorstellbaren Ausmaßen kommen, es sei denn, es gelingt, die Ursachen der Spannungen zu beseitigen und ihre Folgen zu mildern.

Gegenwärtig verfügen 20 Prozent der Weltbevölkerung über 80 Prozent des Welt-einkommens. Allein die Vereinigten Staaten mit knapp 6 Prozent der Weltbevölkerung produzieren ein Drittel der Welterzeugung und haben ein Drittel des Welteinkommens. Jedes Jahr müssen etwa 50 Millionen Menschen mehr ernährt werden. Die Mehrzahl von ihnen, 80 Prozent, wird in den sogenannten Entwicklungsländern geboren.

Im Jahr 1966 betrug das jährliche Pro-Kopf-Einkommen von 58 Entwicklungsländern im Durchschnitt knapp 700 DM, in der Bundesrepublik das 10fache, in den Vereinigten Staaten das 20fache. In manchen Entwicklungsländern liegt das jährliche Pro-Kopf-Einkommen allerdings noch weit unter dem Durchschnittswert von 700 DM: in Indien beträgt es 400 DM, in Afrika 450 DM. Der Abstand dieser Regionen zu den reichen Ländern ist also noch viel krasser.

Das Pro-Kopf-Einkommen ist in den Entwicklungsländern seit 1960 jährlich um 16 DM gestiegen, in der Bundesrepublik um 200 DM, in den USA um 450 DM! Die hochentwickelten Länder sind also an dem steigenden Wohlstand der Welt mit einem ungleich höheren Anteil als die Entwicklungsländer beteiligt.

Das Brutto-Sozialprodukt der Entwicklungsländer ist seit 1960 im Durchschnitt der Jahre um 4,9 Prozent gewachsen. Diese Wachstumsrate kommt dem von den Vereinten Nationen geforderten Zielwert von 5 Prozent zwar sehr nahe. Dennoch kann das Ergebnis keineswegs befriedigen: Vor allem deshalb nicht, weil eine Reihe von Entwicklungsländern hinter diesem Zielwert beträchtlich zurückbleibt, so etwa die meisten afrikanischen Länder. Auch die Wachstumsrate Indiens liegt unter 3 Prozent, die Indonesiens beträgt 2,7 Prozent. Hinzu kommt die starke Bevölkerungszunahme in den meisten Entwicklungsländern. Die Bevölkerung hat etwas mehr als zweimal so schnell zugenommen (2,5 Prozent) wie die von Europa zusammengenommen (0,2–1,0 Prozent). Dies führte dazu, daß das Pro-Kopf-Einkommen der Bevölkerung viel geringer wuchs als das erwähnte gesamtwirtschaftliche Wachstum von 4,9 Prozent: pro Kopf der Bevölkerung stieg das Einkommen von 1960 bis 1966 jährlich lediglich um 2,3 Prozent.

Die Zukunftsaussichten der Entwicklungsländer sind keineswegs einheitlich. Eine Reihe von ihnen, vor allem in Lateinamerika und Afrika, haben die Möglichkeit, durch Kultivierung bisher nicht genutzten Landes, durch Verbesserung der Anbaumethoden und mehr noch durch Landreform und andere soziale Reformen auch für eine wachsende Bevölkerung wenigstens das Existenzminimum zu sichern. Daneben gibt es aber zahlreiche Entwicklungsländer, die kaum noch Bodenreserven besitzen und bei denen auch die industrielle Entwicklung nicht genügend fortschreitet, um der zuwachsenden Bevölkerung das Lebensnotwendige zu sichern. In diesen Ländern, zu denen etwa Indien und andere asiatische Länder zählen, müssen bereits im nächsten Jahrzehnt Hungersnöte von ungeheuren Ausmaßen befürchtet werden.

Einige wenige Entwicklungsländer erreichten bisher ein Wirtschaftswachstum, das größer ist als der Bevölkerungszuwachs. Der Zeitpunkt, da sie nicht mehr zu den Entwicklungsländern zu zählen sind, ist bereits eingetreten oder läßt sich voraussehen. Zu diesen Ländern zählen etwa Mexiko, Venezuela, Formosa und die Türkei.

Die Probleme der armen Länder bestehen zum großen Teil nicht erst seit gestern oder heute. Manche von ihnen sind bereits Jahrhunderte alt. Die Menschen hatten gelernt, mit ihnen zu leben. Tod, Krankheiten, Hungersnöte sind tägliche Erfahrungen, die sie bisher als etwas Selbstverständliches hingenommen haben. Heute aber bringen Rundfunk und Fernsehen und die modernen Transportmittel die Menschen in den Entwicklungsländern in zunehmendem Maß in Kontakt mit dem Leben der Oberschichten in ihren eigenen Ländern – etwa in Lateinamerika – und mit dem Leben in den industrialisierten Ländern. Sie lernen aus dieser Begegnung, daß ihre Armut nicht naturnotwendig oder gar gottgegeben ist. Eines Tages, sicherlich in nicht allzu ferner Zeit, wird auch der letzte Indianer am Amazonas und der letzte Ureinwohner

Neuguineas wissen, daß Armut, Unterdrücktsein, Krankheiten und früher Tod kein unentrinnbares Schicksal sind. Dieses Bewußtsein, das heute vielleicht schon eine Milliarde Menschen haben, wird dann von eineinhalb Milliarden und bald von zwei Milliarden Menschen geteilt werden. Zwei Milliarden Menschen, die wissen, daß *eine* Milliarde Menschen sich täglich satt essen können, über eine Überfülle von Gütern verfügen, die alle Möglichkeiten der Entfaltung haben, die sich bilden, reisen, gesellschaftlich engagieren können, denen eine Fülle von sozialen Diensten zu Gebote steht!

### Die Reaktion der reichen Länder

Für die sozialökonomische Entwicklung der wirtschaftsschwachen Gebiete bringen die Industrienationen zur Zeit etwa 40 Milliarden DM jährlich auf. Ein beachtlicher Zufluß an Hilfe, der allerdings seit 1961 konstant geblieben und in Anbetracht der Geldentwertung sogar leicht zurückgegangen ist. Immer noch sind jedoch die Rüstungsausgaben ungleich höher als die Leistungen für die Entwicklungshilfe. 600 Milliarden DM geben alle Industrienationen jährlich für ihre Rüstung aus.

Mit Leistungen, die 0,95 Prozent am Brutto-Sozialprodukt entsprechen, kommt die Bundesrepublik im Jahr 1967 nahe an die von der zweiten Welthandelskonferenz in Neu Delhi empfohlene ein Prozent-Marke heran. In dieser Zahl sind allerdings – wie bei der vorstehend aufgeführten Gesamthilfe – die privatwirtschaftlichen Investitionen und die aus öffentlichen Mitteln gewährten rückzahlbaren Darlehen enthalten. Etwa 3000 deutsche Experten, Fachkräfte und Entwicklungshelfer sind in den Entwicklungsländern tätig.

Das Wissen um das Ausmaß der Armut wie um die vielfältigen Auswirkungen der Unterentwicklung sind zweifellos in den vergangenen Jahren beträchtlich gewachsen und in das Bewußtsein breiter Bevölkerungsschichten gedrungen. Die Anzahl der Menschen, die anerkennen, daß geholfen werden muß, wächst ständig. In der Bundesrepublik sind es 65 Prozent der Bevölkerung.

Immer noch lehnen aber viele die Entwicklungshilfe ab. Viele bezweifeln ihre Erfolgsaussichten. Was gehen uns die Probleme der Entwicklungsländer an, fragen die einen. Wir haben unseren jetzigen Wohlstand ja auch aus eigener Kraft und mit harter Arbeit selbst geschaffen. Andere meinen, die Entwicklungsländer seien an ihrem Elend selber schuld. Sie arbeiten nicht, strengen sich nicht genügend an. Sie verschwenden die Hilfen, die sie empfangen. Sie leisten sich Kriege und Prestige-Projekte. Sie vermehren sich in einem nicht zu verantwortenden Maß.

Anderen gehen die Not und die Probleme im eigenen Land vor. Krankenhäuser, Schulen, Altersheime und Kindergärten fehlen auch bei uns. Erst müssen unsere eigenen Verkehrsverhältnisse geordnet werden, bevor wir in den Entwicklungsländern Straßen und Häfen bauen und Flüsse regulieren helfen. Erst müssen die Probleme unserer Landwirtschaft gelöst, muß die Existenz unserer Bergarbeiter gesichert sein, be-

vor wir daran denken können, bestimmte Industriezweige in unserem Land zugunsten von Einfuhren aus Entwicklungsländern schrumpfen zu lassen.

Wieder andere sagen Entwicklungshilfe und meinen Geschäft. In wenigen Jahren schon müssen Investitionen, die sie in den Entwicklungsländern tätigen, abgeschlossen sein und mit Gewinn arbeiten.

Viele, die durchaus bereit sind zu helfen, beginnen angesichts des Ausmaßes der Not an dem Erfolg der Entwicklungshilfe zu zweifeln. Sie weisen darauf hin, daß bisher trotz aller Hilfe die Armen immer ärmer und die Reichen immer reicher geworden sind.

### Was ist Entwicklung?

Mehr und mehr wird aber auch die Frage nach dem Sinn und dem Ziel der Entwicklung gestellt. Ist Entwicklung gleichbedeutend mit wirtschaftlichem Wachstum, wie viele auch heute noch meinen? Bedeutet Entwicklung nur mehr Geld, bessere Kleider, Autos, Reisen, weniger Kinder, mehr Ordnung und Ruhe?

Jeder Mensch ist gerufen, sich zu entwickeln, sagt Papst Paul VI. in seiner Enzyklika über den Fortschritt der Völker. Von Geburt ist allen eine Fülle von Fähigkeiten und Eigenschaften gegeben, die Frucht tragen sollen. Nicht nur dieser oder jener, alle Menschen sind zur vollen Entfaltung berufen. Mehr *haben* ist weder für den einzelnen noch für die Völker das letzte Ziel.

Entwicklung ist der „Weg des einzelnen und der Menschheitsfamilie von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen“.

„Weniger menschlich, das sind die materiellen Nöte derer, denen das Existenzminimum fehlt; das sind die sittlichen Nöte derer, die vom Egoismus zerfressen sind. Weniger menschlich: das sind die Züge der Gewalt, die im Mißbrauch des Besitzes oder der Macht ihren Grund haben, in der Ausbeutung der Arbeiter, in ungerechtem Geschäftsgebaren. Menschlicher: das ist ein Aufstieg aus dem Elend zum Besitz des Lebensnotwendigen, die Überwindung der sozialen Mißstände, die Erweiterung des Wissens, der Erwerb von Bildung. Menschlicher: das ist das deutlichere Wissen um die Würde des Menschen, das Ausrichten auf den Geist der Armut, die Zusammenarbeit zum Wohle aller, der Wille zum Frieden. Menschlicher: das ist die Anerkennung letzter Werte von seiten des Menschen und die Anerkennung Gottes, ihrer Quelle und ihres Zieles. Menschlicher: das ist endlich vor allem der Glaube, Gottes Gabe, angenommen durch des Menschen guten Willen, und die Einheit in der Liebe Christi, der uns alle ruft, als Kinder am Leben des lebendigen Gottes teilzunehmen, des Vaters aller Menschen.“

(Populorum progressio, Nr. 20–21)

Das bedeutet, daß es vor allem um die Armen, Unterdrückten und Verlassenen geht, etwa um den Menschen in den Elendsvierteln der großen Städte, in Bangkok, Lagos oder Rio de Janeiro. Der ohne festen Arbeitsplatz ist. Ohne die Möglichkeit sich zu bilden. Ohne Chance, sich aktiv an der Gestaltung der Gesellschaft zu beteiligen. Der nur Aussicht auf noch mehr Hunger, Elend und frühen Tod hat. Der in einer men-

schenunwürdigen Behausung dahinvegetiert zusammen mit Hunderttausenden, die in der gleichen Lage sind wie er. Entwicklung heißt, daß dieser Bewohner der Elendsviertel, der Favelado, wie er in Brasilien heißt, der Poblador, wie er in Argentinien, Chile und Guatemala genannt wird, der Slumdweller, die wirkliche Chance erhält, sein Leben und seine Fähigkeiten zu entfalten. Er muß Zugang zu Bildungseinrichtungen erhalten. Er muß den notwendigen Lebensunterhalt für sich und seine Familie erwerben können. Er muß seine Anliegen vor dem Staat und der Gesellschaft vortragen können. Er muß sich mit den anderen, die in der gleichen Lage sind, zusammenschließen können. Er muß protestieren können, wenn er in seiner Menschenwürde verletzt wird. Er muß mitbestimmen können, wenn über sein Schicksal entschieden wird. Er muß sich über die politische und soziale Situation und die gesellschaftlichen Prozesse informieren können, damit er in der richtigen Weise mitentscheiden kann.

Entwicklung bedeutet, daß in den Entwicklungsländern die Voraussetzungen für ein gesundes Wirtschaftswachstum und eine gerechte Einkommensverteilung geschaffen werden. Nur wenn das erreicht wird, kann die jährlich zuwachsende Bevölkerung in ausreichendem Maß ernährt werden. Entwicklung bedeutet, daß *gesellschaftliche Strukturen* geschaffen werden, die allen Menschen die Entfaltung ihrer Persönlichkeit ermöglichen. Entwicklung heißt, daß die Beziehungen der Menschen und Gruppen untereinander von den Forderungen der Liebe, der Gerechtigkeit und der Freiheit bestimmt werden. Entwicklung heißt mehr Freiheit: Pressefreiheit, Versammlungsfreiheit, Redefreiheit. Entwicklung heißt Aktion im Interesse des Allgemeinwohls. Entwicklung will das Ende jeder Diskriminierung.

Entwicklung bedeutet, daß die Beziehungen der Länder unserer Welt untereinander von der Solidarität getragen werden. Es ist letztlich derselbe Mangel an Solidarität, wenn in den Entwicklungsländern einige sich auf Kosten vieler durch Korruption bereichern, wie wenn hier bei uns die Gesellschaft ihre alten und schwachen Glieder vergißt. Dieselbe solidarische Verpflichtung, die für die Glieder der eigenen Familie, des eigenen Volkes anzuerkennen ist, gilt besonders für die schwachen Glieder der Menschheitsfamilie.

„Entwicklung ist der neue Name für Friede.“ Alle Menschen und alle Völker, die den Weg der Entwicklung gehen, sind auf dem Weg zum Frieden. Der Weg selbst wird keineswegs immer friedvoll sein. Große Hindernisse sind zu überwinden. Die Regierungen der Entwicklungsländer müssen auf allen Gebieten der Wirtschaftspolitik, der Bildungspolitik, der Sozialpolitik ungeheure Anstrengungen unternehmen, um den Anforderungen der Entwicklung gerecht zu werden. Die Menschen in den Entwicklungsländern müssen hart arbeiten, Opfer bringen. Sie müssen bereit sein, alte Traditionen zu überwinden um des Neuen willen, sich anspornen lassen, lernen. Unterdrückte Völker, deren Freiheit eingeschränkt ist, die in ihrer Menschenwürde verletzt werden, denen die soziale Gerechtigkeit verweigert wird, müssen Mittel und Wege finden, ungerechte Willkürherrschaft zu beseitigen. In extremen Situationen werden diese Veränderungen nicht ohne Gewaltanwendung möglich sein. Wir, die Menschen in den

reichen Ländern müssen begreifen, daß wir mitverantwortlich sind für die Entwicklung der wirtschaftlich und sozial unterentwickelten Länder. Wir müssen anerkennen, daß die Menschen in den armen Ländern die gleichen Rechte auf Freiheit, Achtung der Menschenwürde, Entfaltung der Persönlichkeit haben wie wir, und wir müssen uns deswegen für diese Menschen engagieren.

### Die Erfordernisse der Entwicklungspolitik

Seit mehr als 10 Jahren wird Entwicklungshilfe gegeben. Vom Staat, von internationalen Organisationen, von den Kirchen, von anderen, privaten Institutionen. Viele Hilfsmaßnahmen brachten nicht die erhofften Erfolge. Häufig berichten Presse und Fernsehen von Fehlschlägen und unbefriedigenden Ergebnissen.

Was haben wir falsch gemacht? Was ist so schwer an der Entwicklungshilfe, daß es zu so vielen Fehlschlägen gekommen ist? Eines vorweg: Auch wenn in Zukunft die Hilfen sorgfältiger geplant werden, auch wenn eine bessere Zusammenarbeit zwischen den Geber- und den Nehmerländern zustande kommt, auch wenn die internationalen Organisationen ihre Aufgaben besser erfüllen, *Fehlschläge* wird es immer wieder geben. Die Aufgabe ist zu schwer und zu neu, um sie ohne Reibungen und ohne Schwierigkeiten bewältigen zu können. In vielen Fällen muß ein Risiko in Kauf genommen werden, um den richtigen Weg zu finden. In der Weltraumtechnik wird es als normal empfunden, daß mehrere Fehlstarts notwendig sind, um eine einzige Rakete erfolgreich zu starten. Das Entwicklungswerk ist schwieriger, weil es alle Bereiche des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens umfaßt. Es ist vielleicht zu vergleichen mit dem langwierigen und immer noch nicht vollendeten Integrationsprozeß der Arbeiterschaft in unserer Industriegesellschaft bis hin zur vollen Mitbestimmung. Auf dem Weg, den die jetzt noch unterprivilegierten Völker zurücklegen müssen, bis sie gleichberechtigte Partner der Menschheitsfamilie geworden sind, wird es noch viele Fehlschläge geben. Wir dürfen uns von ihnen nicht entmutigen lassen. Wir müssen sie benutzen, um die Voraussetzungen und Bedingungen für die Wirksamkeit der Hilfe immer besser kennenzulernen.

### Die Rolle der Entwicklungsvölker beim Entwicklungswerk

Die *Entwicklungshilfe* ist nur ein Teil des gesamten Entwicklungswerks. Sie bedeutet für die Lösung der Probleme in den Entwicklungsländern zwar einen wichtigen und unerläßlichen Beitrag. Jedoch wird der Hauptteil am Entwicklungswerk wie bisher auch in der Zukunft von den Völkern der Entwicklungsländer selbst erbracht werden müssen. Nur ein Fünftel der gesamten Investitionen, die den Entwicklungsländern zukommen, kommen vom Ausland.

Entwicklungshilfe kann sich optimal nur auswirken, wenn sie den *wirklichen Bedürfnissen* des Empfängerlandes entspricht und wenn sie im entwicklungspolitischen Gesamtkonzept so eingepaßt wird, daß sie das Höchstmaß an Fortschritt bringt. Das gilt auch für ganz arme Entwicklungsländer, für sie vielleicht noch mehr. Es ist also eine eigene Entwicklungspolitik der Entwicklungsländer erforderlich. Diese umfaßt weit mehr als die Partnerschaftsleistung in einem bestimmten Projekt. Entwicklungspolitik so verstanden meint die Gesamtheit der gesellschaftspolitischen Ordnung eines Landes, seine Sozial-, Wirtschafts- und Bildungspolitik, die Verwaltung, und zwar unter der Fragestellung, wieweit sie die Entwicklung und den Fortschritt des einzelnen wie der Gesellschaft fördert bzw. hindert. Wenn die Entwicklungshilfe in der Zukunft verbessert werden soll, müssen auch die Entwicklungsländer darlegen, welche *ihre* Maßnahmen für die zweckmäßige Verwendung der Mittel sind. Nach welchem Gesamtkonzept *sie* vorgehen. Welche Prioritäten *sie* ihren Entwicklungsplänen zugrunde legen. Welches *ihre* Maßnahmen zur Mobilisierung des Selbsthilfewillens sind. Ob und in welchem Ausmaß sie den gesellschaftlichen Kräften außerhalb des Staates freien Spielraum gewähren und Verantwortung übertragen. Ob sie bereit sind, Korruption und Ineffizienz der Verwaltung zu bekämpfen. Ob sie Anstrengungen unternehmen, veraltete Sozialstrukturen, agrarische Feudalsysteme abzuschaffen. Welche Steuerpolitik *sie* betreiben wollen. Welche Anstrengungen *sie* unternehmen wollen, um die notwendigen Führungskräfte für Staat, Wirtschaft und Gesellschaft auszubilden.

Für ein Land, das bereit ist, Entwicklungshilfe zu leisten, ist es wichtig zu wissen, wer den Zugang zu den Früchten der Entwicklung hat. Ob also die Hilfe wenigstens auf lange Sicht allen, insbesondere den wirklich notleidenden Menschen zugute kommt oder nur einer kleinen, ohnehin privilegierten Schicht. Hat es Sinn, Entwicklungshilfe zu geben, die infolge leistungsschwacher oder korrupter Staatsverwaltung ihre Wirksamkeit verliert oder sich im Bewußtsein der Bevölkerung sogar in ihr Gegenteil verkehrt und zu dem Vorwurf führt: „Ihr helft mit eurer Entwicklungshilfe nicht dem Volk, sondern den ohnehin Privilegierten?“

Soll ein Land Agrarhilfe erhalten, dessen bebaubarer Boden in den Händen weniger Eigentümer ist, die das Land durch Pächter und Landarbeiter bebauen lassen, die fast untragbare Pachten und Abgaben erbringen müssen und deshalb nie eine Chance haben, freie und selbständige Bauern zu werden? Ein Land, das keinen Fortschritt in der landwirtschaftlichen Produktion und Produktivität erzielen kann, weil die Eigentümer an einer intensiven Nutzung des Bodens nicht interessiert sind und die eigentlichen Bauern wegen der Ausbeutung die Mittel dafür nicht aufbringen können? Muß nicht dieses Land das Eigentum am Boden neu ordnen und die Pächter und Landarbeiter zu Landeigentümern machen, *bevor* jede Agrarhilfe sinnvoll und zu vertreten ist?

Soll ein Land Wirtschaftshilfe erhalten, dessen Bewohner in der Mehrzahl noch in den traditionellen Stammesverbänden leben und eine Wirtschaftsauffassung haben,

nämlich die der Eigenversorgung der Familie, die nicht auf wirtschaftliche Expansion gerichtet ist? Muß nicht die Führung dieses Landes erst einen Aufklärungs- und Bildungsprozeß unter den Massen der Bevölkerung einleiten, der darauf abzielt, entwicklungshemmende Haltungen und Verhaltensweisen zu beseitigen und entwicklungsfördernde einzuführen, bevor Wirtschaftshilfe angebracht ist?

Müssen die Inder nicht erst ihre heiligen Kühe schlachten und wirksame Maßnahmen zur Vernichtung der Ratten ergreifen, die ein Drittel der gesamten indischen Ernte fressen, ehe wir helfen können und dürfen? Dürfen wir in einem Land helfen, das von einer Diktatur beherrscht wird? Dürfen wir in einem Land helfen, das sich mit seinem Nachbarland um seine Grenzen streitet und einen Krieg zur Erreichung seiner Ziele beginnt? Dürfen wir helfen, wenn in einem Land revolutionäre Spannungen und Auseinandersetzungen jede vernünftige Planung behindern und begonnene Hilfsmaßnahmen in Gefahr bringen? Sollen wir helfen, wenn ein Volk sich mit 2,5 und mehr Prozent jährlich vermehrt und nicht genügend Anstrengungen unternimmt, diese Bevölkerungsexplosion einzudämmen?

Eine gute Entwicklungspolitik der Entwicklungsländer ist notwendig, aber schwierig. Einfache und schnelle Antworten gibt es nicht. Eines steht fest: die reichen Länder haben nicht das Recht, nichts zu tun, nur weil die Entwicklungspolitik eines Landes nicht unseren Vorstellungen entspricht oder uns nicht paßt. Jedoch ist vielleicht die Forderung gerechtfertigt, solchen Ländern bevorzugt Entwicklungshilfe zu leisten, die in ihren Bemühungen, eine entwicklungsgerechte Politik zu verwirklichen, am weitesten fortgeschritten sind. In diesem Sinn ist auch ein armes Land wie Niger besonders förderungswürdig.

### Die Rolle der Hilfe gebenden Länder

Welche Rolle haben die Industrieländer beim Entwicklungswerk zu spielen? Die gewählte Vertretung unseres Volkes, Parlament und Regierung, wie die der anderen reichen Völker, müssen zunächst ihr *Hilfsangebot* auf den Tisch legen. In diesem Angebot müssen die Motive, Ziele, Bezugs- und Orientierungspunkte deutlich werden, nach denen Umfang, Instrumentarium der Hilfe, Hilfsformen, Sachbereiche der Hilfe, Formen und Art des Dialogs mit den Entwicklungsländern bewertet werden können.

Es ist sicher ein großer Fortschritt, wenn sich die Industrieländer auf einen Prozentsatz einigen, den sie von ihrem Sozialprodukt für Entwicklungshilfe abzweigen wollen. Aber dieser Prozentsatz darf nicht willkürlich festgesetzt, er muß begründet werden. Er muß etwa an den tatsächlichen Bedürfnissen der Entwicklungsländer orientiert werden. Es muß möglich sein, diesen Prozentsatz mit dem Prozentsatz für den Militärhaushalt zu vergleichen und nach den Gründen für die unterschiedliche Höhe zu fragen. Da längst Zweifel daran aufgekommen sind, ob der Friede in der Welt nur durch militärische Kräfte aufrechterhalten werden kann, und da offenkundig ist, daß

wirtschaftliche Gegebenheiten den Frieden in immer stärkerem Maß mitbestimmen, ist dieser Vergleich kein Ansinnen von Utopisten mehr. Selbstverständlich muß bei der Diskussion über den Umfang der Hilfe auch die Frage geprüft werden, welche Mittel die jeweiligen Entwicklungsländer in der jeweiligen Entwicklungsphase verkraften können.

Im Angebot der reichen Länder muß Klarheit über die *Motive der Hilfe* herrschen. Es sollte selbstverständlich sein, daß die Bedürfnisse der Entwicklungsländer die oberste Leitlinie für die Entwicklungshilfe sind. Erst wenn auf diese Bedürfnisse Rücksicht genommen worden ist, dürfen Interessen der Außenpolitik, Wirtschaftsinteressen usw., Platz finden. Um der Glaubwürdigkeit der Hilfe willen sollten Geschäfte mit den Entwicklungsländern als Geschäfte bezeichnet werden und nicht als Hilfe. Regierung und Parlament müssen der Bevölkerung bei der Darlegung der Motive deutlich machen, welche Opfer für die Volkswirtschaft und für die Gesellschaft, für den einzelnen oder für bestimmte Gruppen der Gesellschaft mit der Entwicklungshilfe verbunden sind.

Das Angebot der reichen Länder muß auch klar erkennen lassen, welche Prioritäten für die einzelnen Instrumente, Hilfsformen und Sachbereiche der Hilfe gelten sollen und *wie* diese operationell miteinander verbunden und eingesetzt werden sollen.

Ein besonders wichtiges Instrument der Entwicklungspolitik ist der Beitrag der wohlhabenden Länder zur Entwicklung des *internationalen Handels*. Auf den Welt-handelskonferenzen 1964 in Genf und 1968 in Neu Delhi haben die Vertreter der Entwicklungsländer immer wieder darauf hingewiesen, daß die Verbesserung des internationalen Handels, insbesondere die Stabilisierung der Rohstoffmärkte, die Öffnung der Märkte in den wohlhabenden Ländern für Rohstoffe, Halbfertigerzeugnisse und bestimmte Fertigwaren, die arbeitsintensiv hergestellt werden, den Entwicklungsländern mehr Fortschritte brächten als alle bisher geleistete Entwicklungshilfe. Jede Regierung, die ehrlich bemüht ist, bei der Lösung der Probleme in den Entwicklungsländern zu helfen, muß sich mit diesen Forderungen befassen. Sie muß prüfen, ob die Zölle für Rohstoffe, Halbfertigerzeugnisse, Fertigerzeugnisse gesenkt oder beseitigt werden müssen. Sie muß Strukturänderungen in der eigenen Volkswirtschaft verwirklichen helfen, die sich im Zug dieser Handelspolitik ergeben. Es könnte durchaus sein, daß einer unserer wichtigsten Beiträge in der Zukunft darin besteht, daß wir durch Strukturänderungen unserer eigenen Wirtschaft Entwicklungsländern die Möglichkeit geben, bei uns Erzeugnisse zu verkaufen, die sie billiger als wir herstellen können. Unser „Opfer“ bestünde darin, daß wir die Industriezweige, die diese Güter bisher herstellten, drängen, sich mit Kapital und Arbeitskräften in anderen Industriebereichen zu engagieren und ihnen dafür einen Lastenausgleich (Investitionshilfen, Umschulungshilfen usw.) gewähren. Eine solche Handelspolitik würde den Entwicklungsländern Mittel geben, ohne sie in die Rolle von Hilfsempfängern zu drängen. Noch größere Dimensionen erhielte diese Politik, wenn sie im Rahmen der europäischen Wirtschaftsgemeinschaft, der EFTA, der OECD usw. verfolgt würde. In jedem Fall

ist zu fordern, daß die Bundesrepublik ihren Beitrag auf diesem Gebiet bekanntgibt und zur Diskussion stellt.

Als problematisch hat sich die Hilfe erwiesen, die den Entwicklungsländern in Form von langfristigen, zinsbilligen *Krediten* für Projekte der Industrialisierung und für die Entwicklung von Infrastrukturen (Straßen, Häfen usw.) gegeben wurde. Bereits heute sind die Entwicklungsländer in großem Maß verschuldet. Bei manchen Ländern sind die Rückzahlungsraten schon so hoch, daß für die weitere Entwicklung nicht mehr genügend Mittel zur Verfügung stehen und deshalb entwicklungspolitisch negative Wirkungen entstehen. Für die Industrieländer wird deshalb die Umschuldung zu einem wichtigen neuen entwicklungspolitischen Instrument. Ein anderes Problem der Kapitalhilfe, das die Entwicklungsländer kritisieren, ist die *Lieferbindung* bei der Kapitalhilfe, d. h. die Auflage, daß das Hilfe empfangende Land die mit der geplanten Investition verbundenen Güterlieferungen im Geberland tätigen muß. Diese (von der Bundesrepublik bisher nur in Einzelfällen geforderten) Lieferbindungen haben zur Folge, daß das Entwicklungsland häufig zu teuer einkauft, nicht immer die wirklich benötigten Ausrüstungsgegenstände in der richtigen Qualität bekommt, Nachteile wie fehlende Wartung usw. in Kauf nehmen muß. Auch hier muß die Bundesrepublik ihre Politik klarlegen.

Die Bedeutung der Wirtschaftshilfe für die Entwicklung auf lange Sicht ist zu unterstützen. Gleichwohl sollte sorgfältig geprüft werden, ob das gegenwärtige Verhältnis zwischen Wirtschaftshilfe und *Bildungshilfe* den Bedürfnissen der Entwicklungsländer entspricht. Ob nicht die Hilfe für die Bildung, für die Allgemeinbildung und die Berufsausbildung, für die Ausbildung von Führungskräften für Gesellschaft, Wirtschaft und Verwaltung beträchtlich gesteigert werden sollte. Ob die Auswahl der bisher bevorzugten Länder und die Gewichtung der einzelnen Bereiche richtig war. Ob die Nahrungsmittelhilfe etwa, d. h. die Lieferung von landwirtschaftlichen Überschußprodukten aus Europa, eine zeitgerechte Form der Hilfe ist, wenn sie – abgesehen von Katastrophenfällen (Hungersnöten) – nicht in Verbindung mit produktionssteigernden Maßnahmen durchgeführt wird.

Zum entwicklungspolitisch wichtigen Instrumentarium gehören auch die *organisatorischen Voraussetzungen* und Bedingungen für eine wirksame nationale Entwicklungspolitik. Die mit der Durchführung der Entwicklungspolitik beauftragten Organe müssen so organisiert und ausgestattet sein, daß sie ihre Aufgabe wirksam wahrnehmen können. Zersplitterung der Zuständigkeiten beispielsweise, wie sie heute noch gängig ist, ist der Wirksamkeit der Entwicklungshilfe abträglich.

Schließlich gehört zum Instrumentarium der Entwicklungspolitik auch die *Zusammenarbeitlichen Voraussetzungen* und Bedingungen für eine wirksame nationale Entwicklungspolitik. Die Vertreter der nationalen Entwicklungspolitik müssen sagen, wie sie zu dieser Zusammenarbeit in der Praxis stehen. Die Mehrzahl der entwicklungspolitischen Entscheidungen wird auch heute noch von Nationalstaaten getroffen, obwohl Ausmaß und Schwierigkeit der Probleme Entscheidungen von viel höherer Warte als der der Na-

tionalstaaten erforderte. Die angekündigte Absicht der Vereinten Nationen, Leitlinien für das Entwicklungswerk der siebziger Jahre aufzustellen, ist zu begrüßen. Sie macht deutlich, daß die Weltorganisation die Notwendigkeit erkannt hat, für das Entwicklungswerk mehr Verantwortung zu übernehmen.

Die Industrieländer müssen auch deutlich machen, in welcher Form sie die Partnerschaft mit den Entwicklungsländern verwirklichen und wie sie den Dialog mit den armen Ländern führen wollen. Das Thema ist gegeben: das Entwicklungswerk und seine Verwirklichung. Wenn wir uns der Verantwortung für den „sozialen Weltfrieden“, für das Entwicklungswerk stellen, das ja nicht nur ein Werk einzelner Länder ist, sondern der *ganzen* Welt, dann haben wir auch das Recht und die Pflicht, uns mit den entwicklungspolitischen Vorstellungen der Entwicklungsländer auseinanderzusetzen. Wir müssen und dürfen kritisieren, Ratschläge geben, Konzepte oder Teile derselben ablehnen oder anerkennen. Die Regierungen müssen sich bemühen, für diese Auseinandersetzung, für diesen Dialog *neue* Formen des Umgangs zu finden. Die beiden Welthandelskonferenzen haben bei aller Skepsis gegenüber ihren Ergebnissen Wege gezeigt, wie in der Zukunft diese Umgangsformen aussehen könnten und daß man auf dem Wege ist.

### Der Beitrag der einzelnen zum Entwicklungswerk

Wir haben von den Regierungen der reichen Länder gefordert, daß sie ihr Angebot auf den Tisch legen und ihre Entwicklungspolitik formulieren. Was aber sollen wir, die Staatsbürger und Mitglieder gesellschaftlicher Gruppen, tun?

Unsere erste Pflicht ist, uns zu *informieren*. Wir müssen die Probleme der Entwicklungsländer kennenlernen. Dieses Kennenlernen ist wichtig, damit wir unseren Sinn, der vielleicht zu eng auf unsere eigenen Probleme und die unserer engsten Nachbarn gerichtet war, ändern. Damit wir begreifen, daß die Menschen in Afrika, Asien und Lateinamerika unsere Nachbarn sind. Damit wir die Notwendigkeit unseres Engagements erkennen.

Sodann müssen wir zum Angebot unserer Regierung an die Entwicklungsländer *Stellung nehmen*. Wenn oder insoweit unsere Regierung noch kein Konzept für ihr Angebot entwickelt hat, müssen wir fordern, daß sie es tut. Wir müssen zu den Orientierungs- und Bezugspunkten unserer Entwicklungspolitik Stellung nehmen. Wir müssen Umfang der Hilfe, Motive, Instrumentarium bejahen oder kritisieren. Wir müssen Parlament und Regierung drängen, mehr Hilfe zu leisten, ein besseres Instrumentarium der Hilfe zu entwickeln, wenn das bisherige nicht effizient war. Wir müssen Regierung und Parlament sagen, bis zu welcher Grenze wir bereit sind, Opfer zu bringen. Wir müssen in den Gemeinden, Verbänden, Berufsgruppen über diese *Opfergrenze* diskutieren. Die Diskussion muß radikal sein, wir dürfen keine Tabus dulden: Wir müssen die Frage diskutieren, ob wir bereit sind, etwa unsere Textilindustrie zu-

gunsten von Textileinfuhren aus Entwicklungsländern schrumpfen zu lassen und die damit zusammenhängenden innenpolitischen Konsequenzen auf uns zu nehmen. Wir müssen fragen, ob der Prozentsatz des Militärhaushalts unumstößlich ist oder zugunsten des Entwicklungshaushalts verkleinert werden könnte. Wir müssen die Probleme der Bevölkerungsexplosion und der Familienplanung diskutieren. Wir müssen alle Wege nutzen, die uns unsere Gesellschaftsordnung bietet, um unsere Einsichten und unser Wollen Regierung und Parlament deutlich zu machen: die Wahl, das Gespräch mit dem Wahlkreisabgeordneten, die Verbandslobby, die Diskussion in Parteigremien, die publizistischen Möglichkeiten und die Demonstration. Schulen und Hochschulen müssen die Probleme der Unterentwicklung und unsere Verantwortung für die Lösung dieser Probleme zu einem festen und wichtigen Bestandteil ihrer Lehrprogramme machen. Pädagogen und Fachleute der Entwicklungshilfe sind aufgefordert, gemeinsam Lehrmaterial für diesen Zweck zu erarbeiten.

Ein Staatsbürger, eine gesellschaftliche Gruppe, die einer Entwicklungspolitik zustimmen, die an den Bedürfnissen der Entwicklungsländer orientiert ist und die ein hohes Maß an Opfergeist von den Staatsbürgern fordert, haben bereits viel getan. Sie haben sich in außerordentlicher Weise engagiert. Wie anders kann sich Engagement vollziehen, wenn es um eine Angelegenheit geht, die den Globus als Ganzen betrifft und deren spezielles Betätigungsfeld im Augenblick etwa Fernostasien oder Südamerika sein sollte? Er kann aber noch mehr tun. Er kann für „Misereor“ oder „Brot für die Welt“ spenden oder sich regelmäßig an der Aktion „Brüderlich Teilen“ beteiligen. Er kann, wenn er die Voraussetzungen dafür erfüllt, sich für den Friedensdienst in der Entwicklungshilfe melden. Er kann als Wissenschaftler, Politiker und Theologe an der Planung oder Durchführung des Entwicklungswerks mitwirken.

### Die Aufgaben der Kirche im Entwicklungswerk

Kann die Kirche noch einen besonderen Beitrag zum Entwicklungswerk leisten? Die Kirche kann zunächst einmal der Bevölkerung in den Industrieländern die Notwendigkeit der Hilfe und selbst spürbarer Opfer unablässig vor Augen führen. Sie kann auf Regierung, Parlament, aber auch auf die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Kräfte einwirken, damit die Entwicklungspolitik im Rahmen der Gesamtpolitik den Rang erhält, den sie braucht, um die ungeheuren Aufgaben des Entwicklungswerks zu bewältigen.

Der Weltkirchenkonferenz von Uppsala lag ein Arbeitspapier vor, in welchem unter anderem das Stichwort auftaucht: „To preach the gospel in the world's agenda“: Das Evangelium zu verkündigen in der Tagesordnung der Welt. Auch das ist eine besondere Aufgabe der Kirche, zu den großen weltbewegenden Problemen *Stellung zu nehmen*: Zu den von der Enzyklika geforderten gerechten Handelsbeziehungen, zu den Fragen der Bevölkerungsentwicklung und der Geburtenplanung, zur Problematik der Revolution.

Die Kirche kann aber auch mit ihren *eigenen Hilfsprogrammen*, wie etwa der Aktion Misereor, eine besondere Rolle spielen. Solche Programme können zwar die Not insgesamt nicht beseitigen. Dennoch kann die Kirche in den Entwicklungsländern wegen ihrer engen Verbindung mit dem Volk und wegen ihrer Einsicht in die Notwendigkeiten und Möglichkeiten der Entwicklung eine wichtige Rolle im gesamten Entwicklungswerk erfüllen. Die Kirche kann in bestimmten Bereichen von besonderer Wichtigkeit Modelle entwickeln – etwa eine Bodenreform auf kircheneigenem Land –, die beispielhaft für den Staat oder andere gesellschaftliche Gruppen sein können. Häufig bewirkt allein die Tatsache, daß ein solches Modell verwirklicht werden konnte, daß die staatliche Entwicklungspolitik beschleunigt und verbessert wird. In vielen Entwicklungsländern ist die Kirche wie keine andere gesellschaftliche Kraft geeignet, den für die Entwicklung notwendigen sozialen Wandel herbeizuführen.

In zahlreichen abgelegenen Gebieten der unterentwickelten Länder ist die Kirche häufig die *einzigste Kraft*, die überhaupt Entwicklungsimpulse geben kann. Den großen Massen der notleidenden Bevölkerung wird damit zum ersten Mal die Chance gegeben, ihre Lebenslage zu verbessern. Dieser unmittelbare Kontakt mit den Notleidenden führt häufig dazu, daß ganz neue Initiativen und neue Typen von Hilfsmaßnahmen zustande kommen. Im Archiv des Werkes Misereor sind eine Fülle solcher Beispiele zu finden: etwa landwirtschaftliche Hilfs- und Beratungsdienste für Kleinbauern, Gesundheitsgenossenschaften für die Bevölkerung von Elendsvierteln, Erwachsenenbildung über Radio, Organisierung von Selbsthilfegruppen aller Art usw. Durch solche Maßnahmen kann sich die Kirche an die Spitze der Entwicklungsbewegung setzen; sie kann ihr, zumindest in Teilbereichen, Richtung und Dynamik geben. Sie kann dem Entwicklungswerk die richtigen Akzente setzen, die richtigen gesellschaftspolitischen Prioritäten. Sie kann durch praktische Beispiele unter Beweis stellen, daß Hilfe zur Selbsthilfe kein leeres Schlagwort ist. Die Kirche gehört auch zu den Kräften, die mit dafür sorgen können, daß das Entwicklungswerk nicht primär von den eigenen wirtschaftlichen oder politischen Interessen der gebenden Länder bestimmt wird, sondern daß es in erster Linie die Interessen der Entwicklungsländer im Auge hat und innerhalb der Entwicklungsländer den Unterprivilegierten zugute kommt.

Die Kirche kann vor allem auch die *Menschen* erreichen, die das Entwicklungswerk tragen und durchführen sollen. Ohne Menschen, die mit der richtigen Gesinnung und den notwendigen Fähigkeiten ans Werk gehen, gibt es keine *Entwicklungsbewegung*, kein menschliches Entwicklungswerk. Das persönliche Engagement in den Entwicklungsländern, von Ärzten, Gewerkschaftlern, Landarbeiterführern, Unternehmern, Wissenschaftlern, Erziehern usw. ist vielleicht der wertvollste Beitrag kirchlicher Entwicklungshilfe.

Ihre volle Dynamik wird die kirchliche Entwicklungshilfe allerdings erst dann entfalten können, wenn es gelingt, ähnliche Aktionen wie Misereor bzw. die anderen europäischen Fastenaktionen auch *in den Notgebieten selbst* heimisch zu machen und einzuwurzeln. Erste hoffnungsvolle Ansätze, die nicht zuletzt durch das Konzil nach-

drücklich begünstigt wurden, sind in Hongkong, in der südafrikanischen Republik, in Brasilien, Mexiko und in Indien zu verzeichnen. Es darf erwartet werden, daß diese Ansätze einen kräftigen Auftrieb erhalten, nachdem es gelungen ist, die „*Internationale Arbeitsgemeinschaft für sozialökonomische Entwicklung*“ in Gang zu bringen. Zu dieser Arbeitsgemeinschaft haben sich die bestehenden Fastenaktionen in den europäischen Ländern und den USA zusammengeschlossen, um vor allem drei Ziele zu erreichen: eine Abstimmung der Hilfen, die Erhöhung der Mittel durch die Gründung von weiteren Aktionen in anderen entwickelten Ländern und schließlich die Bildung von kirchlichen Hilfsaktionen in den Entwicklungsländern selbst.

Schließlich muß die Kirche auch den Dialog mit unserer nationalen und mit der internationalen Entwicklungspolitik, mit den Vereinten Nationen, mit der Industrie wie mit den Entwicklungsländern suchen und führen. Dieser Dialog ist einmal erforderlich, damit sichergestellt ist, daß die kirchlichen Hilfsprogramme nicht an den allgemeinen Erkenntnissen und Erfahrungen vorbei durchgeführt werden, sondern daß sie sich in die Entwicklungspläne sinnvoll einpassen. Zum anderen muß sich die Kirche mit der allgemeinen nationalen und internationalen Entwicklungspolitik auseinandersetzen und besonders zu den Fragen von grundsätzlicher Bedeutung Stellung nehmen.

### Weltfriedenspolitik der Bundesrepublik

Angesichts der Weltlage erscheint nichts vordringlicher als die schnelle und beträchtliche Steigerung der Anstrengungen zur Sicherung des *Weltfriedens*. Entwicklungshilfe ist vielleicht der wirksamste und am meisten *glaubwürdige Beitrag*, den das deutsche Volk in seiner gegenwärtigen geschichtlichen Situation beisteuern kann.

Die Bundesrepublik sollte daher neue und auch kühne Schritte nicht scheuen und der Weltfriedenspolitik zusätzliche Impulse geben. Die Verlagerung von Mitteln für militärische Zwecke auf die Entwicklungshilfe (*Populorum progressio*, Nr. 52) wäre eine Möglichkeit. Eine solche Politik würde gleichzeitig zur Entspannung in beiden großen Spannungsfeldern, dem Ost-West- wie dem wachsenden Nord-Süd-Gegensatz, beitragen und nicht zuletzt auch die ostpolitischen Absichten der derzeitigen Bundesregierung in den Augen der östlichen Nachbarn deutlich unterstreichen. Eine solche Akzentuierung der deutschen Entwicklungspolitik als Friedenssicherungspolitik würde die Entwicklungshilfe als *Aufgabe und Chance* für die *junge Generation* in der Bundesrepublik erheblich attraktiver machen und so zur Lösung unserer eigenen gesellschaftspolitischen Probleme beitragen. Eine Umschichtung in Höhe von *einem Prozent des Verteidigungshaushalts* wäre ein erster Schritt, der auch die eigenen Sicherheitsbedürfnisse nicht außer acht ließe. Die Bundesregierung sollte gleichzeitig die übrigen Industrienationen in West und Ost einladen, diesem Schritt ähnliche Maßnahmen zugunsten eines *gemeinsamen Entwicklungswerkes* folgen zu lassen. Auch sollten gemeinsame Hilfsprogramme, von Ost *und* West getragen, in die Wege geleitet werden.

*Herbert Schade SJ*

## Zum Problem einer christlichen Kunst

Auf die Frage „Was ist christliche Kunst?“ hätten wir noch vor kurzer Zeit schnell und sicher zu antworten gewußt. So schrieb Kardinal Constantini: „Mit vollem Verständnis haben wir die allgemeinen Proteste gegen eine Art sakraler Kunst, die als eine ausgesprochene, mit großen finanziellen und propagandistischen Mitteln vortrefflich organisierte Offensive gegen die katholische Kirche bezeichnet werden kann, entgegengenommen. Die ikonographische Dokumentation ist schon sehr reich an solchen Produkten, die schlagende Beweise sind für die blasphemischen Absichten ihrer Autoren.“<sup>1</sup> Für uns sind die „blasphemischen Absichten“ der Künstler nicht mehr so „schlagend“ einsichtig. Wir wären auch zurückhaltender gegenüber einer Formulierung, die Papst Pius XII. gebrauchte: „Wir können jedoch nicht umhin, im Bewußtsein Unserer Pflicht die jüngst da und dort geförderten Bilder und Darstellungen zu mißbilligen und abzulehnen, weil sie Entstellungen und Entartungen gesunder Kunst sind. Zuweilen stehen sie auch in offenem Widerspruch zur christlichen Würde, Zurückhaltung und Frömmigkeit und verletzen den wahrhaft religiösen Sinn tief“ (20. 11. 1947: Über die heilige Liturgie). Sicher kann dieser Satz richtig verstanden werden; denn viele „minimal ästhetische Objekte“ (W. Weidlé) moderner Kunst sind nicht für einen Kirchenraum geeignet. Die Vorkämpfer gegen „Entartungen gesunder Kunst“ sind uns jedoch zu gut in Erinnerung, als daß wir derartige Begriffe gebrauchen könnten. Überdies wäre es sehr schwer zu erklären, was „gesunde Kunst“ und was ihre „Entartungen“ wären.

Trotz der Schwierigkeit der hier aufgeworfenen Frage sollten wir nicht müde werden, sie zu untersuchen. Wir bauen, malen und bilden – Tausende von Kirchen und Werken christlicher Kunst –; deshalb bleibt uns auch die Verpflichtung, Wesen und Wert unserer religiösen Schöpfungen kritisch zu betrachten; denn das religiöse Kunstwerk wirkt auf den Beter zurück und gibt Zeugnis vom Geist und von der Frömmigkeit jeder Religion.

Die folgende Untersuchung will einige Antworten auf unsere Frage nach dem Wesen christlicher Kunst referieren. Erst die Kenntnis der vielen Meinungen läßt nämlich das eine Gemeinte deutlicher werden. Die Ansicht des 19. Jahrhunderts soll dabei die erste Stelle einnehmen.

<sup>1</sup> Klerusblatt, Salzburg-Graz, 22 (1955) 212.

## Der religiöse Universalstil

Die Aufklärung, die Säkularisierung und die Revolutionen, die nicht nur das Kirchengut enteigneten, Klöster und Hochschulen schlossen, sondern auch alte Kunstdenkmäler zerstörten, haben die Kirche schwer getroffen. Der Kirche war mit den Enteignungen ihrer Bildungszentren die Möglichkeit genommen, die Gegenwart geistig zu bewältigen. Der geistige Umbruch hat einen neuen „Stil“ – den Klassizismus – hervorgebracht, der sehr bald eine profane Kunst repräsentieren sollte. Ursprünglich schien diese Kunst – wie Aufklärung und Revolution auch – von dem Bemühen um neue Grundlagen des geistigen Lebens getragen. Von Winkelmann mit inauguriert wollte man „die edle Einfachheit und stille Größe“ antiker Geistigkeit neu erstehen lassen. Ein großer Vertreter dieses programmatischen „Stils“ war der Präsident der Jakobiner Jacques-Louis David (1748–1825). David wählte einen Formenkanon, der, angeregt durch Anton Raffael Mengs (1728–1779), sich an den Pompejanischen Ausgrabungen und der antiken Malerei orientierte. Die antike Form wurde zum Ausdruck der „reinen Natur“ im Gegensatz zum Aufwand und Pomp des Rokoko. Sie wurde aber ebenso zum Inbegriff der Moral. Davids „Schwur der Horatier“ (1784) wirkte wie ein Aufruf zur Revolution. Sein „Brutus und die Likatoren“ (1789) will insinuiieren, daß die Liebe zum Vaterland höher steht als die Liebe zur Familie. Diese „Illustrationen zum kategorischen Imperativ“ eines Immanuel Kant – so könnte man viele Werke des französischen Künstlers durchaus nennen – haben eine „heidnische“ Form – die Antike – auch deshalb bevorzugt, um ihre Unabhängigkeit von der traditionellen christlichen Kunst zu demonstrieren.

Es war nur konsequent, daß die Erneuerer der christlichen Kunst eine andere „architecture parlante“, nämlich die Gotik, zum Inbegriff ihres Wollens machten. Im 19. Jahrhundert wurde dieser „Stil“ zum Programm religiösen Bauens. So entwarf Schinkel (1781–1841) einen preußischen Nationaldom in gotischer Form. Görres plante „ein großes Heiligtum . . . Wie um die Kirche des Mittelalters die Städte sich gesammelt haben, so würde die teutsche Kunstschule um dieß Mal sich zusammen finden“<sup>2</sup>. Die Brüder Boisserée konstruierten eine „Gralskirche“ als gotischen Zentralbau. Der Sinn der gotischen Architektur aber im Gegensatz zur antiken ist es gerade, „daß der Bau das Ideelle auspräge und veranschauliche, daß Idee und Wirklichkeit vollständig miteinander verschmelzen, daß in dem äußerlichen Bau dasjenige sichtbar werde, wodurch wir Menschen unmittelbar mit dem Überirdischen, mit Gott zusammenhängen, dagegen vormals bei den Kunstwerken der Menschen nur die irdische Welt mit ihren Bedingungen berücksichtigt worden war“<sup>3</sup>.

Inbegriff des gotischen Universalstils wurde der Kölner Dom, dessen Vollendung man beschloß. Der Dombauverein schrieb 1840 in der Bittschrift an Friedrich Wil-

<sup>2</sup> Joseph Görres, Gesammelte Schriften II (München 1854) 391 f.

<sup>3</sup> 1810 (Entwurf eines Mausoleums für Königin Luise); Aus Schinkels Nachlaß, Bd. 3, 1863, 155 f. – Vgl. dazu H. Beenken, Das neunzehnte Jahrhundert in der deutschen Kunst (München 1944) 58.

helm IV. über den Neubau: „Das ist die Gegenwart des preußischen Staates, das ist auch die Gegenwart seines Abbildes, des Domes zu Cöln.“<sup>4</sup> A. Reichensperger sah in der Gotik (besonders in der neuen Domfassade in Köln) die „unvergleichliche Kunstweise“, die der germanische Geist unter christlichem Einfluß geschaffen hat<sup>5</sup>. Das protestantische Eisenacher Regulativ von 1861 machte den „germanischen (gothischen) Stil“ für moderne Kirchenbauten verbindlich. Kardinal Fischer von Köln schrieb noch 1912 für seine Diözese die Gotik als Kirchenbaustil vor.

In der Malerei war man zunächst allgemein von der klassischen Form beeindruckt. Aber sehr bald konnte man hören: „Wir haben nun ganz den griechischen Stil fahren lassen.“<sup>6</sup> Der „altdeutsche Stil“ wurde kultiviert. Diese Rückkehr zum christlichen Mittelalter wurde durch Wackenraders „Herzenergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders“ (1797) und Thiecks altdeutschen Künstlerroman „Franz Sternbalds Wanderungen“ (1798) beeinflusst. Die St. Lukasbruderschaft der Nazarener ist eine Frucht der christlichen Tendenzen der Romantik. Man suchte das Werk Albrecht Dürers in Deutschland und den christlichen Raffael, Fra Angelico und Giotto in Italien nachzuahmen. Als der Maler Riepenhauser 1805 feststellte, daß die Griechen sich nie zu der Höhe der Kunst hätten emporschwingen können, wie „eine andere, göttlichere, geheimnisvollere Religion“ (das Christentum) sie ermöglicht hatte, sprach Goethe von den „Phrasen neukatholischer Sentimentalität“ und dem „klosterbruderisierenden und sternbaldisierenden Unwesen, von welchem der bildenden Kunst mehr Gefahr bevorsteht, als von allen Wirklichkeit fordernden Calibanen“<sup>7</sup>. Zu einem Marienbild des Nazareners Overbeck erklärte Theodor Vischer 1841: „Nein, eure Madonnen sind nicht Madonnen der alten Kirche; sie haben in den Stunden der Nacht gelesen, sie sind in einer Pension, in einer Töchterchule aufgewachsen, ein Jährchen wenigstens, ja sie trinken Tee, wenig, aber etwas.“<sup>8</sup>

Trotz dieser Kritik konnte der um die christliche Kunstgeschichte verdiente Jesuit Stephan Beissel noch 1887 die Stiftung einer Schule fordern, „worin ausschließlich die Grundsätze der Gothik gelehrt und geübt werden. Die Schule . . . dürfte also nicht dem Eklekticismus huldigen, sondern könnte nicht umhin, sich in consequenter Einheit an einen Stil anzuschließen. Das aber könnte nur der gothische seine, und zwar in deutscher Art. Im bürgerlichen Leben mag dann die Renaissance nach irgendeiner früheren oder späteren Form wiederum aufleben, in den Kirchen wird die mittelalterliche Kunst in erneuter Gestalt besser am Platz sein“<sup>9</sup>.

Damit wurde das geistige Leben in zwei „Stile“ aufgeteilt, einen profanen, der „im bürgerlichen Leben“ eine Rolle zu spielen hatte, die „Renaissance“, und einen sakralen, der in den Kirchen seine Heimat finden sollte, die „Gotik“. Inzwischen hatte

<sup>4</sup> L. Ennen, Der Dom zu Köln von seinem Beginne bis zu seiner Vollendung (Köln 1880) 129.

<sup>5</sup> A. Reichensperger, Vermischte Schriften über christliche Kunst (1856) 357 f.

<sup>6</sup> Klinkowström an Runge: R. Benz, Die Kunst der deutschen Romantik (München 1939) 69.

<sup>7</sup> Benz a.a.O. 70.

<sup>8</sup> Fr. Th. Vischer, Kritische Gänge I (1844) 198 f.

<sup>9</sup> In dieser Zschr. 32 (1887) 182–183.

Schopenhauer – angeregt durch die Restauration des Kölner Doms (1842–1880) – 1844 geschrieben: „Wenn ich nun sehe, wie dies ungläubige Zeitalter die vom gläubigen Mittelalter unvollendet gelassenen Gothischen Kirchen so emsig ausbaut, kommt es mir vor, als wolle man das dahingeschiedene Christenthum einbalsamieren.“<sup>10</sup> Die Gegensatzpaare dieser geistesgeschichtlichen Auseinandersetzung sind bemerkenswert: Auf der einen Seite heißt der Stilbegriff Klassizismus, auf der anderen Seite Neugotik. Der Klassizismus repräsentiert „das Heidnische“, die Neugotik „das Christliche“. Der Klassizist suchte die Vollendung, der christliche Romantiker den Ursprung. Auf der „weltlichen“ Seite etablierte sich mit einem geradezu dogmatischen Anspruch eine liberale Wissenschaft, vorab die Philosophie Hegels. Auf der kirchlichen Seite wurde die Lehre des hl. Thomas und die Neuscholastik maßgebend.

Es ist heute unschwer einzusehen, daß diese Gegensätze weithin auf Mißverständnissen beruhten. Dies gilt vor allem für den künstlerischen Bereich. Nicht nur die Neugotik, auch der Klassizismus geriet sehr bald in die Sphäre des Sentimentalen. Die Abwertung der frühmittelalterlichen Kunst vom Standpunkt des Klassischen durch die Kunstwissenschaft zeigte eine ähnliche Wertblindheit wie die Verdammung des heidnischen Naturalismus durch kirchliche Kreise. Man kommt fast zur Überzeugung, die Wahrheit war weder hier noch dort uneingeschränkt am Werk.

Der Kampf um die christliche Kunst erfuhr durch den Symbolismus in Frankreich in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts eine neue Akzentuierung. Die Symbolisten, zu denen auch van Gogh, Serusier, Emil Bernard und Paul Gauguin gehörten, wollten eine noch ursprünglichere Kunst – das Ägyptische, das Bretonische oder Polynesische, wir würden sagen, das schlechthin Archaische – für die Erneuerung des christlichen Schaffens zur Norm erheben. „Der große Irrtum ist das Griechische, so schön es sein mag“, erklärte Gauguin. Auch die religiöse Kunst des Marc Chagall ist durch Gauguin und den Symbolismus mit angeregt.

Durch Verkade fanden die Ideen der Symbolisten Eingang in Beuron, wo Pater Desiderius Lenz (1832–1928) eine Schule liturgischen Kunstschaffens begründete. Der Benediktiner suchte mit den Symbolisten einen noch religiöseren Stil, der urhafter war als die Gotik, und fand ihn bei den Ägyptern. Auch er wurde angeregt durch die archäologischen Forschungen: „Da (bei der ägyptischen Tempelbaukunst) fand mein angeborenes Gefühl für Zahl und Ebenmaß, für Ordnung und Ruhe zum erstenmal volle Befriedung. Da fand ich Religiosität, wie ich sie verstand: ein staunendes Sich-versenken ins eigene Selbst und in die Tiefen des Ewigen . . . Und so glaube ich, angesichts der antiken Kunst läßt sich sagen, daß es eine auf Dogmen beruhende religiöse Kunst, eine Naturgeschichte der Technik gibt, so wie auch die Natur nach ewig gültigen Dogmen baut; und zwar nach den gleichen Dogmen in Ägypten, in Griechenland, Deutschland, Amerika, in Nord und Süd, daß, so wie es nur eine dogmatische Wahrheit, es auch nur eine in ihren Formalgesetzen dogmatische Kunst gibt – daß diese

<sup>10</sup> Schopenhauer, Sämtliche Werke II (1911) 476.

Dogmen der Kunst so notwendig sind, wie die Dogmen der Kirche selber, wenn die Kunst als Darstellerin der höchsten Wahrheiten heilig bleiben soll.“<sup>11</sup>

Der Benediktiner fand die volle Unterstützung durch den Jesuiten<sup>12</sup>. Joseph Kreitmaier, der sich in heftigem Kampf gegen das „degenerierte Genie“ Grecos, den „Götzen Impressionismus“ und den „vollendeten Wahnsinn“ des blauen Reiters befand, erkannte damals: „Selbst Giottos Kreuzbilder mit ihrem gewaltigen Affekt dürften nicht so innerlich ergreifen wie das stille Beuroner Meisterstück (Maurus-Kapelle), wo sich der ganze Ausdruck gewissermaßen in die innerste Seele geflüchtet hat.“<sup>13</sup>

Beide Versuche, die neue Situation zu bewältigen – die Neugotik und die Beuroner Kunst –, hatten eines gemeinsam: sie wollten der Kirche in Parallele zur Systembildung in der Dogmatik einen ewig gültigen Überstil zur Verfügung stellen. Man übersah dabei ebenso sehr die rationalistische Statik einer solchen Gotik wie die einseitig ästhetische Fundierung einer solchen Kunst. Die Neugotik war nur mehr Kunst, die kaum noch eine lebendige Wirklichkeit theologischer Art repräsentierte.

An Stelle der Forderung nach einem christlichen Universalstil sollte deshalb sehr bald der Wunsch nach einer Besinnung auf die christlichen Inhalte treten.

### Die Bestimmung der christlichen Kunst durch den Inhalt

Es war vor allem die Kunstgeschichte selbst, die eine solche Besinnung einleitete. In jahrzehntelanger Arbeit hatte man über Hegels Dreiteilung in eine symbolische, klassische und romantische Kunst die verschiedenen Stile zu unterscheiden gelernt: das Romanische und das Gotische, die Renaissance und das Barock, die frühchristliche Spätantike und die byzantinische Form. Dabei bemerkte man, daß das Christliche verschiedenste Stile hervorgebracht hat, so daß es nicht mehr möglich war, es auf einen Stil festzulegen.

Deshalb schrieb Engelbert Kirschbaum in einem Diskussionsbeitrag zu einer Arbeitsgemeinschaft christlicher Kunst im Jahr 1937 in Beuron sehr zu Recht: „Religiöse Kunst ... unterscheidet sich von der Profankunst zunächst einmal durch ihren Inhalt.“<sup>14</sup> „Denn wir haben doch tatsächlich in allen Stilformen, ob romanisch oder gotisch, Renaissance oder Barock, klassisch oder romantisch immer kirchliche Kunst gehabt. Demnach dürfte man doch vermuten, daß jede Stilform der Kunst auch dem Besonderen des Religiösen gerecht werden könne.“ Und er wiederholt noch einmal: „Die kirchliche Kunst unterscheidet sich von der profanen zunächst durch ihren Inhalt. In der Form unterscheidet sie sich grundsätzlich überhaupt nicht von ihr; das heißt:

<sup>11</sup> Ansgar Dreher, Zur Beuroner Kunst. FS. Beuron 1863–1963 (Beuron 1963) 368.

<sup>12</sup> J. Kreitmaier, Beuroner Kunst, eine Ausdrucksform der christlichen Mystik (1914, <sup>5</sup>1923).

<sup>13</sup> J. Kreitmaier, in dieser Zschr. 86 (1914) 50; dazu 83 (1912) 66–67 u. 145.

<sup>14</sup> E. Kirschbaum, Psychologie und kirchliches Kunstschaffen, in: Conrad Gröber, Christliche Kunst der Gegenwart (Freiburg 1938) 45 u. 50.

es gibt keine ausschließlich religiöse Gestaltungsform, die sich im profanen Bereich der Kunst nicht fände.“ Er fügt jedoch diskret hinzu: „Da nun hinter dem Religiösen, auch wenn es einmalig, geschichtlich auftritt, meist die tiefere geistige Wirklichkeit des Glaubens steht, wird im ganzen gesehen eine vergeistigte, überzeitliche Kunstform der Eigenart des Religiösen besser entsprechen als eine nur realistische Darstellungsweise.“ Noch das Zweite Vatikanische Konzil machte sich diese Meinung zu eigen: „Die Kirche hat niemals einen Stil als ihren eigenen betrachtet, sondern hat je nach Eigenart und Lebensbedingungen der Völker und nach den Erfordernissen der verschiedenen Riten die Sonderart eines jeden Zeitalters zugelassen und so im Lauf der Jahrhunderte einen Schatz zusammengetragen, der mit aller Sorge zu hüten ist. Auch die Kunst unserer Zeit und aller Völker und Länder soll in der Kirche Freiheit der Ausübung haben, sofern sie nur den Gotteshäusern und den heiligen Riten mit der gebührenden Ehrfurcht und Ehrerbietung dient, so daß sie einstimmen kann in den wunderbaren Chor, den die größten Männer in den vergangenen Jahrhunderten zur Verherrlichung des christlichen Glaubens angestimmt haben“ (Liturgiekonstitution, 123).

Anton Henze steht also durchaus auf dem Boden des Konzils, wenn er schreibt: „Wir scheuen uns heute, allzu ausführliche Wesensbestimmungen zu treffen, wir arbeiten lieber mit einfachen Grundbegriffen, mit ‚Minimaldefinitionen‘, wie Hans Sedlmayr sagt. Im Sinne dieser Übung dürfte es genügen, das christliche Bild als ein Bild christlichen Themas zu bestimmen . . . Wer das christliche Bild vom Thema her definiert, entspricht den Methoden der Kunstgeschichte.“<sup>15</sup>

Der Fortschritt dieser Meinung fällt ins Gewicht, wenn man das vergebliche Bemühen des 19. Jahrhunderts um einen christlichen Universalstil damit vergleicht. Die Aufgabe des christlichen Stils bedeutet ein erstes Abrücken von einer ästhetischen Betrachtung des Problems.

Eines hatte diese Auffassung jedoch mit dem 19. Jahrhundert noch gemeinsam: Die Kunst ist für alle Vertreter einer inhaltlichen Bestimmung des christlichen Schaffens fraglos eine große Sache. Kunst ist wesensmäßig mit Schönheit verbunden und deshalb ist ihr etwas Numinoses eigen. So formuliert die Liturgiekonstitution: „Zu den vornehmsten Betätigungen der schöpferischen Veranlagung des Menschen zählen mit gutem Recht die schönen Künste, insbesondere die religiöse Kunst und ihre höchste Kunstform, die sakrale Kunst. Vom Wesen her sind sie ausgerichtet auf die unendliche Schönheit Gottes, die in menschlichen Werken irgendwie zum Ausdruck kommen soll“ (122).

Auch Hans Urs von Balthasar – einer der wenigen katholischen Theologen der Gegenwart, der sich mit künstlerischen Fragen auseinandersetzt – geht in seiner dreibändigen theologischen Ästhetik von Begriff des Schönen aus: „Versucht wird hier, die christliche Theologie unter dem Licht des dritten Transzendentele zu entfalten: die Sicht des Verum und des Bonum zu ergänzen durch die des Pulchrum. Die Hinführung wird zeigen, welche Verarmung aus dem immer stärkeren Verzicht auf diesen Blick-

<sup>15</sup> A. Henze, *Das christliche Thema in der modernen Malerei* (Heidelberg 1965) 15.

punkt dem christlichen Denken erwachsen ist, der einst die Theologie so machtvoll durchgestaltet hat.“<sup>16</sup> So gerne man Balthasars Ausführungen folgen möchte, scheidet er für unsere Untersuchung praktisch aus, weil er sich im wesentlichen auf die Literatur beschränkt und die bildende Kunst, wenn man von einer Kurzdarstellung des Werkes von Georges Rouault absieht, nicht untersucht.

Dagegen finden wir im Werk des französischen Dominikanerpaters Régamey eine umfassende Auseinandersetzung mit dem Begriff der sakralen Kunst<sup>17</sup>.

### Die aristokratische Form der sakralen Kunst

Mit starker innerer Anteilnahme diskutiert Régamey alle Probleme, die unsere Frage nach einer christlichen Kunst aufwirft. Zunächst wendet er sich gegen einen „künstlerischen Pharisäismus“ (54), der in bestimmten Formen und Techniken das Sakrale gewährleistet sieht: „Es kann keine ganz unveränderlichen Formen des Sakralen geben, weil die Unveränderlichkeit des Sakralen jenseits aller Formen liegt“ (55). Gegen „Formelkram“ und „Stilisierung“ (93) verlangt Régamey für das sakrale Kunstwerk einen transzendenten Charakter (53), das Eingehen auf die Liturgie und auf die Forderungen der Kirche: „Das Sakrale beruht auf der Tatsache, daß Gott wirklich ist. Unser Gott ist nicht ein unbestimmt in den Dingen aufgelöstes Göttliches. Er ist keine blinde Kraft. Er ist nicht wie für viele unserer Zeitgenossen ein Wunsch oder eine Sehnsucht des Herzens, die Ihn erträumen, ohne recht an Ihn zu glauben. Er ist der ‚Deus immensae Majestatis‘ des ‚Te Deum‘. Er ist der Dreimal Heilige Gott der Bibel“ (60).

Ein wesentlicher Gedanke bei Régamey ist die Verbindung des Sakralen mit der modernen Kunst so wie sie tatsächlich vorhanden ist. Diese Begegnung zwischen Kirche und Gegenwart braucht „die Meister“. „Für große Männer große Dinge“ lautete auch die Forderung von Régameys Mitbruder P. Couturier (303). Mit anderen Worten: Régamey verlangte für die sakrale Kunst eine besondere Qualität. Qualität setzt Freiheit des Kunstschaffens voraus und „Adel“ (224). Diese Ansicht vertrat der Dominikanerpater nicht nur theoretisch. Er hat mit P. Couturier zusammen tatsächlich eine Reihe von großen Künstlern wie G. Rouault, Matisse, Lurcat und Braque zu Werken für den Kirchenraum angeregt, so daß die „Richtlinien der bischöflichen Kommission für Seelsorge, Liturgie und Sakralkunst“ in Frankreich schreiben konnten: „Die Kommission kann sich nur darüber freuen, daß zeitgenössische Künstler, die zu den berühmtesten zählen, eingeladen wurden, für unsere Heiligtümer zu arbeiten, und stimmen dem gerne zu“ (413).

In Deutschland bemühte sich besonders Hugo Schnell um eine Erneuerung der christlichen Kunst<sup>18</sup>. Im Anschluß an Régamey schrieb auch der Verfasser eine Studie über

<sup>16</sup> Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. I (Einsiedeln 1961) 9.

<sup>17</sup> P. Régamey, Kirche und Kunst im XX. Jahrhundert (Graz, Köln 1954). Im folgenden beziehen sich die Zahlen in Klammern auf die Seiten dieser Ausgabe.

<sup>18</sup> H. Schnell, Zur Situation der christlichen Kunst (München 1962).

„Das Heilige und die moderne Malerei“<sup>19</sup>. Der Inflation des Christlichen in der Kunst des 19. Jahrhunderts werden dort die christlichen Versuche nicht-christlicher Maler gegenübergestellt.

Für P. Régamey selbst ist jedes „echte Kunstwerk ‚sakral‘“ (53). Dieses mit Überzeugung und Sachkenntnis vorgetragene Plädoyer für eine „moderne Sakralkunst“ erhielt eine starke Erschütterung durch ein Buch von Karl Ledergerber, das gerade den Begriff des Sakralen in Frage stellt<sup>20</sup>.

### Sakralmüdigkeit

Ledergerber sieht das Sakrale parallel zum alten Weltbild und der alten Sozialordnung und folgert daraus, daß eine Form, die diesen Ordnungen entspricht, nicht mehr gültig sein kann, weil die Gesellschaftsform und das Weltbild der Vergangenheit unhaltbar geworden sind<sup>21</sup>. Diese scheinbar so schlüssigen Gedanken haben nur dann ihre Berechtigung, wenn die Gleichung zwischen Sozialordnung und Weltbild einerseits und Sakralordnung andererseits aufgehen würde. Leider lassen sich diese beiden Wirklichkeiten nicht vollkommen zur Deckung bringen. Heilige Ordnung ist auch dann noch möglich, wenn die Meinung von einem „unbewegten Beweger“, der die Gestirne lenkt, naturwissenschaftlich nicht mehr zu halten ist.

Bedeutsamer ist, daß auch Hubert Schrade in einer seiner letzten Untersuchungen die Unterscheidung zwischen „sakral“ und „profan“ vollständig ablehnt. Nach aufschlußreichen geschichtlichen Hinweisen zieht der Gelehrte die *Libri Carolini* (die Bücher Karls des Großen zum Bilderstreit) heran, die der Überzeugung Ausdruck geben, daß die Kunst weder „sacra“ noch „pia“, sondern ihrer Natur nach „ars mundana“ (weltliche Kunst) sei. „Und das ist sie trotz aller nachfolgenden Versuche, die Kunst als solche zu sakralisieren, bis heute geblieben.“<sup>22</sup>

Ähnlich fragwürdig wird das Sakrale auch dem modernen Theologen. Günter Rombold, der verdienstvolle Redakteur der „Christlichen Kunstblätter“, konnte 1957 über „Die Morphologie des Sakralen“ berichten<sup>23</sup>. 1964 noch stellte er fest: „Sakrale Kunst ist heute überall möglich, wo der Künstler zugleich als der je einzelne und als der zur Stellvertretung für die anderen Berufene schafft.“<sup>24</sup> Im Januar 1968 kommt der theologische Kunstschriftsteller jedoch zur Auffassung: „Liturgie ist nicht ein ‚sakraler‘ Kult.“ „Der Mensch kann aber auch in einer weltlichen Welt als gläubiger Christ

<sup>19</sup> H. Schade, *Das Heilige und die moderne Malerei* (Würzburg 1963).

<sup>20</sup> K. Ledergerber, *Kunst und Religion in der Verwandlung* (Köln 1961).

<sup>21</sup> H. Schade, *Sakrale Kunst*, in dieser Zschr. 171 (1962/63) 274–289. (Eine Diskussion des Buches von K. Ledergerber.)

<sup>22</sup> H. Schrade, *Bemerkungen zum Problem „sakral“ und „profan“ in christlicher Architektur*, in: Festschrift E. Forsthoff, *Säkularisation und Utopie* (Stuttgart 1967) 341.

<sup>23</sup> G. Rombold, *Morphologie der sakralen Kunst*, in: *Christliche Kunstblätter* 95 (Linz 1957) 1.

<sup>24</sup> Ders., in: *Christliche Kunstblätter* 102 (1964) 50.

leben, ohne von einer sakralen Ordnung behütet zu sein.“<sup>25</sup> Damit scheint „das Sakrale im Widerspruch“<sup>26</sup>. Die von Theodor Bogler OSB unter diesem Titel herausgegebenen Aufsätze geben die Diskussionsbeiträge einer Tagung von Theologen und Fachleuten zu diesem Thema wieder. Grundlegend ist die Arbeit von P. von Korvin-Krasinski über den „Untergang des Sakralen“. Der Verfasser weist überzeugend nach, daß die Beantwortung der Frage nach dem Sakralen wesentlich mit der Auffassung von der Welt und vom Menschen zusammenhängt. Erst die Deutung der Welt als Schöpfung, das heißt als Werk Gottes, und die Auffassung des Menschen als Bild Gottes machen Liturgie und sakrale Kunst möglich. Dagegen kam Heinrich Kahlefeld in seinen „Neutestamentlichen Beobachtungen zu der Frage ‚profan oder sakral‘“ zu ähnlichen Auffassungen wie neuerdings Rombold: „Der Sakralbereich, der durch Orte, Zeiten, Räume und Geräte, Riten und geheiligte Personen bestimmt war, ist abgetan, und an seine Stelle ist der Christusbereich getreten.“ „Für die neutestamentliche Gemeinde gibt es keinen durch Kultgesetze sanktionierten und baulich gesicherten Heiligkeitsbezirk“ (40, 45).

Die Forcierung des Sakralen und Kultischen in der liturgischen Bewegung brachte anscheinend eine Sakralmüdigkeit mit sich. Nach so vielen Forderungen nach dem „Echten“ und „Ursprünglichen“ ist man der Archaik und des Kultischen müde. Man sehnt sich wieder nach frischer Luft und „Welt“ im Kirchenraum. Tatsächlich bringt Heinz Schürmann „Zur Frage der Entsakralisierung“ einige Vorbehalte gegen „Kultlosigkeit“ und „Sakralfeindlichkeit“ des Christentums<sup>27</sup>. Wichtig ist, daß die moderne Diskussion nicht nur die theologische Problematik des Neuen Testaments angeht, sondern daß etwa Ledergerber die 1500 Jahre alte Tradition der christlichen Spiritualität und Kunst für fragwürdig erklärt. Die Tatsache, daß wir wesentlich durch den Glauben an Christus zum Heil kommen und nicht durch „Kultmagie“, war auch der christlichen Tradition bekannt. Nur bei den Sakramenten ist ein äußeres Zeichen zur Gnadenvermittlung notwendig. Die Frage nach einer christlichen Kunst ist eine Frage nach dem Offenbarungs- und Bildcharakter der Welt. Danach vor allem eine Frage der Kultur.

Diesen Bildcharakter der Schöpfung betont auch Walter Warnachs Untersuchung „Sakrale Kunst?“. Nach intensiven philosophischen und kunstgeschichtlichen Überlegungen erkennt Warnach: „Tatsache ist, daß die Welt . . . in einem Maße der rationalen Planung unterworfen ist, daß sie mehr und mehr zum Funktionsgefüge geworden, für die Gedanken an eine in ihm waltende Gottheit keinen Platz zu bieten scheint“ (89). Das Referat schließt mit dem Hinweis auf die Dialektik unserer Situa-

<sup>25</sup> Ders., Zum Problem des Sakralen und des Profanen, in: Christliche Kunstblätter 106 (1968) 3-4. - Ders., Am Ende der sakralen Kunst?, in: Wort und Wahrheit 23 (1967) 47-52.

<sup>26</sup> Th. Bogler, Das Sakrale im Widerspruch, in: Liturgie und Mönchtum. Laacher Hefte 41 (Maria Laach 1967). Kart. 6,60. Die folgenden Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Büchlein.

<sup>27</sup> H. Schürmann, Neutestamentliche Marginalien zur Frage der „Entsakralisierung“, in: Der Seelsorger 38 (1968) 38-48, 89-104.

tion, „daß sakrale Kunst, wenn sie in unserer gegenwärtigen Stunde eine Unmöglichkeit, weil eine geschichtliche Unwahrheit sein sollte, gleichwohl eine unabdingbare Forderung des Menschenherzens ist“ (96).

Unabhängig von der Tagung in Maria Laach hat Eduard Syndikus SJ die Diskussion der Frage mit ausgewogenem Urteil durch die Literatur verfolgt<sup>28</sup>. Der Theologe und Kunsthistoriker hat auch die französischen Meinungsäußerungen und die Erwägungen protestantischer Theologen in seine Untersuchungen miteinbezogen. Syndikus kritisiert die Entsakralisierung und zeigt die Widersprüche einer profanisierten Kirchenkunst auf. Er schließt mit einem Satz von Mircea Eliade: „Der Mensch macht sich selbst, und er kann sich nur wirklich selbst machen in dem Maß, als er sich selbst und die Welt desakralisiert. Das Sakrale steht zwischen ihm und seiner Freiheit. Er kann nicht wirklich frei sein, ehe er den letzten Gott getötet hat.“

Wieweit die geistige Entwicklung getrieben wird, zeigt ein Buchtitel, dessen Erscheinen wir noch in diesem Jahr zu erwarten haben: Walter M. Förderer, „Die Kirche in nachsakraler Zeit“.

Das alles berührt insofern merkwürdig, weil zu einem Teil die heutigen Antagonisten des Begriffs einer sakralen Kunst ihre glühenden Verfechter von gestern sind. Weiterhin sollte man bedenken, daß ein so „liturgisch unverdächtiger“ Gewährsmann wie der französische Kultusminister André Malraux in seinem „Imaginären Museum“ der Weltkunst die Formengruppen eines profanen und eines sakralen Ausdrucks in Geschichte und Gegenwart das geistige Ringen bestimmen sieht. Die Kunst der Fiktion und Nachahmung und die Kunst der Stilisierung stehen einander bis auf den heutigen Tag gegenüber. Die eine weckt Bewunderung, die andere Verehrung. Die Kunst der Fiktion will dieses hiesige Leben gestalten, die der Stilisierung sucht Unsterblichkeit und Ewigkeit<sup>29</sup>. Ähnlich haben auch die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils den Begriff einer „sakralen Kunst“ als feste Größe gebraucht. Leider haben die erwähnten Untersuchungen diesen Tatbestand nicht diskutiert.

Unser Bericht zeigt also, wieviel in Bewegung geraten ist. Zu den Kategorien, die erschüttert sind, gehört schließlich auch der Begriff einer christlichen Kunst.

### Das Ende der christlichen Kunst

Die Diskussion um die Kunstwerke im Kirchenraum hören nicht auf. Den Kreuzweg Hajeks in „Maria Regina Martyrum“ in Berlin hat der um die Kunstgeschichte so verdiente Professor Dr. Alois Fuchs in Paderborn zusammen mit dem Dozenten Dr. Lieball einer Umfrage unterzogen und dabei vor allem die Unerkennbarkeit der christlichen Motive beanstandet<sup>30</sup>. Dazu schrieb H. Vorgrimler: „In ihrer ‚Gegenständlich-

<sup>28</sup> E. Syndikus, Entsakralisierung, in: Theologie und Philosophie 42 (1967) 577–590.

<sup>29</sup> A. Malraux, Psychologie der Kunst. Das imaginäre Museum (Baden-Baden 1947). – Ders. in: Universum der Kunst. André Parrot, Sumer (München 1960) XI.

<sup>30</sup> A. Fuchs, Die zwölfte Station des Kreuzwegs im Friedhof der Kirche „Maria Regina Martyrum“, Berlin (Wien 1965).

keit' kann die Kunst von sich aus nie eine religiös eindeutige Aussage machen.“<sup>31</sup> Der Theologe stellt also eine inhaltliche Bestimmung der christlichen Kunst im gleichen Augenblick in Frage, in dem H. Henze diese als methodisch wesentlich bezeichnet. Ledergerber sprach sogar vom „letztlich anonymen Charakter des neuen Christentums“ (116) und forderte „unbekannte Urbilder des Seins“ (144). Der Architekt Walter M. Förderer plädierte ebenfalls für „Gebilde hoher Zwecklosigkeit“ und für Kunstwerke „ohne Belastung durch Sekundäres, wie Forderungen nach klarer ‚Ablesbarkeit‘ eines vorgegebenen Gegenstandes oder eines literarischen Inhalts“<sup>32</sup>. Die Feststellung, daß es eine christliche Kunst eigentlich gar nicht gebe, war also nur eine Konsequenz dieser vielfältigen Äußerungen: „Man braucht aber wohl nicht den Beweis zu führen, daß der Begriff einer ‚Christlichen Kunst‘ ein unkünstlerischer Begriff ist, daß es eine solche Kunst als eigene Kunst nicht gibt.“<sup>33</sup> Pater Urban Rapp sieht sehr zu Recht, daß man den Eigenwert des Künstlerischen im kirchlichen Raum zu wenig beachtet hat. Die spezifisch christliche Kunst wird einen eingeeengten Konfessionalismus nicht mehr behaupten können. Vor allem wird sie welthaltiger werden müssen. Die Eliminierung jeder Kraft und Erotik aus der kirchlichen Kunst ist eine „Errungenschaft“ des 19. Jahrhunderts. Hinter solchen Äußerungen steht jedoch darüber hinaus, ähnlich wie hinter den Diskussionen um den Stil oder das Sakrale, eine gewaltige Hochachtung vor „der Kunst“ oder, wie P. Rapp schreibt, „gute Kunst“ (72). Leider übersieht Rapp, daß der Begriff der Kunst keinen metaphysisch oder ontologisch bestimmten Charakter besitzt. Die zeitgenössischen Künstler haben schon lange die starre Front des sakrosankten Ästhetizismus durchbrochen und den numinosen Kunstbegriff aufgegeben. Viele von ihnen schaffen seit DADA eine Anti-Kunst. Nicht die ästhetische Form und der Ausdruck scheinen ihnen entscheidend, sondern die Wirklichkeit selbst, die unter Umständen ein Fetisch oder ein Totem sein kann. Treffend erklärt Walter Warnach: „Hier müßten wir uns die ganze Geschichte der fortschreitenden Metaphysierung der Kunst seit der Frührenaissance über die Romantik bis zum heutigen Absolutismus der Kunst vorführen, und es wäre sehr erhellend zu zeigen, wie notwendig die Krise des künstlerischen Bewußtseins mit der Krise der Sakralkunst Hand in Hand geht.“<sup>34</sup> Der Rückzug vom Christlichen zu einer „guten Kunst“ wird also dem Theoretiker und dem kirchlichen Künstler von allen Seiten verlegt. Wir sollten – schon um zeitgenössisch zu sein – den Akzent wieder auf das Christliche legen. Oder anders ausgedrückt: Wir sollten die Begegnung mit der Wirklichkeit einer formalistischen Ästhetik, die sich am klassisch Schönen oder am expressionistischen Ausdruck orientiert, vorziehen. Dabei würden wir zunächst mit den beiden Engländern, einem Theologen und einem Kunsthistoriker, die uns ein zusammenfassendes Werk über „2000 Jahre christlicher Kunst“

<sup>31</sup> H. Vorgrimler, *Heutige Theologie und heutige Kunst*, in: *Das Münster* 17 (1964) 210.

<sup>32</sup> W. Förderer, *Kirchenbau von heute für morgen* (Zürich 1964) 52, 54, 76, 114. – Dazu H. Schade, in dieser Zschr. 176 (1965) 307–310.

<sup>33</sup> U. Rapp, *Konzil, Kunst und Künstler* (Frankfurt 1966) 12.

<sup>34</sup> Th. Bogler a.a.O. 90.

vorlegen, feststellen, daß es eine solche Kunst gab<sup>35</sup>. Die Vielfalt der menschlichen Geistigkeit findet in der künstlerischen Form ihre Objektivierung. Zu dieser Geistigkeit gehört auch die Religion und die ihr entsprechende Kultur. Die Kunstgeschichte analysiert an Hand der Werke die Form und den geistigen Gehalt der verschiedenen Epochen und unterscheidet so die Kunst des Islam von der des Judentums und der christlichen Kunst.

Auch die moderne Geistigkeit wird in verschiedenen künstlerischen Bewegungen greifbar. Trotz einer positivistischen Meinung, die die Welt heute eher technisch aufzufassen geneigt ist, finden wir Maler, die das Mysterium Mensch im 20. Jahrhundert darstellen. Beispiele dafür sind Max Beckmann oder Marc Chagall. Die geistigen Welten der modernen Maler sind jedoch verschiedenartig, „pluralistisch“. Man kann also von „der modernen Kunst“ in metaphysisch eindeutiger Weise gar nicht sprechen und das gegenwärtige Schaffen nicht auf einen gemeinsamen Stil oder eine allumfassende Geistigkeit festlegen. Dieser Sachverhalt bestimmt auch das Wesen der modernen christlichen Kunst. Daß sie vorhanden ist, darüber besteht kein Zweifel. Das Christentum bestimmt aber nicht mehr unser gesamtes modernes Bewußtsein wie im Mittelalter. Also wird auch die christliche Kunst die verschiedenartigsten personalen Ausformungen haben. Georges Rouault darf man wohl einen christlichen Künstler nennen. Er verbindet die moderne Gesellschaftsproblematik, das Erlebnis der sozialen Not mit Farb- und Formenwerten, die dem Fauvismus eigen sind. Anders, aber vergleichbar, deutet sich das Werk von Emil Nolde. Dagegen könnte man Fernand Léger, der Kommunist war, nicht als christlichen Maler bezeichnen. Und doch hat Léger in Audincourt den bedeutendsten christlichen Herz-Jesu-Zyklus des 20. Jahrhunderts geschaffen.

Bei der abstrakten Kunst sind die Beziehungen zwischen Christentum und Kunst problematischer. Trotzdem dürfen wir eine Reihe von Werken von Bazaine oder Massier als christlich ansprechen. Das Problem verschärft sich weiterhin im sogenannten Surrealismus, der tatsächlich aus moralisch anfechtbaren Grundsätzen entstanden ist. Richard Seewalds Kunst, Herbert Boeckls Malereien in der Seckauer Abtskapelle gehören zu den Werken moderner christlicher Kunst, in denen sich das religiöse Motiv mit einer Geistigkeit verbindet, die dem sogenannten Surrealismus nahesteht. Vielleicht sind die Bemühungen des Wiener Malers Ernst Fuchs auch auf religiösem Gebiet nicht so abwegig, wie manche wahrhaben wollen. Man sollte in diesen Fragen das Klischeedenken und die vereinfachenden Rezepte aufgeben, um dafür die verschiedenartigen Kunstwerke selbst und ihre Geistigkeit zu vergleichen. Wir werden bei diesem Vergleich sicher nicht mehr auf einen allumfassenden christlichen Universalstil stoßen und nicht auf „gute Kunst“ im Sinn eines klassischen Expressionismus oder Kubismus. Vielmehr weisen sich die Ausprägungen christlichen Geistes in der Moderne als geistiges Dokument einzelner Künstlerpersönlichkeiten oder kleiner Gruppen aus.

<sup>35</sup> E. Newton und W. Neil, 2000 Jahre christliche Kunst (München 1967).

*Karl Rahner SJ*

## Zur Enzyklika „*Humanae vitae*“

Paul VI. hat am 25. Juli 1968 seine lang erwartete Enzyklika „*Humanae vitae*“ über die richtige Ordnung der Zeugung neuen Lebens veröffentlicht. Diese Enzyklika war Jahre hindurch angekündigt, durch eine so bisher nicht übliche Kommissionsarbeit vorbereitet und immer wieder hinausgezögert worden. Dennoch hat sie unter den Katholiken und in der nichtkatholischen Welt die größte Überraschung hervorgerufen. Neben Zustimmung, die man gewiß nicht bagatellisieren darf, hat sie auch einen weltweiten Widerspruch gefunden. Dieser erklärt sich gewiß zum Teil einfach dadurch, daß das höchste Lehramt einer Kirche von Millionen von Gläubigen in einer Frage gesprochen hat, die das persönliche Leben von unzähligen berührt; außerdem ist es eine Frage, deren Inhalt nicht bloß für den katholischen Gläubigen „interessant“ ist. Aber dieser Widerspruch ist dadurch allein noch nicht erklärt. Er wird erst einigermaßen verständlich, wenn man bedenkt, daß die katholischen Eheleute in der durch die Enzyklika behandelten Frage schon eine bestimmte – gleichgültig welche – Meinung hatten und sie in der Praxis ihres Lebens anwandten, daß auch unter den Moraltheologen in dieser Frage mindestens seit geraumer Zeit keine Meinungseinheit mehr bestand und daß durch die immer deutlicher werdende „Bevölkerungsexplosion“ die praktische Bedeutung der anstehenden Frage ins Ungemessene gewachsen ist. Dieser Widerspruch ist eine Tatsache, vor allem auch innerhalb der katholischen Kirche selbst, und er soll uns vor allem in diesen Überlegungen beschäftigen.

### I.

#### *Vorüberlegungen*

Bevor wir das genauere Probleme behandeln, sind einige Vorbemerkungen zu machen, die zum richtigen Verständnis des Folgenden notwendig sind.

Ein Katholik muß diese Enzyklika ernstnehmen. Es wird zwar noch genauer zu sagen und zu umgrenzen sein, was dies hier tatsächlich besagt. Aber ernstgenommen werden muß diese Enzyklika. Sie ist das Wort eines Papstes; sie ist gewiß reiflich vorbereitet worden; sie hat in der katholischen Kirche eine beachtliche Lehrtradition hinter sich. Es hat keinen Sinn und ist dem Ernst der Frage und der Achtung gegenüber der Autorität des Papstes nicht angemessen, wenn man auf die Enzyklika einfach mit kurzschlüssigen Emotionen reagiert, ihren Inhalt primitiv verkürzt und dem Papst Motive

unterstellt, die sein Wort von Anfang an unglaubwürdig zu machen imstande sind. Wer von vornherein ohne jede Selbstkritik seine eigene Meinung für indiskutabel hält, wer der Meinung ist, eine neuere Auffassung sei apriori und gewiß richtiger als eine ältere, wer zu einfach von unerwünschten praktischen Auswirkungen der päpstlichen Erklärung her argumentiert, pragmatisch denkt und die Wahrheitsfrage so schon im ersten Ansatz überspringt, der kann der Enzyklika als Katholik nicht gerecht werden.

Es soll nun in diesen Überlegungen nicht der Kern der päpstlichen Enzyklika behandelt werden, also nicht gefragt werden, ob und warum die bewußte, vom Menschen durch sein freies Tun selbst bewirkte Ausschaltung der Möglichkeit der Weckung neuen Lebens beim einzelnen ehelichen Akt in sich objektiv unsittlich sei oder es nicht notwendig sein müsse. Diesbezüglich sei hier nur bemerkt, daß es eine – grundsätzlich gesehen – primitive Simplifizierung der päpstlichen Lehre ist, wenn man sie so darstellt, als ob sie schon theoretisch eine bewußte Steuerung der Geburtenhäufigkeit überhaupt verbiete, während es sich in der Enzyklika in Wirklichkeit nur um die Verwerfung *bestimmter Methoden* einer solchen Steuerung handelt, wobei allerdings für den normalen Durchschnittsleser der Enzyklika nicht deutlich wird, wie denn die als notwendig zugegebene Steuerung der Geburtenhäufigkeit ohne die verworfenen Methoden in den konkreten Umständen gesellschaftlicher und individueller Art tatsächlich wirksam sein könne.

Es soll also hier nicht unmittelbar die Sach- und Wahrheitsfrage behandelt werden, die den Kern der Enzyklika ausmacht. Ein solches Unternehmen ist im Rahmen eines kurzen Aufsatzes undurchführbar. Es müßte sonst von den Voraussetzungen der päpstlichen Stellungnahme gehandelt werden; vom Wesen des Naturgesetzes, von seiner „Unveränderlichkeit“ und Geschichtlichkeit, von der Kompetenz des kirchlichen Lehramts diesem Naturgesetz gegenüber, vom Verhältnis zwischen Naturgesetz und Offenbarung, vom Wesen der „Natur des Menschen“, von deren Erkennbarkeit, vom Verhältnis der freihandelnden Person zu der diesem Handeln vorgegebenen Wirklichkeit („Natur“ genannt), von den Möglichkeiten und sittlichen Grenzen einer Selbstmanipulation des Menschen gegenüber seiner „Natur“. Alle diese Voraussetzungen, die in die päpstliche Entscheidung einfließen, sind so schwierig, in der heutigen katholischen Theologie weithin so kontrovers und auch in der Enzyklika nur so andeutungsweise gegeben, daß die an sich notwendig zu erörternden Voraussetzungen der päpstlichen These in einem knappen Artikel nicht behandelt werden können. Dasselbe gilt für den Sinn und die Begründung der päpstlichen Position selbst. Denn unter dieser Rücksicht müßte die Frage behandelt werden, ob und aus welchen Gründen der jeweilige konkrete eheliche Akt schon als einzelner für sich und unabhängig vom Ganzen des ehelichen Lebens einer eindeutigen sittlichen Beurteilung unterstehe, warum die zweifache Bedeutung des einzelnen ehelichen Akts als einer Bezeugung ehelicher Liebe und als eines Aktes, der auf die Zeugung neuen Lebens offen ist, in *jedem* Akt zusammen gegeben sein müsse; ferner müßte davon die Rede sein, warum die Trennung dieser beiden Aspekte, die die „Natur“ selbst vornimmt und die nach der Enzyklika auch

bewußt zur Geburtenregelung verwendet werden darf, nicht auch unter bestimmten Voraussetzungen *vom Menschen selbst* für den *einzelnen* ehelichen Akt herbeigeführt werden könne, solange dieser im Ganzen eines zur Zeugung neuen Lebens willigen Ehelebens eingeordnet bleibt; diese Frage verschärft sich noch, wenn man bedenkt, daß doch die Möglichkeit freier Selbstmanipulation des Menschen selbst noch einmal – im Unterschied zum Tier – zur „Natur des Menschen“ gehört, es also keine Frage sein kann, ob dem Menschen *sittlich* eine solche Selbstmanipulation durch seine „Natur“ *grundsätzlich* zugestanden sei, sondern nur, ob in diesem bestimmten Fall die sittlichen Grenzen einer solchen Selbstmanipulation überschritten sind oder nicht. Man wird bei allem Respekt wohl sagen dürfen, daß in diesen Fragen zwar eine bestimmte Position bezogen wird, diese aber eher nur ausgesprochen als wirklich erklärt bzw. bewiesen wird. Die Begründung, die in der Enzyklika deutlich wird, ist eher das Festhalten an der traditionellen Lehre Pius' XI. und Pius' XII.; diese Tatsache hat gewiß ein nicht unerhebliches theologisches Gewicht, zumal in sittlichen Einzelfragen ein globaler „Instinkt“ auch dann recht haben kann, wenn er sich nicht bis zum letzten rational und reflex explizieren kann. Da es sich aber *nach der Enzyklika selbst* nicht um eine bloße göttliche Offenbarung einer sittlichen Norm, sondern um ein Prinzip des „Naturrechts“ handelt, wäre eine genauere Argumentation für die Sachgründe der päpstlichen These doch erwünscht gewesen. Aber, wie gesagt, von all dem kann hier nicht gehandelt werden.

Wird so der wahre Kern der Frage übergangen, so darf dabei dasjenige nicht übersehen oder verharmlost werden, was unter den Katholiken gemeinsame Überzeugung ist, auch wenn nicht alle eine innere Zustimmung zur päpstlichen Position und deren Überführung in die Lebenspraxis aufbringen werden. Es ist doch mit der Enzyklika bei allen Katholiken die gemeinsame Überzeugung gegeben (die gegenüber einer nicht-christlichen Weltanschauung und Lebensführung gar nicht einfach eine billige Selbstverständlichkeit ist!), daß nämlich das geschlechtliche Leben unter sittlichen Normen steht, die dem Wesen dieser Wirklichkeiten selber entspringen und das menschliche Glücken des geschlechtlichen Lebens garantieren, daß eine unter Umständen notwendige individuelle und gesellschaftliche Steuerung der Geburtenhäufigkeit auch noch einmal unter sittlichen, aus dem Wesen der Ehe erfließenden Normen steht, daß ein Hedonismus und ein sittlicher Libertinismus im Geschlechtlichen nicht zu einer Befreiung von den den Menschen bedrückenden Tabus, sondern schließlich zu Unmenschlichkeit und Unglück führt. Wenn man die Enzyklika richtig würdigen will, muß dieses gemeinsame Christliche gesehen werden, und es ist wirklich kein Grund vorhanden zu meinen, es sei in der heutigen Zeit überflüssig, von diesem Gemeinchristlichen zu sprechen und es in der profanen Öffentlichkeit zu vertreten, auch wenn man sich dabei hüten muß, die heutige Mentalität der profanen Gesellschaft im Bereich der Geschlechtsmoral schwarz in schwarz zu malen. Dazu kommt noch, daß die Enzyklika mit Recht die Gefahren sieht, daß die staatliche Gesellschaft in totalitärer Weise die Geburtensteuerung als ihr eigenstes Recht in Anspruch nehmen könnte. Hier liegen Gefahren, die wirklich ernst-

genommen werden müssen, auch wenn man der Meinung sein kann, daß die staatliche Gesellschaft das Problem der Bevölkerungsexplosion nicht einfach und in jeder Hinsicht den einzelnen als solchen überlassen kann und diesbezüglich die Enzyklika zu sehr im Allgemein-Abstrakten und Ungenauen bleibt.

Was uns also hier in diesen Überlegungen beschäftigen soll, ist die einfache Tatsache, daß auch innerhalb der katholischen Kirche selbst die Enzyklika weder in der Theorie noch in der Praxis eine einhellige Zustimmung finden wird. Daß diese Tatsache gegeben ist – gleichgültig, ob man sie für normal oder höchst bedauerlich finden wird – steht wohl außer Zweifel. Das zeigt schon die bisherige Reaktion innerhalb der Kirche auf die Enzyklika, wobei es schließlich gleichgültig ist, ob diese Reaktion in allen Ländern dieselbe ist und von welchen Menschen, Gruppen und Instanzen in der Kirche sie getragen wird. Diese Tatsache ist selber als solche ein theologisches Problem. Vor allem auch darum, weil die Reaktion in Gestalt eines Widerspruchs in diesem Fall viel größer, viel rascher, viel dezidierter und viel mehr in der Öffentlichkeit der Kirche sich meldet als dies bei früheren Gelegenheiten päpstlicher Lehräußerungen der Fall war. Was ist also *theologisch* zu diesem Widerspruch, den die Enzyklika in der genannten Weise findet und weiter finden wird, zu sagen? Das ist die einzige Frage, die uns hier beschäftigen soll.

## II.

### *Die Enzyklika als reformable Lehräußerung*

Die Enzyklika ist keine päpstliche Definition („*ex cathedra*“) der sittlichen Norm, die der Papst hinsichtlich der „Unerlaubtheit“ einer „künstlichen“ Ausschaltung der Zeugungsfähigkeit des einzelnen ehelichen Aktes aufstellt. Das ist an und für sich eine Selbstverständlichkeit. Was damit gemeint und gegeben ist, sei zunächst gesagt durch ein ausführliches Zitat aus dem Lehrschreiben der deutschen Bischöfe vom letzten Jahr und sei dann noch genauer erläutert.

#### Das allgemeine Problem revidierbarer Lehräußerungen

Das Lehrschreiben der deutschen Bischöfe sagt zu dieser Frage:

„Was einen Irrtum und eine Irrtumsmöglichkeit in nichtdefinierten Lehräußerungen der Kirche, die selbst wiederum von sehr verschiedenem Verpflichtungsgrad sein können, angeht, so ist zunächst einmal nüchtern und entschlossen zu sehen, daß das menschliche Leben schon ganz im allgemeinen immer auch ‚nach bestem Wissen und Gewissen‘ aus Erkenntnissen leben muß, die einerseits theoretisch als nicht absolut sicher erkannt werden und doch ‚hier und jetzt‘, weil vorläufig nicht überholbar, als gültige Normen des Denkens und Handelns zu respektieren sind. Jeder Mensch weiß das aus seinem konkreten Leben heraus; jeder Arzt in seiner Diagnose,

jeder Staatsmann in seiner politischen Situationsbeurteilung und der darauf aufbauenden Entscheidung weiß um diese Tatsache. Auch die Kirche kann in ihrer Lehre und Praxis sich nicht immer und in jedem Fall vor das Dilemma stellen lassen, entweder eine letztverbindliche Lehrentscheidung zu fällen oder einfach zu schweigen und alles der beliebigen Meinung des einzelnen zu überlassen. Zur Wahrung der eigentlichen und letzten Glaubenssubstanz muß sie, selbst auf die Gefahr eines Irrtums im einzelnen hin, Lehrweisungen aussprechen, die einen bestimmten Verbindlichkeitsgrad haben und doch, weil keine Glaubensdefinition, eine gewisse Vorläufigkeit bis zur Möglichkeit eines Irrtums an sich tragen. Anders kann sie ihren Glauben als bestimmende Wirklichkeit des Lebens gar nicht verkündigen, auslegen und auf die neue Situation des Menschen anwenden. In einem solchen Fall steht der einzelne Christ zunächst einmal der Kirche in einer analogen Weise gegenüber, wie ein Mensch, der sich verpflichtet weiß, die Entscheidung des Fachmannes anzunehmen, auch wenn er weiß, daß diese nicht unfehlbar ist.

Eine der vorläufigen kirchlichen Lehräußerung entgegengesetzte Meinung gehört auf jeden Fall nicht in die Predigt und in die Katechese, auch wenn die Gläubigen unter Umständen über das Wesen und die begrenzte Tragweite einer solchen vorläufigen Lehrentscheidung zu unterrichten sind. Darüber ist schon gesprochen worden. Wer glaubt, der privaten Meinung sein zu dürfen, die bessere künftige Einsicht der Kirche schon jetzt zu haben, der muß sich vor Gott und seinem Gewissen in nüchtern selbstkritischer Einschätzung fragen, ob er die nötige Weite und Tiefe theologischer Fachkenntnis habe, um in seiner privaten Theorie und Praxis von der augenblicklichen Lehre des kirchlichen Amtes abweichen zu dürfen. Ein solcher Fall ist grundsätzlich denkbar. Aber subjektive Überheblichkeit und voreilige Besserwisserei werden sich vor Gottes Gericht zu verantworten haben.

Ernsthafte Bemühung, auch eine vorläufige Lehräußerung der Kirche positiv zu würdigen und sich anzueignen, gehört zur richtigen Glaubenshaltung eines Katholiken. Und ebensowenig wie im profanen Leben, in dem es auch weitreichende Entscheidungen auf Grund fehlbarer Einsicht nach bestem Wissen und Gewissen anderer gibt, braucht sich jemand im kirchlichen Bereich beschämt oder geschädigt zu empfinden, wenn er sich in seiner Einsicht auch dort der kirchlichen Lehre anvertraut, wo sie nicht von vornherein als definitiv gelten kann. Es ist möglich, daß die kirchliche Lehrentwicklung in bestimmten Fällen zu langsam voranschreitet. Aber auch in einem solchen Urteil muß man vorsichtig und bescheiden sein. Denn eine solche Lehrentwicklung braucht in einer Kirche von geschichtlichen Menschen Zeit, weil sie nicht schneller vor sich gehen kann, als es die Wahrung der Glaubenssubstanz ohne Verlust erlaubt.

Wir brauchen nicht zu befürchten, uns bei der beschriebenen kirchlichen Gesinnung dem Anspruch der Zeit zu entziehen. Die ernsthafte Fragestellung unserer Zeit, welcher wir aus dem Glauben antworten sollen, nötigt uns oft genug, die Glaubenswahrheiten neu zu überdenken. Dabei können durchaus Akzente neu gesetzt werden. Dies ist aber nicht Infragestellung des Glaubens; es dient vielmehr der tieferen Erfassung der göttlichen Offenbarungswahrheit und der kirchlichen Lehre. Denn wir sind fest überzeugt, und wir sehen uns darin durch die Erfahrung bestätigt, daß wir um des katholischen Glaubens willen weder eine Wahrheit, noch um einer Wahrheit willen den katholischen Glauben zu verleugnen brauchen, wenn wir diesen nur im Geiste der Kirche verstehen und immer noch tiefer zu erfassen suchen.“

Zunächst ist zu sagen, daß die päpstliche Enzyklika eindeutig unter die hier in den bischöflichen Lehrschreiben gemeinten authentischen, aber nicht definitorischen, also mindestens grundsätzlich reformablen Lehräußerungen der Kirche fällt. An keinem Punkt der Enzyklika steht eine Formulierung, die den Eindruck erwecken könnte, es handle sich um eine Kathedraldefinition. Ja, man wird sagen können, daß die Formulierungen in dieser Hinsicht sogar vorsichtiger gefaßt sind als etwa die Erklärung

Pius' XI. in „*Casti connubii*“ zur selben Frage. Es ist aber eine von der Sache her selbstverständliche und auch im Kirchenrecht ausdrücklich ausgesprochene Norm, daß eine lehramtliche Äußerung nur dann eine Kathedralentscheidung ist, wenn sie diesen Charakter *ausdrücklich* hervorhebt (auch wenn dies in den verschiedensten Weisen geschehen kann). Entsprechend den eben zitierten Normen des Lehrschreibens der deutschen Bischöfe können daher sowohl formal wie material im Blick auf die *Verbindlichkeit* der Enzyklika folgende Differenzierungen angebracht werden.

### Die Haltung gegenüber reformablen Entscheidungen

Ein päpstliches Lehrschreiben, das keine Definition darstellt, ist grundsätzlich eine reformable Lehre. Das heißt natürlich zunächst einmal nicht, daß ein solches Schreiben für die Lehre, Auffassung und für das Gewissen eines Katholiken keine Bedeutung habe. Dieses Schreiben ist vielmehr grundsätzlich und von vornherein, solange dieser das kirchliche Lehramt nicht grundsätzlich ablehnt (und somit aufhört, katholisch zu sein), eine Erklärung, vor der ein katholischer Christ sich selbst und seiner persönlichen Auffassung gegenüber kritisch bleibt und so auch ernsthaft damit rechnen muß, daß eine solche Entscheidung von der kirchlichen Autorität unter der Leitung des Geistes nach bestem Wissen und Gewissen getroffen wurde und somit recht hat, auch wenn sie der eigenen subjektiven und wahrhaftig nicht von vornherein vor Irrtum geschützten Meinung widerspricht. Ein Katholik, der für eine solche „Präsumtion“ kein Verständnis hat, muß sich den Vorwurf machen lassen, daß er in einer kindlich-emotionalen Weise in seine eigene subjektive Meinung verliebt ist und daß er jene selbstkritische Haltung nicht aufbringt, die man seinen eigenen, noch so tiefwurzelnden Meinungen gegenüber auch dann aufbringen muß, wenn diese als Spruch des eigenen „Gewissens“ auftreten; ein solcher versteht nicht – von einer spätindividualistischen Haltung befangen –, wie sehr „weltanschauliche“ und die Ganzheit des Menschen betreffende Überzeugungen etwas mit „Institution“ zu tun haben und er unterschätzt auch enorm, daß man als Katholik wirklich genau geprüfte, selbstkritisch reflektierte Argumente haben muß, um sich von einer lehramtlichen Erklärung der Kirche gewissenhaft distanzieren zu können. Was darüber hinaus in Hinsicht des positiven Ernstnehmens einer lehramtlichen Erklärung noch zu sagen sein wird, soll später dargelegt werden.

Das ist die eine Seite des Verhältnisses eines Katholiken zu einer lehramtlichen Erklärung seiner Kirche. Die andere Seite aber kann so formuliert werden: Eine solche nicht-definitivische Erklärung ist wirklich grundsätzlich reformabel und der Katholik bzw. der Theologe hat grundsätzlich das Recht, ja die Pflicht, von dieser Tatsache Kenntnis zu nehmen. Grundsätzliche Reformabilität einer lehramtlichen Erklärung bedeutet natürlich nicht ohne weiteres die Präsumtion der Überzeugung, daß die bestimmte vorliegende lehramtliche Erklärung auch tatsächlich falsch, unzureichend oder zu reformieren sei. Vielmehr ist die gegenteilige Präsumtion gegeben – aber eben auch

nur als Präsumtion, die in einem bestimmten Fall der besseren, gewissenhaft gebildeten Überzeugung in der Theorie und der Praxis eines einzelnen weichen darf, daß die gegenteilige Auffassung richtig sei. Ob in unserem *konkreten* Fall tatsächlich Gründe vorliegen, die – selbst beim Offenlassen einer letzten Entscheidung der Wahrheitsfrage hinsichtlich der päpstlichen Erklärung – eine sittlich berechtigte Abweichung von dieser Erklärung gestatten, darüber wird später noch die Rede sein. Es sei zunächst nur darauf hingewiesen, daß es auch (einmal abgesehen von all den „klassischen“ Fällen später revidierter päpstlicher Lehrerklärungen, wie der des Vigilius, des Honorius, mancher Sätze in der Bulle „Exsurge Domine“ Leos X., in mehreren päpstlichen Erklärungen über die sittliche Berechtigung des Zinses usw.) in jüngster Zeit päpstliche Lehrerklärungen von einem dieser Enzyklika ähnlichen Gewicht gegeben hat, die nicht nur „theoretisch“ reformabel gewesen sind, sondern auch stillschweigend oder ausdrücklich revidiert wurden. Man denke z. B. an Lehräußerungen Gregors XVI. und Pius' IX. gegenüber einer liberalen und demokratischen Gesellschaftsordnung, die heute gewiß kein Papst so formulieren würde, an viele exegetische und bibeltheologische Erklärungen zu Beginn dieses Jahrhunderts gegen den Modernismus, die heute fast gänzlich überholt sind. Schon daraus ergibt sich, daß ein Katholik das Recht und die Pflicht hat, mit der Reformabilität einer kirchlichen Lehräußerung, die keine Definition bedeutet, zu rechnen. Diese Beispiele zeigen auch, wenn man sie konkret durchdenkt, daß dieses „Rechnen“ mit einer solchen Reformabilität grundsätzlich nicht erst dann erlaubt sein kann, wenn ganz allgemein eine solche Revision in der Kirche stattgefunden hat. Denn dann wäre eine solche Revision nie eingetreten, und man kann doch nicht voraussetzen, daß eine solche Revision in der Tat nur zustande kommt durch faktische Widersprüche zunächst einzelner, die – gewissensmäßig gesehen – unkatholisch dachten und handelten.

### Der Normcharakter der Enzyklika als Problem

Es muß aber im Blick auf die formale Autorität dieser Enzyklika, also auch hinsichtlich ihrer grundsätzlichen Reformabilität noch einiges unter einem mehr *inhaltlichen* Aspekt gesagt werden. Ihr Inhalt selbst, auch bezüglich der darin ausgesprochenen Grundnorm, ist nämlich nicht so eindeutig, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, und dies hat auch eine Bedeutung für ihre formale Autorität. Das Gemeinte kann nur ganz kurz angedeutet werden. Wenn wir nämlich die Richtigkeit der päpstlichen Norm schlicht voraussetzen, kann immer noch gefragt werden, *was* diese genauerhin bedeute. Es ist doch mindestens grundsätzlich denkbar, daß hier eine „Zielnorm“ formuliert wird, von der nicht ohne weiteres klar ist, daß sie in ihrer sittlichen Verpflichtung in jeder geschichtlichen Situation von jedem einzelnen und von jeder gesellschaftlichen Gruppe wirklich „realisiert“ werden kann. Auch z. B. zur Zeit der alttestamentlichen Patriarchen war die Monogamie eine sittliche Norm, die dem Wesen des Menschen und der Ehe grundsätzlich entsprang, aber weder vom einzelnen noch

von der Gesellschaft in der konkreten geschichtlichen Situation und in der Entwicklungsphase der menschlichen „Natur“ so aktualisiert werden konnte, daß eine „hier und jetzt“ gegebene Verpflichtung zur Monogamie vorlag. Könnte es nicht denkbar sein, daß etwas ähnliches hinsichtlich der Grundnorm der Enzyklika vorliegt? Die Möglichkeit einer solchen Parallele wird nicht dadurch schon widerlegt, daß eine ausdrückliche Formulierung und Verkündigung der Norm der Enzyklika so vorliegt, wie es in dem anderen Fall nicht gegeben war. Denn wir sehen auch bei andern Fällen eine „Phasenverschiebung“ in der sittlichen Erkenntnis, wie diese von bestimmten Völkern, Kulturkreisen und Gruppen getragen und als aktuelle sittlichen Verpflichtung ergriffen wird, auch noch gegenüber einer aktuell verkündeten sittlichen Norm während der Zeit des Christentums. Von dieser hier nur eben angedeuteten Geschichtlichkeit der sittlichen Erkenntnis her ist es mindestens prinzipiell denkbar, daß auch eine „ex supposito“ lehramtlich verkündigte, richtige sittliche Norm im konkreten Ganzen einer Zeit oder einer Gesellschaft erst zu einem späteren Zeitpunkt wirklich so in ihrer Inhaltlichkeit verstanden wird, daß sie eine konkret-tatsächliche sittliche Verpflichtung bedeutet. Die jetzt schon aktuelle Bedeutung einer solchen Norm besteht dann in der Verpflichtung, nach jener Verfassung des Menschen und der Gesellschaft zu streben, in der diese Norm in ihrer Inhaltlichkeit unmittelbar und aktuell verpflichtend sein kann. Die katholische Moraltheologie hat zu allen Zeiten den Begriff eines „unüberwindlichen Irrtums“ bezüglich sittlicher Normen detaillierterer Art gekannt. Sie hat zwar diesen Begriff fast nur auf das individuelle Gewissen des einzelnen angewandt. Aber es ist durchaus denkbar, wie auch die moralische Geschichte der Menschheit zeigt, daß er auch auf das sittliche Kollektivbewußtsein einer Zeit oder großer gesellschaftlicher Gruppen angewandt werden kann. Von da aus ist die Frage mindestens nicht von vornherein absurd, ob die sittliche Norm der Enzyklika nicht vielleicht eine „Zielnorm“ verkündigt, die zwar jetzt schon für viele sehr differenzierte und gebildete Gewissen einzelner eine unmittelbar aktuelle Verpflichtung bedeutet, nicht aber für eine große Allgemeinheit beim jetzigen Stand ihrer sittlichen Entwicklung.

Diese *Frage* kann mindestens hinsichtlich dieser päpstlichen Sittennorm *gestellt* werden. Sie muß sogar, gerade wenn wir einmal ihre sachliche Richtigkeit voraussetzen, gestellt werden, weil wir einerseits auch innerhalb der Kirche nüchtern weithin mit einer Ablehnung dieser Norm zu rechnen haben, dennoch in vielen Fällen die Praktizierung dieser Abweichung aber nicht als subjektiv schwere Schuld qualifizieren werden dürfen. So entsteht ja die theologische Frage, was eine solche Dissonanz zwischen einer amtlich verkündigten Norm und ihrer „ex supposito“ weithin unschuldigen Nichtannahme bedeute. Die Lösung dieser wirklich gegebenen Frage kann gerade unter Voraussetzung der objektiven Richtigkeit der päpstlichen Norm doch wohl nur in der eben angedeuteten Richtung gefunden werden. Dies aber ist dann auch von Bedeutung für die Frage nach der formalen Verbindlichkeit dieser Norm. Diese wäre dann in einem gewissen Sinn der Verpflichtungsgrad einer Norm, die ein Ziel sittlicher Entwicklung der Kirche und der Gesellschaft markiert, das aktuell noch gar nicht erreicht

ist, aber erreicht werden soll so ähnlich wie eine Liebe Gottes aus *ganzem* Herzen, die eine radikale Verpflichtung bedeutet, dennoch nicht sagt, diese vollkommene Liebe sei „hier und jetzt“ schon erfüllbar.

### III.

#### *Abweichende Gewissensentscheidungen*

Es geht nun um Gründe, die es erlauben, damit zu rechnen, daß das einzelne Gewissen des Christen subjektiv verständlich sich berechtigt glaubt, von der päpstlichen Lehre abzuweichen. Was diese Frage angeht, so ist zunächst der „Fragestand“ genau zu umgrenzen. Es handelt sich hier für uns (entsprechend der Begrenzung unserer ganzen Überlegungen) nicht darum, Argumente vorzutragen, die nach unserer Meinung die Unrichtigkeit oder wenigstens die Unbewiesenheit der päpstlichen Norm objektiv dar- tun. Es handelt sich nur darum, deutlich zu machen, daß es über die abstrakte Möglichkeit eines unschuldig irrenden Gewissens hinaus Gründe gibt dafür, daß in diesem konkreten Fall auch ein katholisches Gewissen psychologisch verständlich zur (subjektiven) Überzeugung gelangen kann, es sei an die päpstliche Norm nicht gebunden.

#### Die Situation des Gewissens vor der kirchlichen Lehrautorität

a) Zunächst muß diesbezüglich darauf aufmerksam gemacht werden, daß man sich die Beurteilung der Situation eines subjektiven Gewissens zu leicht macht, wenn man annimmt, dieses Gewissen stehe nur im Konflikt zwischen einer harten, von der Kirche verkündeten Norm und einer bequemen Handlungsweise, für die nur moralische Laxheit, Oberflächlichkeit und Hedonismus sprächen. Es wird vielmehr nicht wenige Fälle geben, in denen ein solches Gewissen in einem (mindestens scheinbaren) Konflikt von sittlichen *Pflichten* auf *beiden* Seiten steht, was hier wohl nicht ausführlicher verdeutlicht werden muß.

b) Es ist ferner darauf aufmerksam zu machen, daß in der konkreten Situation des Lebens in dieser Frage die formale Autorität des Lehramtes hinsichtlich ihrer Effizienz nicht überschätzt werden darf. Rein formallogisch scheint ja die Sache sehr einfach zu sein: Der katholische Christ erkennt grundsätzlich die Lehrautorität der Kirche auch in moralischen Fragen an; sie ist ihm auch eine Autorität in dem Fall, in dem er die sachliche Begründung dieser lehramtlichen Entscheidung nicht oder nicht genügend durchschaut. Also, so scheint die einfache Schlußfolgerung zu lauten, hat er sich auch entsprechend seinem eigenen Gewissen an diese konkrete Norm zu halten. Aber in Wirklichkeit ist die Sache doch nicht so einfach. Zunächst muß man einmal sehen, daß eine formale Autorität trotz der formalen Logik, die eben angedeutet wurde, psychologisch überanstrengt werden kann, und zwar nicht nur im Einzelfall, sondern auch in kollektiven Situationen. Der Mensch besteht in seinem konkreten Verhalten ja nicht bloß aus

Logik. Es ist z. B. durchaus denkbar und wird in vielen Fällen vorkommen, daß ein katholischer Arzt, der grundsätzlich die katholische Lehre von der Unerlaubtheit einer direkten Schwangerschaftsunterbrechung theoretisch anerkennt, im konkreten Fall, in dem es sich um die Rettung einer Mutter mit vielen Kindern handelt, psychologisch nicht in der Lage ist, die begrifflich festgehaltene Norm psychologisch mit seinem sittlichen Ponderationsvermögen so zu realisieren, daß er diese Norm im konkreten Einzelfall entweder beobachtet oder mit einer subjektiven Schuld verletzt. So etwas ist in unserem Fall durchaus auch „kollektiv“ denkbar in weiten kirchlichen Kreisen, selbst wenn wir die objektive Richtigkeit der päpstlichen Norm voraussetzen.

c) Ferner muß wiederum in aller Nüchternheit betont werden, daß das individuelle und das kollektive Gewissen der katholischen Christen in unserem Fall keine absolute Sicherheit hat oder voraussetzen kann hinsichtlich der objektiven Richtigkeit der päpstlichen Norm.

d) Unter dieser Situation haben aber dann theoretisch und praktisch die Argumente gegen die päpstliche Norm mindestens einmal subjektiv eine viel größere Effizienz, als sie gegeben wäre, wenn man – wie bei einem Dogma – die absolute Richtigkeit der päpstlichen Lehre voraussetzen könnte (gleichgültig, ob man die Gründe dafür klar einsieht und wie man mit den Gegenargumenten fertig wird).

e) Weiterhin ist zu betonen, daß in einer Frage des Naturrechts es gar nicht gleichgültig ist, ob man die *inneren* Sachgründe für eine *naturrechtliche* Norm erfaßt oder nicht. In einem Fall, in dem dies schlechterdings nicht gegeben wäre, müßte man sagen, daß die Beobachtung einer solchen Norm zwar noch ein Akt des sittlichen Gehorsams gegenüber der kirchlichen Autorität wäre, aber kein Akt mehr, der die *innere Sittlichkeit des Gebotenen* selbst *subjektiv* erreichen würde. Das aber ist gewiß nicht gleichgültig.

f) Überdies ist es nun einmal so mit dem Menschen bestellt, daß bei aller grundsätzlichen und formalen Anerkennung der Autorität diese im konkreten Fall sehr oft auch nicht mehr als wirklich sittlich aktuell fordernd gegeben sein wird, wenn es ihr nicht gelingt, die sachliche Berechtigung ihrer Forderung wirklich verständlich zu machen.

Schon von daher muß nüchtern damit gerechnet werden, daß in unserem Fall auch bei einer formalen Anerkennung der kirchlichen Lehrautorität und unter Voraussetzung der Richtigkeit der päpstlichen Norm die Gewissen von sehr vielen Katholiken effektiv die Verpflichtung dieser Norm nicht erkennen und anerkennen werden.

#### Psychologisch motivierende Sacheinwände.

Dies alles war bisher sehr formal gesagt. Es kommt nun aber noch entscheidend hinzu, daß es durchaus *beachtliche Gründe* gibt, die gegen die päpstliche Norm sprechen. Die Gewichtigkeit dieser Gründe ist hier nicht zu betrachten hinsichtlich der

Frage, ob sie objektiv in eindeutiger Weise das Gegenteil der päpstlichen Norm erweisen, sondern unter dem Gesichtspunkt, ob sie psychologisch, wenn auch von Sachüberlegungen her, die Erkenntnis und das Gewissen eines Katholiken faktisch dazu bringen können, der Meinung zu sein, die päpstliche Norm sei unrichtig, und zwar so, daß voraussichtlich ein solcher Zustand nicht bloß in diesem oder jenem einzelnen Fall entsteht (welche Möglichkeit gewiß kein Moraltheologe bestreiten wird), sondern auch in größeren Gruppen innerhalb der Kirche. Dabei darf dann auch der Verstärkungseffekt nicht übersehen werden, der in einer solchen Gruppe für die Überzeugung des einzelnen gegeben ist.

Solche Argumente sind nun aber gewiß gegeben. Diesbezüglich sind hier nur einige Andeutungen möglich.

a) Zunächst einmal ist die gegenseitige Argumentation der Enzyklika in ihrer Kürze wohl nicht sehr effizient, was die faktische psychologische Überzeugungskraft angeht. Sie geht kaum über die Aufstellung der These hinaus. Sie zeigt nicht, warum die naturale Struktur eines *einzelnen* partikulären menschlichen Vermögens schon in sich allein eine sittliche Forderung an den Menschen stellt. Sie macht mindestens den Eindruck, als ob die bewußte und reflexive Selbstmanipulation des Menschen eine Möglichkeit sei, die rein von außen zu einer geschlossenen, „statischen“ Natur hinzuträte, und nicht dasjenige sei, was die menschliche „Natur“ gerade zu einer menschlichen mache. Sie zeigt darum nicht einleuchtend, daß der Mensch (unter den nötigen Voraussetzungen freilich) *nicht* mehr *innerhalb* seiner „Natur“ bleibe, wenn er bewußt einen Zustand induziere, den die „Natur“ ja auch selbst durch die empfängnisfreien Tage immer wieder hervorbringt. Dies alles wird nicht gesagt, um die päpstliche Argumentation in sich zu entkräften, sondern nur um deutlich zu machen, daß sie faktisch bei vielen Menschen psychologisch nicht effizient sein wird.

b) Dazu kommt, daß heute allgemein bekannt ist, daß die päpstliche Kommission zum Studium dieser Frage sowohl in ihren Theologen wie in ihren Bischöfen mit einer beträchtlichen Majorität *gegen* die Aufstellung dieser Norm der Enzyklika sich ausgesprochen hatten. Von dieser Tatsache aus wird man schwerlich hoffen können, daß die Katholiken in einer großen Mehrzahl die päpstliche Argumentation für überzeugend halten werden. Daß dagegen der Rekurs auf die formale päpstliche Autorität allein psychologisch effektiv nicht helfen wird, ist schon gesagt worden.

c) Schließlich muß man in dieser Hinsicht folgendes bedenken: Da die päpstliche Enzyklika bei Vorliegen ernsthafter Gründe die Ausnützung empfängnisfreier Zeiten zur Steuerung der Fertilität anerkennt, wird man wohl auch sagen dürfen, daß die Sicherung solcher Zeiten gegen biologisch anormale (also „unnatürliche“), doch eintretende Fertilität infolge eines unvorhergesehenen Follikelsprungs durch eine „Pille“ (ob es eine solche, dafür geeignete schon gibt, ist gleichgültig) moralisch auch unter Voraussetzung der päpstlichen Norm nichts einzuwenden ist, da so die „Natur“ nur „unterstützt“ und geregelt, nicht aber verändert wird. Setzen wir aber einmal eine solche Praxis voraus, dann unterscheidet sich eine Geburten-„Steuerung“ entsprechend der

päpstlichen Norm und eine solche entsprechend der gegenteiligen Auffassung praktisch nur noch dadurch, daß die päpstliche Norm gegenüber der anderen in einem Monatszyklus ungefähr drei Tage den Gebrauch der Pille für unerlaubt halten würde, weil in diesen drei Tagen ein normaler Follikelsprung fällig wäre und durch die „Pille“ nicht verhindert werden dürfte. Dieser Unterschied ist natürlich moraltheologisch unter Voraussetzung der päpstlichen Norm höchst wesentlich. Aber man wird doch daran zweifeln müssen, daß dieser Unterschied vom durchschnittlichen Gewissen eines Menschen wirklich erfaßt und gewürdigt werden kann. Die Unterschiedenheit der päpstlichen und der „modernen“ Position wird, wenn der Fall so zugespitzt wird, vom durchschnittlichen Gewissen nicht mehr verstanden und als Spitzfindigkeit empfunden werden: Der *Effekt* ist der gleiche, er wird einmal durch das „Wissen“ des Menschen, das andere Mal durch seine biologische „Technik“ erzielt; er ist in beiden Fällen *gewollt*; der einzige Unterschied für dieses durchschnittliche Gewissen liegt darin, daß es an drei Tagen nicht darf, was ihm sonst erlaubt ist. Wiederum handelt es sich nicht um eine Argumentation über die Sache in sich selbst, sondern um die Einsicht, daß der durchschnittliche Mensch in seiner Gewissensbildung faktisch überfordert wird und es also zu erwarten ist, daß er die päpstliche Norm praktisch nicht akzeptieren wird.

#### IV.

##### *Die faktische Situation bei den Katholiken nach der Enzyklika*

Aus all dem bisher Gesagten muß wohl nüchtern der Schluß gezogen werden, daß sich die faktische Situation hinsichtlich der Mentalität und Lebenspraxis der Mehrzahl der Katholiken nach der Enzyklika nicht ändern wird. Das zeigen schon die zahlreichen Proteste, die auch bereits innerhalb der Kirche erhoben wurden; das legen auch alle Überlegungen nahe, die wir bisher angestellt haben. Die Mehrzahl der Katholiken wird die Norm der Enzyklika faktisch nicht nur als „*doctrina reformabilis*“, sondern auch als „*doctrina reformanda*“ betrachten; sie wird jene Prinzipien, die im Lehrschreiben der deutschen Bischöfe hinsichtlich der Möglichkeit einer Abweichung von einer authentischen, aber nicht definierten kirchenamtlichen Lehre aufgestellt wurden, auf den vorliegenden Fall anwenden. Bei dieser Situation ist für deren theologische Beurteilung entscheidend, daß man – wenn auch gewiß nicht in allen, so doch in sehr vielen Fällen – die „*bona fides*“, das mindestens subjektiv unschuldige Gewissen, bei einer solchen Abweichung nicht wird bestreiten können und daß man eine solche „*bona fides*“ konkret nicht bloß als einen Fall werten kann, der hier und da einmal vorkommt, sondern als einen Zustand großer kirchlicher Gruppen und der kirchlichen Öffentlichkeit.

Eine solche Situation kann nicht in einer apriorischen theologischen Argumentation in dem Fall als unmöglich erwiesen werden, in dem es sich um eine zwar authentische,

aber objektiv reformable kirchliche Lehre handelt. Diese ist von *ihrem Wesen her* einer solchen Situation ausgesetzt, auch wenn eine solche darum noch lange nicht immer und überall eintritt, wo eine solche reformable, aber authentische Lehre verkündet wird. Eine solche Situation war – wenn auch nicht in so spektakulärer Öffentlichkeit – gewiß schon oft gegeben. Man wird z. B. gewiß sagen können, daß schon vor einer vorsichtigen Zurücknahme vieler bibeltheologischer lehramtlicher Erklärungen am Anfang dieses Jahrhunderts die große Mehrzahl der Exegeten diese amtlich vorgeschriebenen Positionen aufgegeben hatte. Eine solche Situation für eine authentische Äußerung des Lehramtes ist möglich und tritt in unserem Fall nach allem menschlichen Ermessen tatsächlich ein.

Der Bedeutung einer solchen Lehräußerung und der Autorität des kirchlichen Lehramtes ist nicht dadurch gedient, daß man diese Situation verschleiert oder aus dem öffentlichen Bewußtsein der Kirche zu verdrängen sucht. Außerhalb und innerhalb der Kirche wird über diese Situation so viel und von so vielen geredet und geschrieben werden, die daran nicht gehindert werden können und sich nicht hindern lassen werden, daß es nur zum Schaden der kirchlichen Autorität gereichen würde, wenn diejenigen schweigen wollten, die sich zu einer grundsätzlichen Achtung der kirchlichen Autorität bekennen. Es handelt sich (entsprechend der ganzen begrenzten Fragestellung unserer Überlegungen) ja nicht darum, ob diese Situation in jeder Hinsicht zu billigen sei, sondern darum, was *unter ihrer Voraussetzung getan* werden müsse.

### Das Verhalten des lehrenden Bischofs

Die Aufgabe der Bischöfe in dieser Situation wird nicht leicht sein, zumal (aber nicht nur) wenn sie in den letzten Jahren mehr oder weniger deutlich eine Haltung an den Tag gelegt haben, die direkt oder indirekt von der Norm der Enzyklika abweicht. Ein Bischof braucht und darf gewiß nicht von der Überzeugung aus(zu)gehen oder diese voraussetzen, es sei absolut sicher, daß die der päpstlichen Norm widersprechende These eindeutig richtig sei. So etwas kann man, wenn man selbstkritisch denkt und sich vor kurzschlüssigen Emotionen hütet, gewiß nicht behaupten. Setzt man aber eine solche Überzeugung nicht voraus, dann kann jeder Bischof, gleichgültig zu welcher Position er von der Sache selbst her neigt, ehrlich und subjektiv redlich seine Gläubigen auf das Gewicht und die Bedeutung einer solchen päpstlichen Erklärung hinweisen. Er kann die Gläubigen und die Priester ermahnen, selbstkritisch eine solche von höchster Autorität erklärte Norm ernst zu nehmen; er kann das gläubige Gewissen des einzelnen fragen, ob es denn eine genügende, von ernsthaften Gründen getragene Überzeugung haben könne und habe, die diesem Gewissen gestattet, theoretisch oder praktisch von der päpstlichen Norm abzuweichen, oder ob es in einer heute viel verbreiteten, unreflektierten Allergie gegen eine Lehrautorität in der Kirche bloß emotional reagiere, ohne zu bedenken, daß im Evangelium auch Forderungen gestellt werden kön-

nen, die den triebhaften Menschen zunächst einmal überfordern und ihm undurchführbar erscheinen.

Aber ein Bischof muß und darf auch nicht so tun, als ob die päpstliche Erklärung schlechterdings irreformabel sei und eine Abweichung von ihr notwendig eine grundsätzliche Leugnung der kirchlichen Lehrautorität impliziere, die den Katholiken objektiv von der Kirche trenne. Man wird ruhig erwarten dürfen, daß die Bischöfe in diesem Fall entsprechend den allgemeinen Normen vorangehen werden, die die deutschen Bischöfe selbst für solche Fälle formuliert haben. Ein Bischof wird gewiß dafür zu sorgen haben, daß seine Priester auf der Kanzel und bei anderen Gelegenheiten die Fragen der Geschlechtsmoral so behandeln, daß eine echte, positive Haltung gegenüber der kirchlichen Lehrautorität deutlich bleibt. Aber in einer Gesellschaft, in der es nur noch wenig gibt, was man bloß diskret „in camera caritatis“ erledigen kann, wird sich nicht vermeiden lassen, daß die Grundsätze des Lehrschreibens der deutschen Bischöfe, auch angewandt auf diesen Fall, *öffentlich* dargelegt werden und daß auch ausdrücklich gesagt wird, es sei der Fall denkbar, daß ein Katholik „bona fide“ von der päpstlichen Norm abweiche. Es scheint unmöglich zu sein, daß ein Bischof gegen eine diskrete, gläubige und gegenüber der kirchlichen Lehrautorität respektvolle Darlegung *der* Prinzipien, die sie selbst verkündigt haben, mit kirchenamtlichen Maßnahmen gegen einen Priester vorgeht bloß darum, weil er diese Prinzipien auf unseren Fall anwendet. So etwas würde das Gewicht dieser Prinzipien und die Redlichkeit ihrer Verkündigung zerstören; denn Prinzipien sind dazu da, daß sie auf konkrete Fälle angewandt werden.

### Der Priester in Verkündigung und Seelsorge

Damit ist auch schon einiges gesagt für das Verhalten der Priester auf der Kanzel und im Beichtstuhl. Auch heute hat der Verkündiger des Evangeliums eine sehr große und bedeutsame Aufgabe in der Vertretung einer christlichen Geschlechtsmoral. Es ist schon früher gesagt worden, daß es auch heute eine große, gemeinsame katholische Lehrsubstanz in diesen Fragen gibt, die der Priester mutig und unerschrocken zu vertreten hat. Er hat immer wieder zu sagen, daß die Ehe mehr als ein Egoismus zu zweit, als Legimation bloßer Triebhaftigkeit, daß sie echte personale, auf das ewige Heil des Partners zielende monogame und für ein Leben getreue Liebe ist, daß sie unter dem Gesetz und der Gnade des Evangeliums steht, daß sie für das Kind grundsätzlich sich offen halten muß, daß die Normen der Geburtensteuerung ganzmenschlicher und somit sittlicher Art sind usf. Der Priester hat im seelsorgerlichen Gespräch bei der Ehevorbereitung, bei der Beratung der Eheleute (innerhalb und außerhalb des Beichtstuhls) sich immer wieder um ein Verständnis der christlichen Auffassung der Ehe bei den Gläubigen zu bemühen. Er darf sich und braucht sich nicht in die Situation hineinmanövrieren zu lassen, als ob die einzige Frage, die es in der Ehemoral heute noch

gibt, die *für* oder *gegen* die „Pille“ sei. Grundsätzlich ist es auch heute durchaus denkbar, daß er Gewissen begegnet, die, wenn ihr Spruch nicht verdrängt wird, die „Pille“ ablehnen werden. Im Blick auf die „Authentizität“ der päpstlichen Erklärung hat er gewiß kein Recht, solche Gewissen „eines Besseren belehren“ zu wollen. Noch verwerflicher wäre es (obwohl es auch schon leider vorkommt), wenn ein Priester im Beichtstuhl den freudigen Willen und den christlichen Mut zu einer größeren Kinderzahl unsicher machen wollte. Auf der anderen Seite aber darf er auch damit rechnen, daß es eine wirkliche „bona fides“ in vielen Gläubigen gibt, in der schuldlos von der päpstlichen Norm abgewichen wird. Wenn er *im allgemeinen* für ein Verständnis und eine echte Würdigung der päpstlichen Norm (mit den in der Sache selber liegenden Vorbehalten) eintritt, wird er praktisch in den meisten Fällen im Beichtstuhl selbst darauf verzichten können, den Versuch zu unternehmen, die festgestellte oder vorausgesetzte „bona fides“ des Beichtenden zu „zerstören“. Denn es wird ihm nach dem bisher Gesagten nicht nur in den meisten Fällen nicht gelingen, sondern er ist auch zu einem solchen Versuch heute darum nach den traditionellen Regeln über das Belassen oder das „Zerstören“ einer „bona fides“ nicht gehalten, weil effektiv heute ein derartiger Versuch auch der öffentlichen Moral als solcher keinen Nutzen bringen würde. Dementsprechend wird eine „Fragepflicht“ des Priesters im Beichtstuhl über Gebrauch oder Nichtgebrauch der Pille nur dann noch gegeben sein, wo der Priester nach positiven Anzeichen vermuten muß, der Gebrauch der Pille werde verschwiegen, sei aber *gegen* das subjektiv „bessere“ Gewissen des Beichtenden.

### Die Redlichkeit des Moraltheologen

Die Theologen, die vom Katheder her die katholische Moraltheologie vorzutragen haben, befinden sich in dieser Sache heute in einer besonders schwierigen Situation. Man wird zunächst wohl mit Recht sagen, daß sie auch vom Katheder her das Recht und die Pflicht haben, all das zu sagen, was bisher an allgemeinen Überlegungen und an Konsequenzen daraus für das Vorgehen der Bischöfe und der Priester gesagt worden ist. Aber es sind noch ausdrücklich einige Fragen zu behandeln, die oben ausgeklammert worden sind. Pius XII. hatte in „*Humani generis*“ erklärt, daß eine päpstliche Lehrklärung, auch wenn sie keine Kathedraldefinition ist, nicht mehr der freien Diskussion der Theologen unterliege. Diese Erklärung ist in der Kirchenkonstitution „*Lumen gentium*“ des Zweiten Vatikanum zwar nicht wiederholt worden, obwohl sie zunächst in einem Entwurf dieser dogmatischen Konstitution stand; aber auch in dieser Konstitution wird gesagt, daß eine solche Lehräußerung von den Theologen mit einem „religiösen Gehorsam“ aufzunehmen sei (Nr. 25). Damit ist für den lehrenden Moraltheologen gewiß eine besondere Schwierigkeit gegeben, zumal ja gewiß ein sinnvoller Unterschied obwaltet, je nachdem es sich um eine einzelne Meinung handelt, die privat bleibt und von jemanden unter einem „*silentium obsequiosum*“ in seiner

Theorie und Praxis gehalten wird, oder um eine Meinung, die in einer gewissen kirchlichen Öffentlichkeit vertreten wird.

In dieser Frage wird man über das am Anfang des Abschnitts schon Gesagte hinaus wohl folgender Meinung sein dürfen: Der Respekt, den der lehrende Moraltheologe gegenüber einer authentischen, aber nicht definierten Erklärung des kirchlichen Lehramtes haben muß, kann heute unter den konkreten Umständen in der Kirche und in der profanen Öffentlichkeit nicht mehr bedeuten, daß ein Moraltheologe entweder eine solche Lehräußerung durch dick und dünn als die schlechthin einzige, sichere und für alle Zeiten in Frage kommende Auffassung verteidigt, oder einfach schweigt. Nach dem bisher Gesagten kann er das erste nicht redlich tun, und das zweite würde weder seiner Aufgabe als Moraltheologe gerecht werden, noch der Kirche, der Sittlichkeit der Gläubigen und der Lehrautorität der Kirche nützen. Der Moraltheologe wird sich somit einerseits durchaus zu bemühen haben, das seinem Hörer verständlich zu machen, was für die päpstliche Lehre spricht, also für die formale Autorität des Lehramtes (in den hier gegebenen Grenzen) und für die sachlichen Gründe, die für die päpstliche Position sprechen. Er wird aber andererseits auch die objektiv nun einmal gegebenen und subjektiv sehr wirksamen Schwierigkeiten gegen diese päpstliche Lehre nicht verschweigen dürfen, schon weil er sonst bei seinen Hörern unglaubwürdig würde. Er wird darüber hinaus zu einer echten Gewissensbildung seiner Hörer beizutragen suchen, auch wenn er es nicht vermag, daß diese Gewissensbildung bei allen gleich ausfällt. Man wird sagen dürfen, daß im konkreten Fall bei einem solchen Vorgehen der Moraltheologe jenen Prinzipien in genügender Weise Rechnung trägt, auf die wir eben hingewiesen haben. Dies gilt schon darum, weil diese Prinzipien bei Pius XII. und im Zweiten Vatikanum auch nach der traditionellen Interpretation die Möglichkeit eines Dissenses eines Theologen von einer solchen authentischen Lehre nicht grundsätzlich ausschließen, und weil es heute eine Utopie wäre zu meinen, ein solcher Dissens müsse immer und in jedem Fall im privaten Gewissen des betreffenden Theologen verschlossen bleiben. Das war auch bisher nicht der Fall. Denn sonst wären ja die faktisch – ausdrücklich oder stillschweigend – erfolgten Revisionen anderer solcher kirchenamtlicher Erklärungen gar nie erfolgt. Was für eine faktisch immer wieder gegebene und schließlich auch vom Lehramt der Kirche anerkannte Theologieentwicklung notwendig ist, kann nicht von vornherein grundsätzlich unmoralisch sein.

### Praxis katholischer Eheleute

Was den gläubigen Christen und vor allem die katholischen Eheleute angeht, so ist eigentlich alles Wesentliche schon gesagt worden und auch schon enthalten in dem Lehrschreiben der deutschen Bischöfe. Wenn ein katholischer Christ nach reiflicher Prüfung seines Gewissens glaubt, bei aller Vorsicht und Selbstkritik zu einer Ansicht zu gelangen, die von der päpstlichen Norm abweicht und diese in seiner ehelichen Praxis

befolgt unter Beobachtung jener Prinzipien, die als gemeinchristlich schon öfters erwähnt wurden, *dann* braucht ein solcher Katholik keine subjektive Schuld zu befürchten oder sich als formal ungehorsam der kirchlichen Autorität gegenüber zu betrachten. Ist eine solche ernsthafte Gewissensbildung wirklich erfolgt, dann hat ein solcher Katholik grundsätzlich keine Pflicht, von sich aus ein solches Gewissensurteil jedesmal neu beim Empfang des Bußsakraments zur Debatte zu stellen. Eines freilich muß der Katholik in der heutigen Situation darüber hinaus noch leisten: Er darf sich in seiner Liebe und Treue zur Kirche nicht durch die höhnische Kritik und die zum Teil wüsten Beschimpfungen der Kirche und ihres Sakraments irre machen lassen, die er in der „Pillenfrage“ heute überall hören und lesen kann. Hat er die für das Verständnis der Situation in dieser Frage nun einmal notwendigen Erkenntnisse erworben, weiß er zwischen reformablen und definitiven Lehräußerungen seiner Kirche zu unterscheiden, hat er sich überdies ein Verständnis dafür verschafft, daß das kirchliche Lehramt nicht in jedem Fall vor das Dilemma gestellt werden kann, entweder mit seiner höchsten und unfehlbaren Autorität zu sprechen oder einfach zu schweigen, weiß er endlich, daß alle Beispiele, die für die Fehlbarkeit des kirchlichen Lehramts in der heutigen Polemik von theologisch gar nicht oder höchstens halbgebildeten Journalisten angeführt werden, entweder überhaupt keine Kathedralentscheidungen waren oder mit lehramtlichen Erklärungen überhaupt nichts zu tun haben (wie z. B. Änderungen in der kirchlichen Ehegesetzgebung, in der Frage der Leichenverbrennung usw.), dann wird ein gläubiger Katholik auch in dieser Aufregung, die zum Teil künstlich angeheizt wird, Ruhe, Gelassenheit und ein vertrauensvolles Verhältnis zur Kirche bewahren.

V.

*Der paradigmatische Sinn der gegenwärtigen Situation*

Was heute ein Katholik und ein Theologe in unserer Frage erleben, ist eigentlich nichts schlechthin Neues; denn Lehrentwicklungen und Situationen, in denen eine solche Lehrentwicklung noch offen war, ohne daß man die weitere Geschichte eindeutig voraussagen konnte, hat es selbstverständlich im Lauf der Kirchengeschichte immer wieder gegeben. Neu daran ist nur, daß solche Entwicklungen und Situationen rascher vor sich gehen bzw. sich wandeln und so sich dem Bewußtsein des einzelnen kurzlebigen Menschen schärfer aufdrängen, und daß diese Frage unmittelbarer das konkrete Leben unzähliger Menschen berührt als andere dogmatische Fragen. Wie es auch psychologisch mit dem Bewußtsein des durchschnittlichen Katholiken in seinem Verhältnis zur Kirche vor allem in den letzten hundert Jahren bestellt gewesen sein mag, es ist nicht wahr, daß die katholische Kirche sich als eine Kirche verstanden hat oder versteht, in der immer alles Wichtige von vornherein klar und in absolut sicherem

Besitz sei und in der jede Wahrheitsfindung einzig und allein durch den Spruch ihres höchsten Lehramtes geschähe. Die Lehrautorität in der katholischen Kirche – und vor allem dann, wenn sie keine definitivische Erklärung abgibt, (und es in vielen Fällen auch gar nicht tun kann) – ist ein wichtiges und unaufgebbares Moment für die Wahrheitsfindung und Lehrentwicklung in der Kirche; sie ist aber keine Instanz, die einsam, in jeder Hinsicht von anderen Wirklichkeiten in der Kirche unabhängig und totalitär diese Wahrheitsfindung bzw. Lehrentwicklung manipuliert. Selbst Kathedralentscheidungen der Päpste oder der Konzilien waren eigentlich immer so etwas wie ein Schlußstrich unter eine Entwicklung, die von ganz anderen Faktoren als vom Lehramt und dessen formaler Autorität getragen war. Die Autorität des Lehramtes in der Kirche und ihre Respektierung verlangen darum nicht, daß man in der Kirche so tue, als ob alle theologischen Ansichten in der Kirche nur die gehorsame Wiederholung einer Erklärung dieses Lehramtes seien. Es gibt, richtig verstanden, auch in der katholischen Kirche ein offenes „System“, in dem die verschiedensten Faktoren (der „Instinkt“ der Gläubigen, neue Erkenntnisse einzelner Christen und Theologen, neue Zeitsituationen mit neuen Fragestellungen und vieles mehr) zusammenwirken zur Klärung des Glaubensbewußtseins der Kirche und zu einer Lehrentwicklung, ohne daß dieses ganze, offene „System“, in dem das Lehramt seinen ihm eigenen und notwendigen Platz hat, adäquat und totalitär von diesem Lehramt selbst übergriffen und manipuliert würde.

Diese eigentlich von selbst evidenten Gegebenheiten im Selbstverständnis der Kirche erleben wir heute in einer vielleicht schmerzlichen, aber zutiefst doch zu erwartenden Weise in einem konkreten Fall. Wie sich in einer solchen Situation das Gewissen des einzelnen Christen in der katholischen Kirche zu verhalten hat, dafür gibt es zwar nicht wenige Prinzipien, von denen in dieser Erörterung einige genannt worden sind, aber diese Prinzipien ersparen im konkreten Fall, wie auch bei sonstigen wichtigen Lebensentscheidungen, dem einzelnen Christen nicht den Ernst der Entscheidung und der einsamen Verantwortung vor Gott. Die konkrete Einheit von freier Verantwortung auch in der Wahrheitsfindung und von Achtung vor der kirchlichen Lehrautorität bei dieser Entscheidung ist immer eine neue Aufgabe, die nicht durch Reflexion auf abstrakte Prinzipien *allein* gelöst werden kann. Es gibt nach kirchlicher Lehre gewiß Fälle, in denen das subjektive Wahrheitsgewissen schuldlos entweder nicht zur Kirche und ihrer definierten Lehre hinfindet oder aus ihr herausführt. Die Frage aber, um die es hier ging, ist gewiß objektiv kein Fall, in dem sich so etwas ereignen muß.

# BESPRECHUNGEN

## Literatur

SPEE, Friedrich: *Güldenes Tugend-Buch*. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. München: Kösel 1968. 726 S. Lw. 92,-.

Aus der historisch-kritischen Spee-Ausgabe in der Reihe „Deutsche Barock-Literatur“ erscheint zunächst der zweite Band, das „Güldene Tugend-Buch“. „Das schönste aller deutschen katholischen Erbauungsbücher“ hat es Opitz genannt. Leibniz hat es geliebt. Spee hat das Buch in Wochenzetteln wahrscheinlich für die Leiterin einer Kölner Katechismus-schule verfaßt. Mit den „güldenen Tugenden“ sind die drei „göttlichen“, Glaube, Hoffnung, Liebe gemeint. Der Stufenkosmos des Mittelalters hat für Spee noch volle Bedeutung. Das Vertrauen kann eingeübt, das Böse überwunden werden. Noch die geringsten Geschöpfe dürfen und können Gott loben. Die ignatiane Schule des Affekts, die Konzentration aller Geistes- und Sinneskräfte auf Jesus und das höchste Gut, frühbarocke Mystikhaltung werden deutlich sichtbar.

An dem posthum edierten Werk (1649) hatten die Ordenszensoren zahlreiche Änderungen und Streichungen vorgenommen. Nach mehr als dreihundert Jahren liegt erstmals der authentische Text vor. Die Neuausgabe folgte einer unzensierten Düsseldorfer Handschrift. Sie enthält gegenüber der älteren Pariser Handschrift mehrere Erweiterungen, an einigen Stellen Straffungen, ist so etwas wie eine Fassung letzter Hand. Formal verstieß Spees Text nirgends gegen die katholische Lehre. Den Zensoren der Gegenreformation schien, daß Spee in der (nach heutigem Ermessen Über-)Bewertung der fast dinglichen Sakramente und in der Verdienstlehre nicht genügend konform ging. Gegenüber äußerem Werkwirken betonte Spee Glaube und Vertrauen, die innere Tat.

Der hervorragende Speekenner Pater van Oorschot SJ, Dozent für deutsche Literatur

in Nijmegen, hat den kritischen Text samt Lesarten, erläuternden Anmerkungen, Text- und Entstehungsgeschichte und einer theologischen und stilistischen Analyse besorgt. Schade, daß der reiche Anhang noch kein Kapitel über die sprachliche Leistung Spees enthält. Der Literaturhistoriker wird das „Güldene Tugend-Buch“ brauchen zum Verstehen des geistigen Hintergrunds der „Trutznachtigall“. Dem Historiker des geistlichen Lebens ist es als frühbarockes Dokument in sich bedeutsam.

P. K. Kurz SJ

*Die deutsche Literatur*. Bd. 7: 20. Jahrhundert (1880–1933) Texte und Zeugnisse. Hrsg. von Walther KILLY. München: Beck 1967. XLVII, 1198 S. Lw. 48,-.

Von den neun Bänden des monumentalen Lesewerks zur deutschen Literatur ist schon der siebte erschienen. Das 20. Jahrhundert mußte sich als noch schwieriger als das 19. erweisen. Die Vielfalt der Texte ist größer, ihre Kanonizität geringer, die Einteilungsprinzipien schwankend. Über die Auswahl der Texte wird sich immer diskutieren und zum Teil auch streiten lassen. Wichtiger ist die von den als exemplarisch (auch negativ) erkannten Texten her sich ausbreitende Diskussion, die Auffächerung eines kritischen Textbewußtseins.

Daß mit dem Textband unsere Gegenwart nicht mit gemeint ist, daß sich dieses „20. Jahrhundert“ auf „die Welt unserer Väter und Großväter“ beschränken soll, erfährt der Leser im Untertitel (1880–1933) und im ersten Satz der Einleitung. Daraus entsteht eine zweifellos schwierige Frage. Was kann Literatur im 20. Jahrhundert heißen, wenn ihre Hauptautoren G. Hauptmann, Hofmannsthal, Rilke, St. George, Th. Mann weithin aus dem Geist des 19. Jahrhunderts geformt wurden und der einzige, der ganz in der Aus-

einandersetzung des 20. Jahrhunderts steht, Brecht, neben den Standbildern Hofmannsthal, George, Rilke kein Großkapitel erhält?

Die Gliederung war schwierig. Der Herausgeber verbindet herkömmliche Epochenbezeichnungen („Naturalismus“, „Der sogenannte Expressionismus“) mit Einzelnamen (den genannten), mit chronikalischen Behelfsnamen („Jahrhundertwende“, „Die zwanziger Jahre“), mit thematischen Kategorien („Krieg“) und mit solchen, die „Tendenzen des Zeitalters“ sichtbar machen (dazu gehören auch „Tradition“ und „Der Weg in die Barbarei“). Offenbar sollen durch die Epochen hindurch die literarisch Großen, im „Fortschritt“ der Zeit der Überhang an Tradition, das kritische Unbehagen und der erkennbare Abfall deutlich gemacht werden. Es gibt ein Unterkapitel über „Heimatkunst“. Warum keines über das Thema des Sozialismus? Es gibt ein Unterkapitel über „Berlin“. Warum keines über die Stadt als solche, die sich doch im 20. Jahrhundert zunehmend als der entscheidende Lebensraum gegenüber dem 19. erweist? Es gibt ein Unterkapitel über „Allgemeine Kunsttheorie“. Warum keines über „Sprache und Sprachbewußtsein“? Warum im Kapitel „Tendenzen des Zeitalters“ kein Text aus H. Brochs signifikanten Kapiteln über den „Wertzerfall“? Warum hier kein Text über die revolutionären und sozialistischen Bestrebungen als Antwort auf die Zerfalls- und Historismusthematik? Warum unter den „Zwanziger Jahren“ kein Kapitel über das aufkommende „Politische Theater“ (Piscator)? Warum den „Mythikern“ ein Großkapitel und den Autoren der „Neuen Sachlichkeit“ nicht einmal ein Unterkapitel? Hier, meine ich, zeigt sich, daß das Jahrhundert, gerade in der akademischen Germanistik, noch zu wenig durchdiskutiert und zu einseitig, zu bürgerlich betrachtet wird.

Die Häufung solcher Fragen wird freilich dem Ausgraben, Auswählen, Gliedern, Anordnen der Texte nicht gerecht. Aber sie soll dem Leser zur kritischen Benutzung helfen. Eine weitere Abteilung des großen Textmuseums – nichts für den gelangweilten oder eiligen Nachmittag, viel, sehr viel für den

Jünger der Literatur und Geistesgeschichte – ist mit großer Mühe aufbereitet. Man sieht mit Killy mehr als vor und ohne Killy. Das muß gelten.

P. K. Kurz / J

SÖNTGERATH, Alfred: *Pädagogik und Dichtung*. Das Kind in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Stuttgart: Kohlhammer 1967. 170 S. Paperb. 17,80.

Das zwanzigste Jahrhundert sollte „das Jahrhundert des Kindes“ werden. Wenn das Kind generös zu seinem Recht komme, glaubte man, sei „die Sittlichkeit“ vollendet. Das Jahrhundert wurde weniger eins des Kindes als des weltweiten Protests der Jugendlichen.

Söntgerath untersucht Themen und Motive in der deutschen Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts, in denen Kind, Kindheit, Jugenalter eine Rolle spielen. Er will Entwicklungslinien aufspüren, von der Literatur her ein Stück Welt erkennen, rückwendend auch ein Stück Literatur, die die Perspektive des Kindes als gesellschaftskritische und formale Möglichkeit entdeckte, so daß – und das hätte mehr gezeigt werden können – die Literatur nicht nur im Dienst des Kindes und des Erkennens, sondern auch das Kind im Dienst der Literatur und des Darstellens steht. Söntgerath erkennt drei Stufen in der Entwicklungslinie. Im ersten Drittel des Jahrhunderts, parallel zu reformpädagogischen Tendenzen, überwiegt die Darstellung der Eigenwelt des Kindes. Rilke glaubte gar (in spätromantischer Sehnsucht), die Kindheit sei die „allein gültige Daseinsepoche des Menschen“. Eine zweite Phase, parallel zu Tendenzen der Sozialwissenschaften, stellte vor allem die Partnerschaft zwischen Kind und Erwachsenen dar. Seit dem zweiten Weltkrieg nehmen Skepsis und Rivalität der jungen gegenüber den erwachsenen Menschen stark zu. Die kritisch-beobachtende Haltung der Jugendlichen, die schon bei den Brüdern Mann, bei Musil und Kafka zu erkennen war, versteift sich. Die Jugendlichen melden ihrerseits zunehmend Ansprüche an. Sie stellen Fähigkeit und ethisches Wollen ihrer Väter in Frage und werden ihrerseits aktiv gegen die

ideologisch abgeschirmte und institutionalisierte Machtwelt der Erwachsenen. Auch ihr keineswegs bloß unschuldiges Agieren wird literarisch gezeigt. Schließlich entlarvt die zeitgenössische Literatur den Traum von der möglichen Geborgenheit des jungen Menschen als Schein. Es gibt, sobald das Bewußtsein erwacht, keine Rückkehr in das Haus der Kindheit.

Nicht nur der Erzieher, jeder Erwachsene, der sich an die Partnerschaft des jungen Menschen gewöhnen muß, wird das Buch sehr hilfreich finden. Der Verf. erweist sich als außerordentlich literarkundig. Dennoch, meine ich, wäre im Einzelfall die literarische Perspektive genauer zu beachten. Der Blechtrommler Oskar bei Grass steht als „Anti-Kind“ nicht nur in der Mischung aus Kind- und Erwachsenenperspektive, sondern zugleich in der Tradition und Perspektive des Schelmenromans, eines spezifisch ästhetischen Nenners. Es wäre m. E. am Ende auch kritisch zu fragen, was denn heute (oder früher) aus den Kindern und Jugendlichen wird, wenn sie Erwachsene geworden sind, ob und wie weit sie nun ihre Erfahrungen nutzen oder einfach als die neuen „Väter“ von ihren „Söhnen“ in die Rolle des Angeklagten gedrängt werden. Es wäre zu fragen, ob und wie weit unsere zeitkritische Literatur dieses Zeitproblem darstellt. Es wäre weiter zu bedenken, ob die grundsätzliche Gegenüberstellung Kind - Erwachsener den Nenner der Auseinandersetzung nicht verkürzt. Denn das Kind tritt heute ja nicht nur (oft nicht einmal in erster Linie) den Eltern gegenüber, sondern einer kompliziert gesteuerten und anonymen Gesellschaft. Mir scheint, daß dieser dritte Pol im Kräftespiel zwischen Söhnen und Vätern, nämlich die Gesellschaft, stärker berücksichtigt werden müßte. P. K. Kurz SJ

HAUSCHKA, Ernst R.: *Handbuch moderner Literatur im Zitat*. Sentenzen des 20. Jahrhunderts. Regensburg: Pustet 1968. 558 S. Lw. 24,80.

Das Jahrhundert des poetischen Zitats war das neunzehnte (Büchmann: Geflügelte Wor-

te); das Jahrhundert des Aphorismus und des witzig frisierten Gedankens ist immer noch das zwanzigste. Sätze, die nicht angreifen oder sezieren, wirken heute leicht ornamental.

Hauschka, der sich als Sammler von Zitaten mit „Weisheit unserer Zeit“ (1965) erstmals vorstellte, legt hier einen anspruchsvollen Band dichterischer, kulturphilosophischer, religiöser Sinn- und Denksprüche vor. Er teilt sie in Sachgruppen ein, z. B. „Welt“, „Geist“, „Worte“, „Religion“, „Zeit“, „Politik“, „Liebe“, gliedert diese nochmals unter, z. B. das Kapitel „Gesellschaft“ in „Mensch - Gesellschaft - Gerechtigkeit - Freundschaft - Arbeit - Tat - Eigentum - Erfolg - Ruhm - Ehre - Wirtschaft - Technik“. Über die Prinzipien seiner Auswahl gibt eine sorgfältige Einleitung Rechenschaft: Sätze, die so selbständig sind, daß sie nicht des Kontexts bedürfen, Sätze, die nicht nur ihren Wortwitz vorstellen, sondern Sinn erhellen, deren Atem weiter reicht, die zur Besinnung anhalten und mithelfen ein Ganzes zu erstellen. Die Beiträger reichen von Adorno bis Stefan Zweig, von Urs von Balthasar, Ladislaus Boros und Dag Hammarskjöld bis Peter Hacks, Stanislaus Lec und Arthur Schnitzler. Einige ragen fürstlich hervor: E. von Bodmann, E. Canetti, A. Gide, G. Hauptmann, H. von Hofmannsthal, Jaspers, Jouhandeau, Morgenstern, R. Schneider, L. Strauss, S. Weil.

Im einzelnen könnte man sich hier und dort Ergänzungen denken. Bei den religiösen Autoren etwa Marie Noël, Karl Rahner, Roger Schütz, im Abschnitt „Sprache“ ein paar Sätze moderner Sprachtheoretiker, unter „Angst“ nicht nur Albrecht Goes, sondern auch und zuerst Heidegger. Das Stichwort „Zweifel“ habe ich nicht gefunden. Kommt es daher, daß die Zustimmung zu dieser Welt, nicht der Zweifel, die läuternden Erfahrungen der Weisen, nicht die Dissonanzen des Unmuts im Vordergrund stehen? Die außerordentlich reiche Auswahl zeugt von großer Belesenheit und Bewußtheit lebendiger „Ordnung“. Zitate, die zwischen einstiger Poesie und jüngster Frisur zum Nachdenken anregen. Ein zeitgenössisches Betrachtungsbuch aus Weltlichem und Geistlichem. P. K. Kurz SJ

## Marxismus

BOETTCHER, Carl-Heinz und SCHEFFLER, Helmut: *Ein Gespenst tritt ab in Europa*. Aufstieg und Niedergang des Kommunismus. Köln: Markus 1967. 357 S. Lw. 19,80.

Mit der Unruhe provozierenden Behauptung, daß ein „Gespenst“ umgehe in Europa, hatten vor 120 Jahren die Väter des Kommunismus ihr Manifest eingeleitet. Die Autoren des vorliegenden Buches glauben, daß die Ideen von Marx, Engels und Lenin heute „ihren Glanz verloren“ haben und es an der Zeit sei, einen Nachruf auf dieses Gespenst, das tatsächlich alles andere als ein machtloser Schatten war, zu schreiben. Selten findet man ein Buch, das einen so vielschichtigen und komplizierten Stoff wie die Geschichte der kommunistischen Bewegung in so flüssiger und gut lesbarer Form vorträgt. Es beginnt mit den sozialen Idealen des Altertums, den Versuchen des Spartakus, die Sklaven zur Macht im römischen Staat zu führen; schildert kurz die mittelalterlichen Versuche, soziales Unrecht zu beseitigen, die Französische Revolution, die Pariser Kommune, um sich dann ausschließlich dem Kampf der Kommunisten um die Macht in Deutschland und Rußland und dann um die Weltherrschaft zuzuwenden. Einzelne Ungenauigkeiten und zu grobe Vereinfachungen sind bei der Fülle des Stoffes wohl kaum vermeidbar, sie mögen zu entschuldigen sein; das Buch richtet sich denn auch nicht an Fachleute. Bedenklicher scheint es, daß der Kommunismus fast nur als politischer Machtfaktor gesehen ist und seine weltanschaulichen und humanistischen Intentionen – so verzerrt sie auch immer sein mögen – kaum zur Sprache kommen.

Unter diesem eingeschränkten Blickwinkel gelangen die Autoren zu dem Schluß, das Gespenst des revolutionären Kommunismus trete von der Bühne der Geschichte ab, die Sowjetunion wie auch die übrigen Ostblockländer seien heute im Grunde konservative Staaten, die nach größerem Wohlstand für ihre Bürger und nicht nach Revolution streben; ähnlich sei in den westeuropäischen Ländern dem re-

volutionären Kommunismus heute der Boden entzogen. Daß gerade die moderne Industriegesellschaft – ob westlich oder östlich – Widersprüche und Probleme kennt, die die Ideen von Marx aktuell bleiben lassen, sehen die Autoren nicht.

P. Ehlen SJ

*Karl Marx*. Bildung und Erziehung. Studientexte zur Marxschen Bildungskonzeption. Besorgt von Horst E. WITTIG. Paderborn: Schöningh 1968. 392 S. Kart. 14,80; Lw. 22,-.

In seiner „Sammlung Pädagogischer Schriften – Quellen zur Geschichte der Pädagogik“ hat der Verlag Schöningh jetzt auch eine Auswahl aus den Schriften von Karl Marx vorgelegt. Der Herausgeber H. E. Wittig hat sich schon durch eine Vielzahl von Veröffentlichungen als Kenner der Marxschen und marxistischen Bildungsideen ausgewiesen. In dieser Auswahl gliedert er die relevanten Texte chronologisch in drei Abschnitte, die, wie er meint, in ihrer „Gesamtschau eine pädagogische Konzeption ergeben“, welche die „Vi-dimensionalität des ganzen menschlichen Daseins theoretisch umspannt“ (296): 1. „Die humanistische Bildungsidee des jungen Marx“, Texte aus den Frühschriften bis 1848 enthaltend, 2. „Die Vereinigung der Erziehung mit der materiellen Produktion“, mit Texten aus der Zeit von 1847 bis 1875, und 3. „Die polytechnische Erziehung zur absoluten Disponibilität“, aus dem ökonomischen Spätwerk 1850 bis 1895.

Leider beschränkt sich die kritische Erläuterung und Würdigung der Marxschen Bildungskonzeption durch den Herausgeber auf wenige Seiten (290–296), so daß es dem nicht mit den Marxschen Gedanken schon vertrauten Leser schwer fallen wird, die Bedeutung, aber auch die Anfechtbarkeit des Marxschen Menschenbildes zu erkennen. – Der umfangreiche Anhang enthält u. a. eine Bibliographie wohl der meisten Veröffentlichungen, die etwas zum Verständnis der pädagogischen Ideen von Marx beigetragen haben (325 Titel),

ferner eine ausführliche Zeittafel zum Leben von Marx (30 Seiten). Eine vorbildliche Textausgabe.

P. Ehlen SJ

FISCHER, Ernst: *Was Marx wirklich sagte*. Unter Mitarbeit von Franz Marek. Wien-Frankfurt: Molden 1968. 188 S. Kart. 9,80.

Im Vorwort dieses Buches heißt es, daß es ein „Wagnis“ sei, aus einem so „umfassenden Gesamtwerk, wie Karl Marx es hinterließ, aus dieser Vielfalt und Einheit von Philosophie, Anthropologie, Politischer Ökonomie, Gesellschaftskritik, Geschichte, revolutionärer Praxis und Zukunftsvision Wesentliches auszuwählen und zu kommentieren“. Man muß dem österreichischen Altkommunisten E. Fischer einräumen, daß ihm dieses Wagnis voll auf geglückt ist. Ohne unbillig zu vereinfachen, ist es ihm gelungen, die Grundgedanken und -begriffe bei Marx auch einem Leser, der

kein Berufsphilosoph oder Nationalökonom ist, klarzumachen. In flüssiger, leicht zu lesender Sprache erfährt man, was Marx etwa unter dem Fetischcharakter der Ware verstand, was Mehrwert ist, wie Marx Revolution beurteilte, wie er das Problem der Verelendung sah und sich die Überwindung der Entfremdung dachte. Dabei werden nicht lehrbuchhaft zuerst Zitate vorgestellt, denen dann ein Kommentar angefügt wäre; Fragen stellend, erläuternd und deutend hat F. die zahlreichen Zitate geschickt in den Text verwoben.

Wer Marxens Gedanken in einer verständlichen Darstellung kennen lernen will, soll zu dieser kommentierten Auswahl greifen, allerdings wissend, daß es sich, trotz einzelner kritischer Anmerkungen, nicht um eine kritisch distanzierte Analyse handelt, sondern um das Buch eines Freundes über den Freund, das die Schwächen eben dieses Freundes diskret in den Hintergrund treten läßt.

P. Ehlen SJ

## Sowjetrußland

SKODA, Franz: *Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute*. Mit einem Vorwort von K. Rahner. Freiburg: Herder 1968. 160 S. (Quaestiones disputatae. 36.) Br. 16,80.

Die Bedrückung der Religion in kommunistischen Staaten scheint heute im wesentlichen die gleichen Gründe zu haben wie etwa die Unterdrückung einer freien Publizistik: die Furcht, bei einmal zugestandener Freiheit auf einem Sektor des geistig-kulturellen Lebens, bald auch die Kontrolle über die Gesamtgesellschaft zu verlieren. Solange die Parteileitungen und Machthaber ihren Anspruch auf die totale Beherrschung der Gesellschaft aufrechterhalten, werden sie auch dem religiösen Leben die Freiheit versagen, nicht notwendig aus einem besonderen antireligiösen Affekt, sondern weil Freiheit im religiösen Bereich auch die Freiheit anderer Formen des „ideologischen Überbaus“ nach sich ziehen müßte.

Diese Einsicht enthebt uns nicht der Aufgabe, uns auch mit den von kommunistischer Seite vorgetragenen Sachargumenten ausein-

anderzusetzen; doch sollte man – gerade im Interesse eines möglichen Dialogs – beachten, daß die theoretisch formulierte Kritik an der Religion nicht der adäquate Grund für deren faktische Repression ist.

Skoda hat in seiner Arbeit die acht wichtigsten seit 1960 in der Sowjetunion erschienenen atheistischen Werke ausgewertet und deren Thesen zusammengestellt. Das Urteil des Autors konnte, trotz höflicher Zurückhaltung, nicht anders lauten als: primitiv und wenig originell; der gläubige Christ erkennt in den Darstellungen der sowjetischen Verfasser seinen eigenen Glauben kaum wieder; bis heute fehlt in der Sowjetunion eine objektive Erforschung der christlichen Theologie, der Religionsphilosophie, Religionspsychologie und verwandter Disziplinen. Dennoch ist die Kenntnisnahme auch dieser Tatsachen als Voraussetzung eines vielleicht möglichen Gesprächs nützlich, wie K. Rahner in seinem kurzen Vorwort bemerkt.

P. Ehlen SJ

P. JOHANNES CHRYSOSTOMUS: *Kleine Kirchengeschichte Rußlands nach 1917*. Freiburg: Herder 1968. 188 S. (Herder-Bücherei. 311.) Kart. 2,90.

Der Autor, jetzt Leiter der Ostkirchlichen Sektion des Ökumenischen Instituts der Benediktinerabtei Niederaltaich, bietet in diesem Taschenbuch eine kurze Zusammenfassung dessen, was er schon in seinem zweibändigen Werk „Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit“ dargelegt hat. Er hat einen großen Teil der Kirchengeschichte Rußlands nach 1917, die er hier beschreibt, nämlich die Zeit bis zum zweiten Weltkrieg, in Sowjetrußland selbst beobachten und miterleben können. Er stellt mit genauester Sachkenntnis und großer Objektivität die einzelnen Phasen dieser Geschichte dar: die Wiederherstellung des Patriarchats 1917 und die erste Verfolgung unter dem Patriarchen Tichon, den vergeblichen Versuch des Patriarchatsverwesers Sergij, durch größtes Entgegenkommen gegenüber den Sowejts (1927) die Verfolgung einzudämmen, die Periode der Koexistenz zwischen Staat und Kirche vom zweiten Weltkrieg bis 1959, in der die Kirche wieder aufleben konnte, und die neue Verfolgung seit 1959.

Der Verf. zeigt für die unerhört schwierige

Situation der russischen Hierarchen vollstes Verständnis, erkennt deren tief religiöse Gesinnung und Treue zur Kirche rückhaltlos an, stellt aber doch die Frage, ob der Preis, den sie für die Erhaltung der Kirche zahlten, „noch entrichtet werden durfte, ob die Patriarchatsleitung sich dabei nicht am Wesen der Kirche selbst, die ja ‚Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit‘ sein sollte, versündigte“ (131). Man mußte die Märtyrer und die Bekenner des orthodoxen Glaubens verleumden und über die tatsächliche Lage der russischen Kirche öffentlich offenkundige Unwahrheiten verbreiten (130). Auch heute noch ist die Lage der russischen Kirche äußerst schwierig, weil sie, um die Kontakte mit der freien Welt aufrecht erhalten zu können, die Tatsache der Verfolgung ableugnen muß (181).

Der Verf. ist der Auffassung, daß die Patriarchatsleitung auch heute noch von der Regierung völlig abhängig ist und daß sie an Vertrauen bei der Geistlichkeit und beim Volk verliert (184). Wichtig ist seine Feststellung: „Das unveränderliche Ziel der kommunistischen Partei war und blieb die Ausrottung jeder Religion“ (32). Es ist gut, diese Dinge auch in der gegenwärtigen Situation zu bedenken.

W. de Vries SJ

## ZU DIESEM HEFT

HARRY HOEFNAGELS ist Professor für Soziologie an der Katholischen Theologischen Hochschule Amsterdam und Dozent am Institut d'Etudes Sociales des Institut Catholique in Paris. Er veröffentlichte in deutscher Sprache „Kirche in veränderter Welt“ (Essen 1964) und „Soziologie des Sozialen“ (Essen 1966).

MAX WEHRLI ist o. Professor für Deutsche Literatur an der Universität Zürich.

ULRICH KOCH leitet die Grundsatz-Abteilung der Aktion Misereor.

KARL OSNER arbeitet im Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit als Referent für die Zusammenarbeit mit den Kirchen und für gesellschaftspolitische Bildung.

Wir machen unsere Leser darauf aufmerksam, daß die Referate der ersten wissenschaftlichen Tagung des Katholisch-Sozialen Instituts der Erzdiözese Köln vom 5. bis 8. Oktober 1967 unter dem Titel „Wirtschaftspolitischer Zielkonflikt und katholische Soziallehre“ im Verlag Bachem (Köln) erschienen sind (251 S., kart. 17,80). In dieser Zeitschrift hat Walter Kerber über diese Tagung ausführlich berichtet (181 [1968] 59–61).

Albrecht Langner

## Ökumenische Bewegung und Katholizismus nach der Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968

Die Konferenz in Uppsala (4.–19. Juli 1968) war die umfassendste der bisherigen Vollversammlungen. Neben den reformatorischen Kirchen gehört heute auch die Orthodoxie nahezu vollständig dem Ökumenischen Rat an. Darüber hinaus praktiziert die katholische Kirche nach einer jahrzehntelangen Reserve institutionalisierte Formen der Kooperation, wenn auch ohne Vollmitgliedschaft.

Die Vollversammlung diente der *Orientierung christlicher Existenz in der Welt von heute*. Probleme des *Gesellschaftswandels* im Sinn der Weltbezogenheit christlicher Daseinsverwirklichung bildeten den Rahmen auch der theologischen Arbeit<sup>1</sup>. Die wachsende Bedeutung der gesellschaftlichen Fragen in der Arbeit des Ökumenischen Rats wurde bereits durch die vielbeachtete Genfer Studienkonferenz für Kirche und Gesellschaft (1966) sichtbar. Mit dieser Expertenkonferenz, die der Vorbereitung entsprechender Verhandlungen in Uppsala diente, ist ein neues Verfahren solcher Vorbereitungsarbeit mit Erfolg eingeführt worden<sup>2</sup>.

### Die allgemeine Bereitschaft zur Kooperation mit der katholischen Kirche

Die katholische Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung stellte einen der zentralen Punkte in Uppsala dar. In den Jahren nach der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi (1961) ist der Ruf nach katholischer Beteiligung immer hörbarer geworden. In diesem Zeitraum vollzog sich in Fragen einer der Kooperation günstigen Atmosphäre sowie

<sup>1</sup> Die Sektionen der Konferenz gliederten sich folgendermaßen: Sektion I: Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche; Sektion II: Erneuerung in der Mission; Sektion III: Wirtschaftliche und soziale Weltentwicklung; Sektion IV: Auf dem Wege zu Gerechtigkeit und Frieden in internationalen Angelegenheiten; Sektion V: Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter; Sektion VI: Auf der Suche nach neuen Lebensstilen. – Jede Sektion hat einen Bericht erstellt, der vom Plenum gebilligt und den Kirchen als Arbeitsunterlage für die nächsten Jahre empfohlen worden ist.

<sup>2</sup> Hierzu als deutschsprachige Dokumentationen: Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft. Hrsg. Ökumenischer Rat der Kirchen (Stuttgart, Berlin 1966) (dieser Band enthält die Genfer Konferenz vorbereitende Studienmaterialien). – Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft. Hrsg. Ökumenischer Rat der Kirchen. Deutsche Ausgabe von Hanfried Krüger (Stuttgart, Berlin 1967). – Siehe dazu auch: E. Duff, Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, in dieser Zschr. 178 (1966) 290–300.

in ersten praktizierten Formen der Zusammenarbeit eine Entwicklung, die raschere Fortschritte gemacht hat, als man allgemein erwarten konnte.

In einem Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen I an die Vollversammlung in Uppsala heißt es hierzu: „Seit der Dritten Vollversammlung<sup>3</sup> hat sich die ökumenische Bewegung erweitert und umfaßt nun auch die römisch-katholische Kirche. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil legte die römisch-katholische Kirche in neuer Weise ihr Verständnis von anderen Kirchen und ihre Haltung zu ihnen dar. Durch die Annahme von Texten wie dem Dekret über den Ökumenismus, der Erklärung zur Religionsfreiheit, dem Dekret über die missionarische Aufgabe der Kirche, der Konstitution über die Kirche in der Welt und die Konstitution über die göttliche Offenbarung legte sie die Grundlagen für Dialog und Kooperation. Dieser Wandel war von tiefgehender Wirkung auf die ökumenische Bewegung. Zum ersten Mal in der Geschichte der ökumenischen Bewegung nehmen alle wichtigen Traditionen der Christenheit mehr oder weniger an dem Dialog und der Zusammenarbeit teil, und zum ersten Mal werden alle Wurzeln und Aspekte der Probleme, die die Kirchen trennen, sichtbar. Da die römisch-katholische Kirche mit fast allen Kirchen im Dialog steht, ist ihr aktives Eintreten in die ökumenische Bewegung von besonders großer Bedeutung für ihre Gemeinschaft und ihr gemeinsames Zeugnis.“<sup>4</sup>

So besitzt keine der bisherigen Weltkirchenkonferenzen für das Verhältnis zwischen dem Ökumenischen Rat und der katholischen Kirche eine solche Bedeutung wie die Vollversammlung in Uppsala. Die Bereitschaft zur Zusammenarbeit schon dem allgemeinen „Klima“ nach war in Profilierung und Breite für die katholische Seite eines der bemerkenswertesten Kennzeichen der Konferenz. An ihr nahmen vierzehn offizielle katholische Beobachter teil. Sie konnten als „delegierte Beobachter“ in den Sitzungen nach Aufforderung durch den jeweiligen Vorsitzenden das Wort ergreifen, wenn auch naturgemäß nicht abstimmen. Das am stärksten beachtete Ereignis im Hinblick auf die Beziehungen zur katholischen Kirche war die unter Zustimmung von Rom in Uppsala vollzogene Aufnahme von neun katholischen Theologen in die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) als *Vollmitglieder* (darunter der Tübinger Dogmatiker Joseph Ratzinger). Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung gehört in die Reihe der frühesten ökumenischen Aktivitäten. Ihr Ursprung geht auf die Weltmissionskonferenz in Edinburgh (1910) zurück. Die Zielsetzung liegt in der Förderung kirchlicher Einigungsbestrebungen. Seit 1948 ist die Bewegung dem Ökumenischen Rat der Kirchen als Kommission angeschlossen. Die Vollmitgliedschaft katholischer Persönlichkeiten ist dadurch möglich, daß die Kommission im Ökumenischen Rat einen quasi-autonomen Status besitzt und ihre Verfassung die Aufnahme von Persönlichkeiten aus Kirchen, die nicht Mitglieder des Ökumenischen Rates sind, vorsieht.

<sup>3</sup> Neu-Delhi, 1961.

<sup>4</sup> Dritter Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen I an die Vierte Vollversammlung Uppsala 1968. Plenum-Geschäftlich, Dokument Nr. 39, S. 1.

## Bereits institutionalisierte Formen der praktischen Zusammenarbeit

Es bestehen zwei Arbeitsgemeinschaften, die speziell der Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche dienen: 1. die „Gemeinsame Arbeitsgruppe der Römisch-Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen“ (Joint Working Group), 2. der „Sondierungsausschuß für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden“ (Exploratory Committee on Society, Development and Peace, abgek.: SODEPAX).

Die „Gemeinsame Arbeitsgruppe“ wurde vom Ökumenischen Rat und den zuständigen Stellen der katholischen Kirche 1965 ins Leben gerufen. Im „Ersten offiziellen Bericht 1966“ heißt es: „Die Gemeinsame Arbeitsgruppe wurde nicht gebildet, um Verhandlungen zu führen. Ihr Arbeitsauftrag ist begrenzt: Sie soll Möglichkeiten für den Dialog und die Zusammenarbeit erkunden. Auch hat sie keinerlei Entscheidungsbefugnis. Ihre Aufgabe besteht darin, gemeinsam bestimmte Probleme zu untersuchen, um dann jeweils zuständigen Stellen beider Seiten Bericht zu erstatten. Ihre Arbeit ist geistlicher und seelsorgerischer Natur.“<sup>5</sup>

Die Arbeitsgruppe befaßt sich mit dem beiderseitigen Verständnis des Ökumenismus, wie es die Dokumente der Weltkirchenkonferenzen und des Zweiten Vatikanischen Konzils formulieren. Sie richtet ihre Aufmerksamkeit u. a. auf: gemeinsame Gottesdienste und gemeinsame Gebetstexte; gemeinsame Bibelübersetzungen; Mission; Proselytismus; Kontakte in der karitativen und sozialen Tätigkeit, Nothilfe und Entwicklungshilfe; Lehre und Praxis der Taufe; die Laien in der Kirche. Aus dem „Zweiten offiziellen Bericht 1967“ ist das Bekenntnis zum „Dienst an der einen und einzigen ökumenischen Bewegung“<sup>6</sup> hervorzuheben. Dies bedeutet den Verzicht auf gesonderte Aktivitäten der Kirchen, die zu rivalisierender Gruppenbildung führen könnten. In Uppsala wurde dieser Feststellung besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

In ihrem „Ersten offiziellen Bericht 1966“ machte die Arbeitsgruppe den Vorschlag, eine gemeinsame theologische Kommission des Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen und der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zu gründen<sup>7</sup>. Sie tagte erstmals vom 19.–24. Mai 1967. Ihr wurde der Auftrag erteilt, eine Studie über „Katholizität und Apostolizität“ zu erarbeiten. Sie ist, wie auf der Vollversammlung in Uppsala mitgeteilt wurde, erst zu einem vorläufigen Abschluß gelangt.

Ein dritter offizieller Bericht ist noch nicht vorgelegt worden. Seit dem zweiten Bericht ist die Arbeitsgruppe vom 3.–6. Dezember 1967 in Assisi und vom 16.–20. Mai 1968 in Arnoldshain b. Frankfurt zusammengekommen. In einem Zwischenbericht an den Exekutiv- und an den Zentralauschuß des Ökumenischen Rats, der der Vollversammlung in Uppsala vorgelegt worden ist, wird hervorgehoben, daß für die gemeinsame Arbeit am Fragenkreis der Laien in der Kirche der Laienkongreß in Rom (Oktober

<sup>5</sup> Arbeitsbuch für die Ausschüsse der Vollversammlung. Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen. Hrsg. Ökumenischer Rat der Kirchen (Genf 1968) 189.

<sup>6</sup> Ebd. 204.

<sup>7</sup> Ebd. 193.

1967), an dem nichtkatholische Berater maßgeblich mitgewirkt haben, ein zentrales Ereignis war: „Die Bedeutung dieses Ereignisses für die zukünftige Zusammenarbeit kann kaum überschätzt werden.“<sup>8</sup> Es wird ein gemeinsamer Weltkongreß geplant, der 1970 oder 1971 stattfinden soll. Eine vorbereitende Zusammenkunft wird in der Zeit vom 7.–9. Oktober 1968 durchgeführt werden.

Im schon zitierten Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen I an die Vollversammlung, den sie ohne Diskussion angenommen hat, wird die bisherige Arbeit der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe“ noch einmal recht positiv beurteilt und zu ihrer Gründung festgestellt: „Die Vollversammlung begrüßt diese Entscheidung. Sie stellt fest, daß die früheren Zweifel hinsichtlich gegenseitigen Verstehens und baldiger Zusammenarbeit sich als unbegründet erwiesen haben. Aus diesem Grunde glaubt die Vollversammlung zuversichtlich, daß die gemeinsame Arbeitsgruppe zum Wachstum und zur tieferen Gemeinschaft in der ökumenischen Bewegung beitragen wird. Die Vollversammlung ermutigt die gemeinsame Arbeitsgruppe, weiterhin der Frage der Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im Ökumenischen Rat der Kirchen Aufmerksamkeit zu schenken.“<sup>9</sup>

Die Anregung zur Gründung des „Sondierungsausschusses für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden“ ist die Folge zweier interkonfessioneller Konsultationen<sup>10</sup>, die vor der (die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala vorbereitenden) Genfer Konferenz über Kirche und Gesellschaft (1966) in den Jahren 1965 und 1966 stattgefunden haben. An dieser Konferenz haben auch katholische Beobachter teilgenommen.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat vor allem in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute gleiche gesellschaftliche Probleme mit grundsätzlich gleichem Ergebnis behandelt wie die Genfer Konferenz. Durch diese Parallelität ermutigt, die durch die Enzyklika *Populorum progressio* (1967) zusätzliche Bestätigung fand, wurde mit der katholischen Kirche der Sondierungsausschuß gegründet. Katholischer Partner war hierbei die Päpstliche Kommission *Justitia et Pax*, die im Januar 1967 ins Leben gerufen worden war. Vorsitzende des Sondierungsausschusses wurden Max Kohnstamm für den Ökumenischen Rat, für die katholische Seite Msgr. Joseph Gremillion, Sekretär der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax*. Der Ausschuß erhielt im Januar 1968 in der Genfer Zentrale des Ökumenischen Rats ein eigenes Sekretariat, dessen Geschäftsführung einem Katholiken, P. George Dunne SJ, übertragen wurde. Die Vollversammlung in Uppsala billigte den Antrag, das Sekretariat für die Zeit von drei Jahren *ad experimentum* fortzuführen und um zwei beigeordnete Sekretäre aus protestantischen und orthodoxen Kirchen sowie um einen Mitarbeiterstab zu er-

<sup>8</sup> Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Bericht an den Exekutiv- und an den Zentralausschuß. Vierte Vollversammlung Uppsala, Plenum-Geschäftlich, Dokument Nr. 5, S. 2.

<sup>9</sup> Dritter Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen I, a.a.O. 1.

<sup>10</sup> Hierzu Berichte und Referate unter dem Titel „Theologie und Sozialethik“ in: Ökumenische Diskussion, Bd. II, 1966, 86 ff.

weitem, der zur Bewältigung der inzwischen näher präzisierten Aufgaben notwendig geworden ist.

Auf der ersten Zusammenkunft des Ausschusses, die vom 18. – 20. Juni 1967 in Genf stattfand und der endgültigen Bestätigung durch den Ökumenischen Rat und durch die katholische Kirche vorausging, einigte man sich auf folgende Projekte gemeinsamer Studien<sup>11</sup>:

1. Das theologische Verständnis von Gerechtigkeit und Liebe in der Gesellschaft.
2. Entwicklungsstrategie in weltweiter Sicht.
3. Die Menschenwürde in der nationalen und internationalen Gemeinschaft, Förderung des Friedens durch neue Strukturen internationaler Beziehungen.

Die Vollversammlung in Uppsala hat diese Vorhaben gebilligt. Eine zweite Tagung des Ausschusses fand vom 21. – 23. Mai 1968 in Rom statt, um die bisherige Arbeit und Aspekte der zukünftigen Planung zu überprüfen. Im Bericht Max Kohnstamms an den Generalsekretär des Ökumenischen Rats wird festgestellt, daß die Arbeit des Ausschusses „rascher fortgeschritten ist, als jedermann erwartet hatte“<sup>12</sup>. Sie ist vor allem durch die Konferenzen in Sagorsk bei Moskau (17. – 23. März 1968) und Beirut (21. – 27. April 1968) geprägt worden.

Die Konferenz in Sagorsk wurde vom Referat für Kirche und Gesellschaft sowie vom Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung einberufen. Sie war damit eine Veranstaltung des Ökumenischen Rats der Kirchen. Sie diente der theologischen Bewertung des Berichts der vom Ökumenischen Rat durchgeführten Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft (1966) und einer eingehenden Analyse der Bedeutung des „Humanum“ als Kriterium der ökumenischen Sozialethik<sup>13</sup>. An ihr nahm eine Gruppe von Beobachter-Beratern der katholischen Kirche teil, die von der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* nominiert worden war. Man verfolgte dabei die Absicht, den ersten der drei oben genannten Studienpläne des Sondierungsausschusses nicht auf einer eigenen Konferenz, sondern im Rahmen eines bereits in Angriff genommenen Vorhabens des Ökumenischen Rats zu behandeln.

Im Hinblick auf die zwei weiteren Studienpläne wurde zunächst dem Problemkreis der Entwicklungsstrategie der Vorzug gegeben und die Konferenz von Beirut einberufen. Ihre Träger waren der Ökumenische Rat der Kirchen sowie die Päpstliche Kommission *Justitia et Pax*. Sie war die erste internationale Konferenz in großem Rahmen, die gemeinsam von beiden Seiten durchgeführt worden ist. Die Vorbereitungsarbeiten lagen in den Händen des Sekretärs des Sondierungsausschusses, P. George Dunne. Der Bericht der Beirut-Konferenz wurde von der Vollversammlung in Uppsala gebilligt

<sup>11</sup> Vgl. Max Kohnstamm, Bericht an den Generalsekretär des Ökumenischen Rates über den Ausschluß des Ökumenischen Rates der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden. In: Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen, a.a.O., Anhang, S. 3.

<sup>12</sup> Max Kohnstamm, a.a.O. 1.

<sup>13</sup> Theologische Fragen im Bereich von „Kirche und Gesellschaft“. Erklärung der Konsultation in Sagorsk. In: Ökumenische Diskussion, Bd. IV, 1968, 75.

und seine Veröffentlichung beschlossen. Max Kohnstamm schreibt in seinem Bericht an den Generalsekretär des Ökumenischen Rats über diese Konferenz: „Es war zweifellos die bisher kompetenteste Gruppe, die von den Kirchen einberufen wurde. Vor allem bewies sie, daß der Ökumenische Rat und die römisch-katholische Kirche zu großem gegenseitigen Vorteil zusammenarbeiten können.“<sup>14</sup>

Zur Verarbeitung der Beiruter Ergebnisse im Hinblick auf die Entwicklungsfrage billigte die Vollversammlung in Uppsala, wie vom Sondierungsausschuß vorgeschlagen: ein Bildungsprogramm, das von kirchlichen und weltlichen Medien durchgeführt wird; die Bildung von Forschungsteams für spezifische Entwicklungsfragen, die weiterer technischer Klärung bedürfen; die Durchführung nationaler und regionaler Konsultationen und Projekte zur Förderung eigener Initiativen der betroffenen Gebiete in Entwicklungsfragen; ein Publikationsprogramm zur Unterstützung der genannten Vorhaben<sup>15</sup>.

Nach dem Bericht Max Kohnstamms über die Arbeit des Sondierungsausschusses plant derselbe für das Studium des Friedensproblems eine Konferenz, die im Januar 1969 in kleinerem Kreis stattfinden und im Lauf des Jahres 1970 zu einer größeren Tagung von Experten nach dem Vorbild der Beiruter Konferenz führen soll<sup>16</sup>. Kohnstamm schließt seinen Bericht mit den Sätzen: „Die Mitglieder des Ausschusses sind nach diesem Probejahr für das gemeinsame ökumenische Programm zum Studium wirtschaftlicher und sozialer Fragen überzeugt, daß es von dem Begonnenen kein Zurück mehr gibt. Wir müssen unseren weiteren Weg erst finden, aber die Notwendigkeit und die Möglichkeiten dieses gemeinsamen Unternehmens wie auch das Interesse daran sind so zwingend, daß wir fest von seiner Bedeutung für die ökumenische Bewegung überzeugt sind.“<sup>17</sup>

#### Die Frage einer Vollmitgliedschaft der katholischen Kirche im Ökumenischen Rat

Entscheidende Aspekte katholischerseits hat der Vortrag von P. Roberto Tucci SJ aufgezeigt. Tucci, der in Abstimmung mit dem Vatikan, wenn auch dem Status nach nur in eigenem Namen sprach, ergriff als erster Katholik vor einer Vollversammlung das Wort. Seine präzisen, abgewogenen, aber deutlich engagierten Ausführungen wurden vom Plenum mit starkem Beifall aufgenommen.

Tucci führte aus, ihr ekklesiologischer Standpunkt hindere die katholische Kirche nicht, am ökumenischen Dialog und an den Einheitsbestrebungen *par cum pari* teilzunehmen. Denn die ekklesiologische Erneuerung durch das Konzil liege in dem Versuch, „die Kirche eher unter den verschiedenen, verborgenen Aspekten ihres Mysteriums zu betrachten denn unter dem Gesichtspunkt der von einem Oberhaupt geführten sicht-

<sup>14</sup> Max Kohnstamm, a.a.O. 4.

<sup>15</sup> Dritter Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen I, a.a.O. 4.

<sup>16</sup> Max Kohnstamm, a.a.O. 6.

<sup>17</sup> Max Kohnstamm, a.a.O. 7.

baren Gesellschaft. Daraus folgt, daß man heute bereitwilliger einräumt, daß man verschieden stark am Geheimnis der Kirche Christi partizipieren kann; daß die von der römischen Kirche getrennten Kirchen und Gemeinschaften einen echten kirchlichen Status haben, wahre kirchliche Werte besitzen und in der Heilsordnung wirksam sind; daß sich je nach der Verfaßtheit der Kirchen zwischen ihnen und der römischen Kirche eine immer vollkommenerere Gemeinschaft abzeichnet.“<sup>18</sup> Wenn auch nicht vorausgesehen werden kann, welche Gestalt die sichtbare Einheit der Kirchen einmal haben wird, da es dafür kein feststehendes Konzept gibt, so ist doch daran festzuhalten, daß diese Einheit „die Autonomie der Schwesterkirchen achten mußte“<sup>19</sup>. In einem Gespräch erläuterte der Redner, daß damit eine „relative“ Autonomie gemeint sei.

Tucci sieht auf längere Sicht keine Hindernisse für eine Vollmitgliedschaft der katholischen Kirche im Ökumenischen Rat. Schwierigkeiten ergeben sich im Hinblick auf die Modalitäten eines Beitritts, der nach der gegenwärtigen Struktur des Ökumenischen Rats zu einem katholischen Übergewicht führen würde. In der heutigen Situation ist der „Ausbau der gegenseitigen Beziehungen auf der Ebene der regionalen und nationalen Räte und darüber hinaus eine stärkere Mitwirkung – bis hin zur vollständigen Integration – der katholischen Kirche an der Arbeit von Sonderorganen des Ökumenischen Rats, wie Glauben und Kirchenverfassung, Kirche und Gesellschaft“ usw. ins Auge zu fassen<sup>20</sup>. Tucci wies nachdrücklich auf die „negative Wirkung“ hin, die eine allzu lange Nichtmitgliedschaft der katholischen Kirche im Ökumenischen Rat auf die Dauer haben würde. Es könnte eine „gefährliche Spannung zwischen Nichtkatholiken und katholischem Ökumenismus erzeugt werden“<sup>21</sup>.

Die „Gemeinsame Arbeitsgruppe der Römisch-Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen“ hat in ihrem „Zweiten offiziellen Bericht 1967“ festgestellt, „daß zum gegenwärtigen Zeitpunkt die gemeinsame Sache der christlichen Einheit nicht gefördert würde, wenn die römisch-katholische Kirche dem Ökumenischen Rat der Kirchen beitreten würde“<sup>22</sup>. Um so beachtlicher ist eine Erklärung des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen I in einem Bericht an die Vollversammlung, in der es heißt: „Mitgliedschaft hängt von der Initiative einzelner Kirchen ab, die willens sind, die Basis zu akzeptieren. Der Ökumenische Rat der Kirchen bekräftigt sein eifriges Verlangen, seine Mitgliedschaft auszuweiten und alle die christlichen Kirchen, die gegenwärtig außerhalb seiner Gemeinschaft stehen, einzuschließen.“<sup>23</sup> Man hat in diesen von der Vollversammlung bestätigten Sätzen eine ungewöhnliche Geste der Einladung gerade an die katholische Kirche gesehen. Bisher galt, wie noch wenige Tage zuvor der Generalsekretär des Ökumenischen Rats, Eugene Carson Blake, in Uppsala im Hinblick auf den Beitritt der katholischen Kirche erklärte, daß bereits Wesen und

<sup>18</sup> Roberto Tucci, Die Ökumenische Bewegung, der Ökumenische Rat der Kirchen und die römisch-katholische Kirche. Ökumenischer Rat der Kirchen, Vierte Vollversammlung Uppsala – Reden Nr. 7, S. 4.

<sup>19</sup> Ebd. 5.

<sup>20</sup> Ebd. 8.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Arbeitsbuch für die Ausschüsse der Vollversammlung, S. 205.

<sup>23</sup> Dritter Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen I, a.a.O. 1 f.

Existenz des Ökumenischen Rats eine Einladung zum Beitritt an alle christlichen Gemeinschaften bedeute. Es sei nicht üblich, daß der Ökumenische Rat ausdrücklich dazu einlade, die Aufnahme zu beantragen<sup>24</sup>.

Wie viele andere, so formulierte der Erzbischof von Canterbury, Michael Ramsey, seinen Standpunkt in Uppsala folgendermaßen: Sollte die katholische Kirche dem Ökumenischen Rat beitreten, so werde sie in ihm voraussichtlich nicht durch Rom, sondern durch die nationalen Hierarchien und Bischofskonferenzen vertreten sein<sup>25</sup>. Auch etwa P. Gerhard Voss OSB (Abtei Niederaltaich) hat im Hinblick auf die Perspektiven der Mitarbeit, die die Konferenz in Uppsala der katholischen Kirche eröffnet hat, zu bedenken gegeben, ob dieselbe sich nicht dazu verstehen könnte, „durch nationale oder kontinentale oder wie immer gefaßte Teilkirchen mit relativer Autonomie im Ökumenischen Rat vertreten zu sein“. Der Ökumenische Rat hätte dann seinerseits die Aufgabe, den Begriff der für die Mitgliedschaft vorausgesetzten „Autonomie“ neu zu fixieren. „Wie immer diese Frage gelöst werden wird –, wenn Rom nicht als abendländisches Patriarchat auftreten will, sondern der geschichtlichen Entwicklung und dem Grundsatz *par cum pari* entsprechend als Konfession, dann wird seine Delegation im Ökumenischen Rat nicht in ihrer Gesamtheit eine Vertretung Roms sein dürfen, sondern die Vielfalt der katholischen Kirche repräsentieren müssen.“<sup>26</sup>

#### Prioritäten in Fragen der Kooperation mit dem Ökumenischen Rat

Das allgemeine Feld der Kooperation teilt sich in Gebiete mit mehr theologischem und in solche mit mehr sozialem, gesellschaftlichem Schwerpunkt. Schon die bisherige Geschichte der Ökumenischen Bewegung zeigt, daß eine Einigung in theologischen Fragen ungleich schwieriger zu erreichen ist als eine Gemeinsamkeit in sozialem und praktischen gesellschaftlichen Fragen. Seit der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi (1961) haben sich die Kontroversen angesichts neuer theologischer Strömungen zusätzlich verschärft. Man denke etwa an die innerevangelische Auseinandersetzung in der Bundesrepublik.

Im Bericht des Zentralaussschusses des Ökumenischen Rats an die Vollversammlung in Uppsala heißt es hierzu, ein Kennzeichen der Gegenwart „ist die zunehmende Komplizierung und sogar Verwirrung der theologischen Situation. Neue theologische Richtungen haben die Ergebnisse der theologischen Arbeit früherer Generationen in Frage gestellt. Es sieht so aus, als hätten wir außer dem Problem der interkonfessionellen Verständigung nun auch noch das Problem der Verständigung zwischen theologischen Richtungen innerhalb der größeren Konfessionen. Das heißt auch, daß der sich ent-

<sup>24</sup> Ökumenischer Rat der Kirchen, Vierte Vollversammlung Uppsala. Release Nr. UP-15, S. 2.

<sup>25</sup> Ökumenischer Rat der Kirchen, Vierte Vollversammlung Uppsala. Release Nr. UP-43, S. 2.

<sup>26</sup> Gerhard Voss, Kaum Fortschritte in der Frage einer Mitgliedschaft der katholischen Kirche im Ökumenischen Rat. In: KNA, Konzil – Kirche – Welt, Nr. 31, v. 17. Juli 1968, S. 6.

wickelnde ökumenische Konsensus in einigen wichtigen Punkten des Glaubens und der Kirchenverfassung oder auch des praktischen Christentums weniger gefestigt ist, als man angenommen hatte. Vielleicht ist das unvermeidlich, weil jede Generation ihre eigenen grundlegenden Antworten auf die ökumenischen Probleme entwickeln muß. Aber es bedeutet eine Verlangsamung des Prozesses, der zu einem tieferen Konsensus führt.“<sup>27</sup>

Einen Einblick in die Beurteilung katholischer Positionen in Fragen des Glaubens und der Ekklesiologie, soweit sie das ökumenische Gespräch betreffen, geben Stellungnahmen, die von führenden Persönlichkeiten des Ökumenischen Rats der Kirchen in Uppsala zum sogenannten päpstlichen „Credo“ vom 30. Juni 1968 abgegeben worden sind. Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates, Eugene Carson Blake, erklärte:

„Man hat mich gefragt, ob ich die Erklärung des Papstes über die eine Herde und den einen Hirten als eine Aufforderung an alle Christen auslege, in die römisch-katholische Kirche zurückzukehren. Dies ist nicht ausdrücklich gesagt, aber es ist implizit in der normalen römisch-katholischen Ekklesiologie enthalten, die nie ihre Position aufgegeben hat, daß sie die Kirche Jesu Christi sei. Dies wurde durch eine Anzahl von Dokumenten des Vatikanischen Konzils modifiziert, aber die dogmatische Position hat sich nicht geändert. Dies ist eine *konservative* Aussage über den römisch-katholischen Glauben. Ich sehe darin nichts anderes als eine Wiederholung einer bekannten Position der römisch-katholischen Kirche.

Man hat mich auch gefragt, warum der Papst diese Erklärung jetzt abgegeben hat. Es gibt dafür zwei mögliche Gründe: 1. Möglicherweise möchte er einen romantischen Ökumenismus entmutigen, demzufolge die Einheit der Kirche nichts anderes erfordert als eine freundlichere und tolerantere Haltung, als wir sie bisher hatten. 2. Sie richtet sich nicht so sehr gegen den Ökumenismus als an jene Progressisten in der römisch-katholischen Kirche, die gerne weiter gehen möchten als die Vatikanische Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, die sich nach seiner Ansicht moderne säkulare Voraussetzungen zu eigen gemacht haben und daher die traditionelle Lehre der Kirche zu radikal modifizieren.“<sup>28</sup>

Lukas Vischer, Direktor des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung, stellte fest:

„Das ‚Credo‘ ist ein Kommentar zu dem Nizänischen Glaubensbekenntnis. Dieses Glaubensbekenntnis teilt die überwiegende Mehrheit der Kirchen, und es ist natürlich, daß viele der Sätze in der Botschaft auch für andere Christen akzeptabel sind. Es ist jedoch unglücklich, daß Überzeugungen, zu denen sich ausschließlich die römisch-katholische Kirche bekennt, auf derselben Ebene behandelt werden wie die Glaubensüberzeugungen, die alle Christen teilen. Nach der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kollegialität ist es überraschend, daß der Papst eine Botschaft von solcher Bedeutung ohne Assistenz des Bischofskollegiums veröffentlicht. Der Papst erkennt außerhalb des Organismus der Kirche Christi Elemente der Wahrheit und der Heiligung an, die zu ihr gehören, und er gibt seiner Hoffnung Ausdruck, daß die Christen, die noch nicht in voller Kommuniongemeinschaft mit der einen Kirche ste-

<sup>27</sup> Von Neu-Delhi nach Uppsala 1961–1968. Bericht des Zentralaussschusses an die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Genf 1968) 9.

<sup>28</sup> Ökumenischer Rat der Kirchen, Vierte Vollversammlung Uppsala. Release Nr. UP-11.

hen, eines Tages in der einen Herde unter dem einen Hirten wiedervereinigt sein mögen. Die Hoffnung einer Vereinigung unter dem einen Hirten Jesus Christus wird gewiß von allen Christen geteilt, und dies ist der Grund, warum wir uns zum Gespräch und zur Zusammenarbeit zusammenfinden. Die Überzeugung hinter der Erklärung des Papstes muß offensichtlich von den nicht-römisch-katholischen Christen respektiert werden; es muß jedoch gesagt werden, daß sie von ihnen nicht geteilt werden kann. Der Kommentar ist mit der Absicht formuliert worden, den geistlichen Gegebenheiten unserer Zeit gerecht zu werden. Viele werden in Frage stellen, ob es dem Papst ganz gelungen ist, diese Absicht zu erfüllen.“<sup>29</sup>

Auch der Erzbischof von Canterbury, Michael Ramsey, gab seinem Bedauern darüber Ausdruck, daß Paul VI. aus den Feststellungen des Konzils zur Kollegialität der Bischöfe nicht die erwarteten Konsequenzen gezogen habe und, obwohl das Konzil eine „Hierarchie der Dogmen“ aufstelle, das Nizänische Glaubensbekenntnis und etwa das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit auf einer Ebene sehe. Der Erzbischof führte ferner aus, daß durch die mehr konservative Erklärung des Papstes die Beziehungen zu den übrigen Kirchen nicht beeinflusst werden, da sich in der katholischen Kirche konservative und progressive Elemente die Waage halten und daher auch in Zukunft mit konservativen und progressiven Verlautbarungen gerechnet werden müsse<sup>30</sup>.

Auf dem sozialetischen und gesellschaftspolitischen Feld dagegen liegt auch nach dem Selbstverständnis der ökumenischen Bewegung selbst, wie sie der Ökumenische Rat repräsentiert, das vorerst fruchtbarste Feld der Kooperation unter den Mitgliedskirchen. So wird im offiziellen Bericht der vom Ökumenischen Rat durchgeführten und schon erwähnten Konsultation von Sagorsk über „Theologische Fragen im Bereich von ‚Kirche und Gesellschaft‘“ festgestellt, „die letztgültigen Gründe und Motive für die Sozialethik differenzieren keineswegs in demselben Maße wie die verschiedenen Ekklesiologien“. Und ferner: „Die ökumenische Bewegung ist reich an Beispielen dafür, daß in gesellschaftlichen Problemen leichter eine Übereinstimmung zu erzielen ist als in Lehrfragen.“<sup>31</sup> Paul Abrecht, Exekutivsekretär des Referats für Kirche und Gesellschaft des Ökumenischen Rats, stellt in seinem Bericht über die Genfer Konferenz des Jahres 1966 an die Vollversammlung fest, daß die bereits praktizierte und noch zu vertiefende Zusammenarbeit mit der katholischen Seite nicht einer bloßen Stimmung folge, vielmehr eine reale Basis habe, die „aus der Konvergenz des Sozialdenkens“ der Partner folgt. Abrecht bezeichnet die Entwicklung dieser bereits vollzogenen Zusammenarbeit in gesellschaftlichen Fragen als „geradezu phänomenal“<sup>32</sup>. Auch im Bericht der Sektion III der Vollversammlung in Uppsala wird angesichts der gesellschaftlichen Probleme auf Weltebene eindringlich die Notwendigkeit festgestellt, „auf

<sup>29</sup> Ökumenischer Rat der Kirchen, Vierte Vollversammlung Uppsala. Release Nr. UP-13, S. 1 f.

<sup>30</sup> Ökumenischer Rat der Kirchen, Vierte Vollversammlung Uppsala. Release Nr. UP-43, S. 1 f.

<sup>31</sup> Theologische Fragen im Bereich von „Kirche und Gesellschaft“. Erklärung der Konsultation in Sagorsk, a.a.O. 84.

<sup>32</sup> Paul Abrecht, Die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft des Jahres 1966 und die ihr folgenden Diskussionen in den Kirchen. Bericht an die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala/Schweden vom 4. – 20. Juli 1968. Sektion III, Dokument Nr. 3, S. 15 f.

allen Ebenen mit der römisch-katholischen Kirche . . . zusammenzuarbeiten“<sup>33</sup>. Schließlich fordert der „Bericht des Ausschusses für Kirche und Gesellschaft“ an die Vollversammlung die Durchführung der sozialetischen und gesellschaftspolitischen Studien „in enger Zusammenarbeit“ mit der römisch-katholischen Kirche. Sie soll im Rahmen des Ausschusses durch „Einbeziehung einer repräsentativen Gruppe“ von katholischen Mitarbeitern realisiert werden<sup>34</sup>.

Wenn also auch der Dialog in theologischen Fragen vor allem in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung weiterhin mit allem Nachdruck verfolgt werden wird, ja der Intention nach das Zentrum des ökumenischen Gesprächs bildet, so ist doch dem Zeithorizont nach, das heißt in der Frage, auf welchem Gebiet der Kooperation zwischen Ökumenischem Rat und katholischer Kirche eher fruchtbare Ergebnisse erzielt werden können und die Gemeinschaft eine möglichst enge zu werden verspricht, das Feld der Sozialethik und der praktischen gesellschaftlichen Aktion an erster Stelle zu nennen.

Abschließend sei darauf hingewiesen, daß die ökumenische Bewegung über die Bannmeile von Konferenzen auf höchster Ebene hinausgeführt werden muß. So hätten etwa nationale ökumenische Räte für die katholische Kirche, falls sie Vollmitglied des Ökumenischen Rats wird, um so mehr Bedeutung, als reformatorische Kirchen und Orthodoxie in nationalen Kirchen organisiert und als solche im Ökumenischen Rat vertreten sind. Mit anderen Worten, da die katholische Kirche eine Weltkirche ohne nationale Autonomien darstellt und damit in der Kooperation mit dem Ökumenischen Rat grundsätzlich durch den Vatikan repräsentiert wird, besteht die Gefahr eines Vakuums auf nationaler Ebene.

Über diese Problematik auf katholischer Seite hinaus wird von verschiedenen Seiten aus grundsätzlichen Erwägungen heraus der Vorschlag gemacht, den Ökumenischen Rat der Kirchen in eine Spitze von noch zu errichtenden nationalen Räten umzustrukturieren. Auch ohne eine solche Umstrukturierung würde die Errichtung ökumenischer Räte auf nationaler und regionaler Ebene einen fruchtbaren Weg bedeuten, die ökumenische Kooperation in den kirchlichen *Substrukturen* zu fördern. Entsprechende Ansätze sind bereits hier und da zu verzeichnen.

<sup>33</sup> Endgültiger Bericht von Sektion III „Wirtschaftliche und soziale Weltentwicklung“, S. 8.

<sup>34</sup> Bericht des Ausschusses für Kirche und Gesellschaft. Ökumenischer Rat der Kirchen, Vierte Vollversammlung Uppsala. Plenum-Geschäftlich, Dokument Nr. 62, S. 9.

*Günther Schiwy SJ*

## „Der eindimensionale Mensch“

Anmerkungen zu einer „revolutionären“ Gesellschaftstheorie

Die studentischen Demonstrationen in der Bundesrepublik scheinen abzuklingen oder sich auf die Hochschulreform zu beschränken; die gesamtgesellschaftlich orientierte revolutionärste Gruppierung unter den Studenten, der SDS, ist in einer ideologischen und organisatorischen Krise; die französische „Revolution“, die am weitesten ging und sogar zur zeitweiligen Solidarität zwischen Studenten, Arbeitern und Oppositionsparteien führte, war offenbar ein Mißerfolg, da sie das gaullistische Regime nur noch mehr etabliert hat.

Diese Beobachtungen könnten dazu verleiten zu meinen, die eingetretene Beruhigung, Unsicherheit und Niederlage wären ein Beweis dafür, daß die revolutionäre Theorie von der „Großen Weigerung“, wie sie Herbert Marcuse den international agierenden Studenten geliefert habe, nun durch die Praxis selbst widerlegt worden sei. Das aber ist ein Fehlurteil.

### Revolutionär oder Prophet?

Genaugenommen gibt Marcuse in seinen Schriften<sup>1</sup> keine „Theorie der Revolution“, sondern will eine „revolutionäre“ Haltung wecken. Diese muß erst provoziert werden, weil es nach Marcuse ein Spezifikum unseres gesamtgesellschaftlichen Systems ist, den Menschen so erfolgreich auf die Eindimensionalität des Produzenten- und Konsumentendaseins zurückzuentwickeln, daß der Mensch sich dessen in der Regel gar nicht bewußt wird, und wenn, dann in der Regel in der Weise, daß er diesen Trend noch als Fortschritt bejaht. Die Ausnahmen des „wahren Bewußtseins“ nun, die die Regel des „falschen“ bestätigen, nimmt Marcuse als revolutionäres Potential, dem es durch Aufklärung der Massen gelingen könnte, die Ausnahmen zur Regel zu machen: möglichst viele Menschen zur Haltung der „Großen Weigerung“ zu veranlassen, aus der dann, erst ermöglicht durch die kritische Distanz, auf Grund genauer Analyse der Einzelsituation vielleicht (Marcuse selbst schätzt die Möglichkeiten nicht sehr hoch ein) eine Theorie der Revolution entwickelt werden könnte. Marcuse gibt zwar dazu verzelte Hinweise (aber wohl mehr im Blick auf konkrete Situationen in den USA).

<sup>1</sup> Von den wichtigsten seien genannt: *Der eindimensionale Mensch* (Neuwied 1967); *Triebstruktur und Gesellschaft* (Frankfurt 1965); *Kultur und Gesellschaft I, II* (Frankfurt 1965); *Repressive Toleranz*, in: Wolff, Moor, Marcuse, *Kritik der reinen Toleranz* (Frankfurt 1968).

Sie zu generalisieren und seinen Beitrag zu den gegenwärtigen Revolutionsbestrebungen auf das hin zusammenzustreichen, wird keinem gerecht<sup>2</sup>: weder dem Werk Marcuses, weil es keine „Theorie der Revolution“, sondern eher eine (revolutionäre) „Theorie der gegenwärtigen Gesellschaft“ bietet, noch den „Revolutionären“, weil sie im Grunde doch mehr aus dem Ethos der Marcuseschen Schriften agieren denn gemäß seiner konkreten Anweisungen (Dutschke und seine Anhänger im In- und Ausland wollten ausdrücklich über Marcuse hinausgehen), noch schließlich der gesamtgesellschaftlichen Situation, in der wir uns befinden: Marcuse als mißglückten Revolutions-theoretiker abtun hieße, uns einer im Augenblick unersetzbaren Anleitung zur längst fälligen Selbstkritik berauben. Unersetzbar deshalb, weil es ihm gelingt, vieles, was von den Kritikern unterschiedlicher Richtungen im Lauf der letzten Jahrzehnte erarbeitet worden ist<sup>3</sup>, zusammenzusehen und auf eine wenn auch diskutabile Formel zu bringen. Unersetzbar auch deshalb, weil er mehr denn andere Gesellschaftskritiker bemüht ist und sich nicht geniert, Wahrheiten über den Menschen aus der philosophischen Tradition in seine Überlegungen mit einzubringen<sup>4</sup>.

Neben der philosophischen Tradition, der Marcuse verpflichtet ist und aus der außer Hegel und Marx auch Husserl, der Heidegger von „Sein und Zeit“<sup>5</sup> und vor allem Freud, philosophisch gedeutet, herausragen, hat man bei Marcuse auch von einer säkularisierten „prophetischen Tradition“ gesprochen, sie aber auch in Frage gestellt. Je nachdem, ob man im alttestamentlichen Propheten mehr den Erwecker einer revolutionären Haltung oder mehr den Wegweiser zu revolutionärer Aktion sieht, fällt die Antwort verschieden aus<sup>6</sup>. Wie dem auch sei: Nicht nur Marcuses vernichtende Analyse

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, Antworten auf Herbert Marcuse (Frankfurt 1968) 14: „Der Protest muß die Augen erst öffnen für das, was die Analyse fassen soll. Marcuses Untersuchungen hatten beide Funktionen zu übernehmen; auf die Arbeitsteilung zwischen dem Protest, der die Sinne schärft, und der Kritik, die begreifen macht, konnten sie sich nicht stützen. Das mag ein Grund sein, warum Marcuse denen, die ihm folgen, auch Anlaß zu Mißverständnissen gibt, nämlich dazu: die Artikulation einer Erfahrung mit der Analyse des Erfahrenen zu verwechseln – und die Attitüde der Weigerung mit bestimmter Negation.“

<sup>3</sup> Wenn gewisse Kritiker Marcuses (so Claus Offe, Technik und Eindimensionalität. Eine Version der Technokratiethese? in: J. Habermas a.a.O. 81) ihm „eine erstaunliche und beunruhigende Verwandtschaft zu konservativ-institutionalistischen Analysen von Autoren wie Hans Freyer, Helmut Schelsky und Arnold Gehlen“ vorwerfen, mag das zwar für die Ohren von Alt- und Neo-Marxisten unerträglich klingen, bei weniger voreingenommenen Betrachtern jedoch für Marcuse wie für die anderen Autoren sprechen: ein Konsensus, der sich über die „Lager“ hinweg einstellt, ist oft überzeugender als eine noch so sehr von sich selbst überzeugte Ideologie.

<sup>4</sup> J. Habermas a.a.O. 11: „Im Vergleich zu Horkheimer und Adorno, in deren Schatten Marcuse lange gestanden hat, fällt der stärkere Zusammenhang mit der Schulphilosophie auf.“

<sup>5</sup> Vgl. Alfred Schmidt, Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse, in: J. Habermas a.a.O. 17–49.

<sup>6</sup> Hans Ekehard Bahr, Hans-Jürgen Benedict, Herbert Marcuse und die prophetische Tradition, in: Weltfrieden und Revolution, hrsg. von H. E. Bahr (Reinbek 1968) 303: „Dies ist das ganz und gar Unprophetische an seiner Theorie, daß er ungeprüft auf ein konkretes Programm der nächsten Schritte verzichtet, daß er die Erkenntnis der möglichen Gerechtigkeit nicht partiell, als Eintreten für die Witwen und Waisen, sondern total realisiert haben will. Marcuse, obwohl als Philosoph des Glücks auf Diesseitigkeit verpflichtet, hat kein Vertrauen in die Erde, die über eine Unzahl von Vermittlungen hinweg schließlich doch noch allen die Partizipation an ihren Gütern gewähren kann.“

der gegenwärtigen gesamtgesellschaftlichen Trends, nicht nur seine Drohung des unweigerlichen Untergangs des „Menschen“, wenn es nicht zu einer radikalen Umkehr kommt, nicht nur seine an Isaias gemahnende Vision eines möglichen fast paradiesischen Zustands der Welt, sondern auch die Direktheit seiner Sprache<sup>7</sup>, die leitmotivähnliche Wiederholung der Grundthesen und schließlich die Betonung der ästhetischen Dimension geben diesem Werk einen an die jüdische Prophetie erinnernden Zug.

### Die eine Dimension

„Es gibt nur eine Dimension, und sie ist überall und tritt in allen Formen auf“, heißt es bei Marcuse in provokatorischer Verallgemeinerung, die unmittelbar in direkteste Beschreibung übergeht: „Der Produktionsapparat und die Güter und Dienstleistungen, die er hervorbringt, ‚verkaufen‘ das soziale System als Ganzes oder setzen es durch. Die Mittel des Massentransports und der Massenkommunikation, die Gebrauchsgüter Wohnung, Nahrung, Kleidung, die unwiderstehliche Leistung der Unterhaltungs- und Nachrichtenindustrie gehen mit verordneten Einstellungen und Gewohnheiten, mit geistigen und gefühlsmäßigen Reaktionen einher, die die Konsumenten mehr oder weniger angenehm an die Produzenten binden und vermittels dieser ans Ganze. Die Erzeugnisse durchdringen und manipulieren die Menschen; sie befördern ein falsches Bewußtsein, das gegen seine Falschheit immun ist. Und indem diese vorteilhaften Erzeugnisse mehr Individuen in mehr gesellschaftlichen Klassen zugänglich werden, hört die mit ihnen einhergehende Indoktrination auf, Reklame zu sein; sie wird ein Lebensstil, und zwar ein guter – viel besser als früher –, und als ein guter Lebensstil widersetzt er sich qualitativer Änderung. So entsteht ein Muster *eindimensionalen Denkens und Verhaltens*, worin Ideen, Bestrebungen und Ziele, die ihrem Inhalt nach das bestehende Universum von Sprache und Handeln transzendieren, entweder abgewehrt oder zu Begriffen dieses Universums herabgesetzt werden. Sie werden neubestimmt von der Rationalität des gegebenen Systems und seiner quantitativen Ausweitung.“<sup>8</sup>

Man tut der Wahrheit keinen guten Dienst, wenn man auf die Unwahrheit der Verallgemeinerung und Übertreibung in diesem repräsentativen Schlüsseltext verweist. Das bewiese lediglich, daß man die „literarische Gattung“, in der Marcuse schreibt, nicht verstanden hat (Teilhard de Chardin, um einen analogen Fall zu nennen, ist es ähnlich ergangen). „Skrupeln, die der indirekten wie der verschlungenen Rede aus Sorge, Subtiles sonst zu zerbrechen, den Vorzug geben“<sup>9</sup>, sind nicht jedermanns Sache. Wer wie Marcuse aufs Ganze geht, tut das auch in der Sprache, und das hat sein inneres Recht, solange es aufs Ganze der Wahrheit entspricht, auch wenn einem Detail dabei Unrecht geschieht: steckt doch das Ganze nur mehr oder weniger in jedem Detail.

<sup>7</sup> J. Habermas a.a.O. 12: „Ein zugreifender Duktus des Gedankens, der sich gegenüber dem Hörkeimern und Adornos durch Direktheit auszeichnet.“

<sup>8</sup> H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch* 31 f.

<sup>9</sup> J. Habermas a.a.O. 12.

Wie recht Marcuse mit der so verstandenen Eindimensionalität unserer Wohlstandsgesellschaft westlichen wie östlichen Gepräges hat, wird deutlich, wenn man bestimmte Prozesse unseres wissenschaftlichen und kulturellen Lebens unter dieser Rücksicht betrachtet: als Verlust der anderen Dimension.

Denn jener Bereich, der sich gegen eine Integration in die eine Dimension am widerstandsfähigsten erweisen müßte, offenbart durch das Gegenteil die Größe der Gefahr: der Bereich der Philosophie. Marcuse illustriert das am Beispiel der „eindimensionalen Philosophie“, sofern man diesen „Triumph des positiven Denkens“, eines Denkens, das das Gegebene (Positive) nicht mehr übersteigt, überhaupt noch Philosophie nennen kann. Wittgenstein und die von ihm abhängige Sprachanalyse stehen für diese Tendenz. Die Sprache, „die für die Analyse meist das Material bereitstellt, ist eine gereinigte Sprache, gereinigt nicht nur von ihrem ‚unorthodoxen‘ Vokabular, sondern auch von dem Vermögen, irgendwelche anderen Inhalte auszudrücken als die, mit denen heute die Individuen von ihrer Gesellschaft versorgt werden. Der Sprachanalytiker sieht in dieser gereinigten Sprache eine vollendete Tatsache, und er nimmt die verarmte Sprache, wie er sie vorfindet, wobei er sie absondert von dem, was in ihr nicht ausgedrückt wird, obgleich es als Bedeutungselement und -faktor in das etablierte Universum der Sprache eingeht“<sup>10</sup>.

Optimisten, die meinen, diese Art von verstümmelter „Philosophie“ – nämlich die Wirklichkeit vom systembedingten Sprachspiel her zu bestimmen, statt dieses von der Wirklichkeit her zu kritisieren, einer Wirklichkeit, die vor allem die ideale Dimension des Menschen erfaßt, die sich nur der nicht tabuisierten Denk- und Sprachanstrengung gegen die Konvention erschließt – sei nicht oder nicht mehr repräsentativ für die gegenwärtige Philosophie und Geisteswissenschaft, mögen sich daran erinnern, daß der Einbruch dieser Methode in die Theologie gerade erst stattfindet<sup>11</sup>.

Es ist auch nicht zufällig, daß sich der französische Strukturalismus<sup>12</sup> selbst im „revolutionären“ Paris zunehmender Beliebtheit erfreut. Darüber, daß dort viele junge, dem Marxismus nahestehende Intellektuelle ins Lager der Strukturalisten abwandern, kann auch eine „Revolution“ nicht hinwegtäuschen. Ihr Mißlingen wird den Trend mit einiger Sicherheit verstärken. Michel Foucault, der Chefideologe des Strukturalismus, zieht die letzten Konsequenzen aus der eindimensional gewordenen „Philosophie“: ihre Abschaffung, damit aber auch die Abschaffung des „Menschen“. „Les mots et les choses“ ist der eindeutige Titel seines Hauptwerks: nichts als Wörter und Sachen gebe es letztlich, der Mensch ist ihr Produkt und nicht umgekehrt, wie es das „humanistische Menschenbild“ gewollt hat: „Ich glaube, daß man sagen kann“, hat Foucault in einem Interview<sup>13</sup> geäußert: „der Humanismus gibt vor, Probleme zu

<sup>10</sup> H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch* 188.

<sup>11</sup> Vgl. z. B. Paul M. van Buren, *Reden von Gott in der Sprache der Welt* (Zürich 1965).

<sup>12</sup> Dazu G. Schiwy, *Strukturalismus in Paris*, in dieser Zschr. 180 (1967) 91–104; in Vorbereitung: *Der französische Strukturalismus* (Reinbek 1969); *Strukturalismus und Christentum* (Freiburg 1969).

<sup>13</sup> Interview von Madeleine Chapsal, Mai 1966, hier nach „alternative“, Juni 1967, 93 f.

lösen, die er sich nicht stellen darf! – Welche denn? – Nun, die Beziehungen des Menschen zur Welt, das Problem der Realität, das Problem des künstlerischen Schaffens, des Glücks und all die Zwangsvorstellungen, die es in keiner Weise verdienen, theoretische Probleme zu sein . . . Unser System beschäftigt sich damit überhaupt nicht. Im Augenblick ist es unsere Aufgabe, uns endgültig vom Humanismus zu befreien, und unsere Arbeit ist in diesem Sinne eine politische Arbeit . . . Der Versuch, der gegenwärtig von einigen unserer Generation unternommen wird, besteht daher nicht darin, sich für den Menschen gegen die Wissenschaft und gegen die Technik einzusetzen, sondern deutlich zu zeigen, daß unser Denken, unser Leben, unsere Seinsweise bis hin zu unserem alltäglichsten Verhalten Teil des gleichen Organisationsschemas sind und also von den gleichen Kategorien abhängen wie die wissenschaftliche und technische Welt. Es ist das ‚menschliche Herz‘, das abstrakt ist.“ Radikaler und deutlicher kann man das, was sich mit der Philosophie und darin mit der Menschheit ereignet und was Marcuse anhand der Sprachanalyse aufzeigt<sup>14</sup>, kaum belegen und bestätigen, höchstens noch in einem kosmologischen Zusammenhang, wie es Claude Lévi-Strauss, der Vater des französischen Strukturalismus, tut, wenn er statt Anthropologie lieber Entropologie sagen möchte: Nach ihm „kann die ganze Kultur als ein ungenauer komplexer Mechanismus beschrieben werden, in dem wir zwar gern die Möglichkeiten, die Chance des Überlebens sehen möchten, welche unsere Welt besitzt, dessen Aufgabe aber einzig darin besteht, das zu produzieren, was die Physiker Entropie und wir Trägheit nennen. Jedes ausgetauschte Wort, jede gedruckte Linie stellt eine Verbindung zwischen zwei Partnern dar und nivelliert eine Beziehung, die vorher durch unterschiedliches Wissen, also durch größere Organisation gekennzeichnet war. Statt Anthropologie sollte es Entropologie heißen, der Name einer Disziplin, die sich beschäftigt, den Prozeß der Desintegration in seiner höchsten Erscheinungsform zu untersuchen“<sup>15</sup>.

Was sich hier als „objektive“ Beschreibung gibt, ist in Wahrheit eindimensionale Interpretation, die mit fatalistischer Gebärde das, was ist, aber nicht sein soll und sein muß, als unabänderliches Schicksal nimmt. Angesichts solcher Texte aus einer uns noch bevorstehenden Ideologie ist es kaum verständlich, wenn manche Kritiker Marcuses Formel vom „eindimensionalen Menschen“, der wir bereits sind, als übertrieben empfinden.

### Die „Große Weigerung“

Auch wenn die „Große Weigerung“ nicht zuerst eine „Theorie der Revolution“ sein will, sondern „nur“ deren Voraussetzung ist, auch dann darf sie nicht als unbestimmte

<sup>14</sup> Den Strukturalismus erwähnt Marcuse nur indirekt, insofern er sich auf den frühen Roland Barthes und auf dessen an Marx orientierter literatursoziologischer Gesellschaftskritik bezieht, nicht jedoch auf den späteren „Strukturalisten“ Barthes; vgl. *Der eindimensionale Mensch* 88, 103, 111, 119 ff.

<sup>15</sup> Cl. Lévi-Strauss, *Traurige Tropen* (Köln 1960) 367.

Negation des Bestehenden, als bloßer Protest gegen die Eindimensionalität, als passiver Widerstand gegen die Trends zeitgenössischer Gesellschaft und Philosophie mißdeutet werden. Sie ist vielmehr im Sinn Marcuses die Mobilisierung der anderen Dimension.

Eine andere Dimension zulassen bedeutet jedoch, die bereits an den Anfängen der Philosophie eingeführte Unterscheidung zwischen Schein und Sein, Erscheinung und Wirklichkeit, Unwahrheit und Wahrheit, Unfreiheit und Freiheit wieder zur Geltung zu bringen. „In dem Maße, wie die Erfahrung einer antagonistischen Welt die Entwicklung der philosophischen Kategorien leitet, bewegt sich die Philosophie in einem Universum, das in sich entzweit ist (*déchirement ontologique*) – zweidimensional ist.“<sup>16</sup>

Die „Große Weigerung“ ist demnach zuerst Einübung des zweidimensionalen Denkens, konkret, daß wir es ablehnen, das Gegebene, Tatsächliche, Vorhandene und Sich-aufdrängende deshalb schon als das Wirkliche, Wahre und Befreiende zu nehmen. Was ist, muß nach dem beurteilt werden, was es sein soll, nach seiner vollen Wahrheit. „So erlegt der umstürzende Charakter der Wahrheit dem Denken eine *imperative* Qualität auf. Die Logik ist um Urteile zentriert, die als beweiskräftige Sätze Imperative sind – die Kopula ‚ist‘ impliziert ein ‚Sollen‘. Insofern ist die Weigerung, eindimensional zu denken, und der Wille, das Faktische an seinem Ideal zu messen, revolutionäres Denken und die Voraussetzung jeder Theorie der Revolution.“ „Die Suche nach der richtigen Definition, nach dem ‚Begriff‘ der Tugend, Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Erkenntnis wird zu einem umstürzlerischen Unternehmen; denn der Begriff intendiert eine neue Polis.“<sup>17</sup>

Nur auf dem Hintergrund dieser „idealistischen Konzeption“, die ihre hegelianische Herkunft nicht verleugnen kann und sich bis auf Platon und die Vorsokratiker zurückverfolgen läßt, ist der Glaube an die revolutionäre Macht des Denkens, an die „Anstrengung des Begriffs“, an die unwälzende Gewalt des Wortes zu verstehen, der die demonstrierenden und revoltierenden Studenten auszeichnet. Von daher auch erklärt sich ihre Erbitterung gegen die Sprachregelung derer, die über die Massenkommunikationsmittel die öffentliche Meinung „bilden“ und kontrollieren. „Der Begriff wird tendenziell durch das Wort absorbiert. Jener hat keinen anderen Inhalt als den, den das Wort im öffentlichen und genormten Gebrauch hat, und das Wort soll nichts über das öffentliche und genormte Verhalten (Reaktion) hinaus bewirken. Das Wort wird zum *Cliché* und beherrscht als *Cliché* die gesprochene oder geschriebene Sprache; die Kommunikation beugt so einer wirklichen Entwicklung des Sinnes vor.“<sup>18</sup>

Die „Große Weigerung“ bedeutet zuerst, gegen die schleichende Eindimensionalität und schlechte „Eindeutigkeit“ des Denkens und Sprechens angehen, dagegen „anddenken“ und „ansprechen“. Daß das zu Kommunikationsstörungen führt und Revolutionäre und Establishment sich nicht mehr verstehen, ist nicht nur unausweichlich – die gesellschaftliche Denk- und Sprachregelung muß angetastet werden –, sondern sogar

<sup>16</sup> Der eindimensionale Mensch 141.

<sup>17</sup> Ebd. 148 f.

<sup>18</sup> Ebd. 106.

heilsam. Solche Störungen erweisen das System als das, was es ist, aber nicht wahrhaben will; als unheilvoll geschlossen und steril. Selbstverständlich ist damit keinem Jargon, sei es dem „der Eigentlichkeit“ oder dem des SDS, das Wort geredet. Diese Art zu reden will den Teufel mit Beelzebul austreiben, Eindimensionalität durch Eindimensionalität. Das ist falsch verstandener Marcuse.

Die „Große Weigerung“ als Mobilisierung der anderen Dimension heißt dann auch: Wiedergewinn der ästhetischen Dimension, vielleicht sogar erstmalig ihre Entdeckung als eine Macht, dazu bestimmt, den Menschen vor seinem Absinken in die Eindimensionalität zu bewahren. Denn was das Kunstwerk dem philosophischen Begriff und Wort voraushat, ist, daß es in einem Bereich zu Hause ist, „der noch die Wahrheit der Sinne anerkennt und in der Wirklichkeit der Freiheit die ‚niederer‘ und ‚höherer‘ Fähigkeiten des Menschen versöhnt, die Sinnlichkeit mit dem Intellekt, die Lust mit der Vernunft“<sup>19</sup>. Kunst, die nicht alle Dimensionen des Menschen anspricht, ist keine, wie umgekehrt eine Menschheit für sich fürchten muß, in der Kunst nicht mehr anspricht.

Daß sich das Kunstwerk und damit auch der Künstler der Eindimensionalität widersetzen, haben deren Systeme immer zu spüren bekommen. Etwas zurückliegende Säuberungsaktionen, um die Kunst vor jüdischen Elementen zu bewahren, oder Schriftstellerprozesse jüngerer Datums werden nicht veranstaltet, weil es sich um Juden oder Devisendelikte handelt, sondern weil Kunst revolutionär ist. Es geht auch nicht in erster Linie um die politische Betätigung von Künstlern, auch nicht um „engagierte“ Kunst, sondern um die Existenz der Kunst schlechthin (je weniger engagiert, um so gefährlicher<sup>20</sup>), um die bloße Anwesenheit von Künstlern in der eindimensionalen Gesellschaft. Er ist ihr nicht nur ein Dorn im Auge wie mancher Philosoph und Theologe, das läßt sich notfalls ertragen, sondern ein Stachel, ein Pfahl im Fleisch, der beseitigt werden muß, will das System überleben. „Wie die Technik bringt die Kunst ein anderes Universum von Denken und Praxis gegen das bestehende und innerhalb seiner hervor. Aber im Gegensatz zum technischen Universum ist das der Kunst eines der Illusion, des Scheins. Jedoch ähnelt dieser Schein einer Wirklichkeit, die als Bedrohung und Versprechen der etablierten besteht. In verschiedenen Formen von Masken und Verschweigen ist das Universum der Kunst durch die Bilder eines Lebens ohne Angst organisiert – in Masken und Schweigen, weil die Kunst es nicht vermag, dieses Leben herbeizuführen, geschweige denn, es angemessen darzustellen. Und doch bezeugt die machtlose, scheinbare Wahrheit der Kunst (die niemals machtloser und scheinhafter gewesen ist als heute, wo sie zu einem allgegenwärtigen Bestandteil der verwalteten Gesellschaft geworden ist) die Gültigkeit ihrer Bilder. Je schreiender die Irrationalität der Gesellschaft wird, desto größer wird die Rationalität des Universums der Kunst.“<sup>21</sup>

Wo das System nicht gleich zu Polizeimethoden greift, um der Revolution der Kunst Herr zu werden, eine Revolution, die darin besteht, daß die Kunst „nur“ im Namen

<sup>19</sup> H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft* 171.

<sup>20</sup> Vgl. G. Schiwy, *Intellektuelle und Demokratie heute* (Würzburg 1966) 17 f.

<sup>21</sup> *Der eindimensionale Mensch* 249 f.

ihrer schöneren Träume das Ja zur etablierten Ordnung verweigert, da versucht es das System durch die Taktik der Umarmung: Der Antagonismus zwischen Kultur und gesellschaftlicher Wirklichkeit wird dadurch eingegebenet, „daß die oppositionellen, fremden und transzendenten Elemente der höheren Kultur getilgt werden, kraft deren sie *eine andere Dimension* der Wirklichkeit bildete. Diese Liquidation der *zweidimensionalen* Kultur findet nicht so statt, daß die ‚Kulturwerte‘ gelegnet und verworfen werden, sondern so, daß sie der etablierten Ordnung unterschiedslos einverleibt und in massivem Ausmaß reproduziert und zur Schau gestellt werden“<sup>22</sup>. Das erweckt einerseits den Eindruck einer alle Gegensätze versöhnenden Macht des Systems, deren Zaubersformel „Toleranz“ heißt, das aber sehr wohl weiß, wieviel und welche sie tolerieren kann: solange es sie zu neutralisieren weiß. Andererseits gewährt die leicht zugänglich gemachte Kunst jenen Trost, den das System uns entzieht (den der anderen Dimension), und versöhnt uns wieder einigermaßen mit diesem, weil es uns wenigstens den Trost der Kunstwerke läßt. Doch „entkräftet wurde ihre subversive Gewalt, ihr zerstörerischer Inhalt – ihre Wahrheit. Derart umgeformt, finden sie im Alltagsleben ihre Stätte. Die fremden und entfremdenden Werke der geistigen Kultur werden zu vertrauten Gütern und Dienstleistungen“<sup>23</sup>.

Daß die „Große Weigerung“, die ein zweidimensionales Denken, Sprechen und die utopische und phantastische Dimension der Kunst sind, sich auch heute noch in unmittelbare politische Revolution umsetzen läßt, beweisen die jüngsten Vorgänge sowohl im westlichen wie im östlichen System. Von kritischen Philosophen und Künstlern, vor allem Dichtern und Schriftstellern, gingen entscheidende Initiativen aus. Wenn die revolutionäre Aktion ihnen entglitt oder wenn sich das System als stärker erwies, entkräftigt das nicht die Marcusesche These.

Die jüngst erlebten Revolten, deren Auswirkungen noch nicht zu übersehen sind, könnten jedoch die letzte von uns zu erwähnende Version der „Großen Weigerung“, wie sie Marcuse proklamiert, in Frage stellen, dann nämlich, wenn diese „Revolutionen“ das System zu einer Evolution in die Zweidimensionalität zwingen sollten. Denn eine solche Entwicklung des gegenwärtigen Systems hält Marcuse für ausgeschlossen: Alle Opposition, die meint, durch bestimmte Negation und positive Verbesserungsvorschläge der eindimensionalen Gesellschaft helfen zu können, hat den Grad der Eindimensionalität noch nicht durchschaut und bleibt systemimmanent naiv.

Im Brennpunkt seiner Analyse steht nämlich „die fortgeschrittene Industriegesellschaft, in der der technische Produktions- und Verteilungsapparat (bei einem zunehmenden automatisierten Sektor) nicht als eine Gesamtsumme bloßer Instrumente funktioniert, die von ihren gesellschaftlichen und politischen Wirkungen isoliert werden können, sondern vielmehr als ein System, von dem das Produkt des Apparats wie die Operationen, ihn zu bedienen und zu erweitern, *a priori* bestimmt werden. In dieser Gesellschaft tendiert der Produktionsapparat dazu, in dem Maß totalitär zu werden,

<sup>22</sup> Ebd. 76 f.

<sup>23</sup> Ebd. 80.

wie er nicht nur die gesellschaftlich notwendigen Betätigungen, Fertigkeiten und Haltungen bestimmt, sondern auch die individuellen Bedürfnisse und Wünsche. Er ebnet so den Gegensatz zwischen privater und öffentlicher Existenz, zwischen individuellen und gesellschaftlichen Bedürfnissen. Die Technik dient dazu, neue, wirksamere und angenehmere Formen sozialer Kontrolle und sozialen Zusammenhalts einzuführen. Die totalitäre Tendenz dieser Kontrollen scheint sich noch in einem anderen Sinn durchzusetzen – dadurch, daß sie sich auf die weniger entwickelten, selbst vorindustriellen Gebiete der Welt ausbreitet und dadurch, daß sie Ähnlichkeiten in der Entwicklung von Kapitalismus und Kommunismus hervorbringt“<sup>24</sup>.

Es wäre abwegig, aus diesem Zitat Zivilisationsfeindlichkeit herauszulesen, als wäre Marcuse für die Stilllegung oder gar Abschaffung der Technik und empfehle die Heimkehr zur Natur. Es geht nicht für oder wider das lebensnotwendige Instrument der Technik, vielmehr um die Frage: welchen Zwecken soll sie dienen? Und hier konstatiert Marcuse erbarmungslos: Genaugenommen dient nicht mehr die Technik dem Menschen, sondern der Mensch der Technik. Das ist gleichsam der Preis, der dafür zu zahlen ist, daß die Technik uns ernährt. Der Produktions- und Verteilungsapparat, dem wir unsere physische Weiterexistenz verdanken, und ohne den es nicht geht, ist zum Selbstzweck geworden und hat uns dermaßen in seinen Dienst genommen, daß er uns auf seine Dimension zu reduzieren droht: auf die Dimension der Produktion und des Konsums.

Weil diese Eindimensionalität die alles bestimmende Basis unseres gesellschaftlichen Systems darstellt (die hochindustrialisierten kommunistischen Länder nicht ausgenommen), gibt es nach Marcuse innerhalb des Systems keine Ansatzpunkte einer Evolution; eine solche zu versuchen hieße, Symptome kurieren zu wollen, statt die Krankheit an der Wurzel zu packen. Den technokratischen Apparat auf einen neuen Zweck hin ausrichten kommt aber einer Revolution gleich. Da Evolution nicht möglich ist, für eine Revolution jedoch die tragende Klasse fehlt (weil das System dafür sorgt, daß alle eindimensional „zufrieden“ sind), bleibt nur die „absolute Weigerung“ einiger weniger, die als Ausnahme von der Regel das Spiel durchschauen oder die als Außenseiter des Systems nicht zufriedengestellt worden sind. Diese „absolute Weigerung“ erscheint als ohnmächtiger Protest, als „Wir spielen nicht mehr mit“. Ihre Forderungen, das System an der Basis umzuorientieren, macht sie lächerlich: „Angesichts ihrer wirksamen abschlägigen Beantwortung durch das bestehende System erscheint diese Negation in der politisch ohnmächtigen Form der ‚absoluten Weigerung‘ – eine Weigerung, die um so unvernünftiger erscheint, je mehr das bestehende System seine Produktivität entwickelt und die Last des Lebens erleichtert.“<sup>25</sup>

Obwohl Marcuse andeutet: „Die Tatsache, daß sie anfangen, sich zu weigern, das Spiel mitzuspielen, kann die Tatsache sein, die den Beginn des Endes einer Periode markiert“, läßt sich Resignation bei ihm nicht übersehen, die er, darin wieder in der

<sup>24</sup> Ebd. 17 f.

<sup>25</sup> Ebd. 266.

„prophetischen Tradition“, in „Hoffnung wider alle Hoffnung“ ummünzt: „Die kritische Theorie der Gesellschaft besitzt keine Begriffe, die die Kluft zwischen dem Gegenwärtigen und seiner Zukunft überbrücken könnten; indem sie nichts verspricht und keinen Erfolg zeigt, bleibt sie negativ. Damit will sie jenen die Treue halten, die ohne Hoffnung ihr Leben der Großen Weigerung hingegeben haben und hingeben. Zu Beginn der faschistischen Ära schrieb Walter Benjamin: Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.“<sup>26</sup>

Der Anhang, den die „Rebellen“ oder „Märtyrer“<sup>27</sup> der jüngsten Proteste gefunden haben – nicht nur unter der Jugend – war überraschend groß und hat gezeigt, daß das Unbehagen an der eindimensionalen Daseinsweise bei vielen größer ist, als man nach Marcuse meinen sollte. Diese Tatsache wiederum hat die Verwaltung des Apparats und damit die Macht und Mächtigen des Systems an ihre Ohnmacht erinnert, die anderen Dimensionen auf die Dauer zu unterdrücken. Eine sich in und neben der etablierten „öffentlichen Meinung“ bildende oppositionelle, nicht weniger öffentliche Meinung scheint zu erreichen, daß die staatliche oder privat-monopolisierte Pressekonzentration und damit die Sprach- und Denkkontrolle eingeschränkt werden. Der Diskussion um die angebliche Neutralität von Wissenschaft und Forschung und der damit zusammenhängenden Hochschulreform können sich die Verantwortlichen nicht länger entziehen. Die Proteste der Künstler, die ihre Werke mehr denn je dagegen verteidigen, daß sie vom System absorbiert und interpretiert werden, verstärken die Renaissance der „revolutionären“ ästhetischen Dimension. Wie weit das alles und noch einiges mehr zusammengenommen führt, ob es gelingt, das falsche Bewußtsein so weit zurückzudrängen, daß es zu einer neuen Ausrichtung der gesamtgesellschaftlichen Tendenzen auf den mehrdimensionalen Menschen kommt, bleibt abzuwarten. Ebenso offen scheint auch (gegen Marcuse), ob eine solche Neuorientierung evolutiven oder revolutionären Charakter annehmen wird<sup>28</sup>. Eines scheint uns sicher: Marcuse hat artikuliert, worunter mehr Menschen leiden, als man vor Marcuse wußte. Dafür gebührt ihm Dank, der Kritik an seiner Sicht der Dinge nicht ausschließt<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Ebd. 267 f.

<sup>27</sup> H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 253 f.: „Entweder definiert man die ‚Persönlichkeit‘ und die ‚Individualität‘ im Sinne ihrer Möglichkeit *innerhalb* der geltenden Kulturformen, in welchem Fall ihre Verwirklichung für die überwiegende Mehrheit gleichlautend mit erfolgreicher Anpassung ist. Oder man definiert sie im Sinne ihres transzendierenden Gehalts, inklusive ihrer ihnen von der Gesellschaft versagten Möglichkeiten jenseits (und unterhalb) ihrer aktuellen Existenz; in diesem Falle würde ihre Verwirklichung eine Überschreitung der geltenden Kulturformen zu radikal neuen Weisen der ‚Persönlichkeit‘ und ‚Individualität‘ hin sein, die mit den anerkannten Formen unvermeidbar sind. Das würde heute bedeuten . . . ein Rebell oder (was das gleiche hieße) ein Märtyrer zu werden.“

<sup>28</sup> H. E. Bahr, J. J. Benedict a.a.O. 299: „Die bundesrepublikanische Reaktion auf die ‚Große Weigerung‘ desavouierte also die Prämisse von der vollendeten Erstarrtheit der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, angesichts derer Marcuse keine andere Alternative als das totale Nein übrigzubleiben schien.“

<sup>29</sup> J. Habermas a.a.O. 14: „Ich habe den Eindruck, daß die Kritik, die sehr herbe Kritik, die Mitarbeiter dieses Bandes an Marcuse üben, zuweilen auf . . . Mißverständnisse eher sich bezieht als auf Marcuses Argumente selber. Dabei ist, soweit ich zu sehen vermag, Marcuses eigentliche Leistung nicht so deutlich hervorgetreten, wie sie wohl verdient hätte . . .“

*Bernd V. Dreesmann*

## Probleme der Bevölkerungslawine

Kürzlich hielt Professor Carl Friedrich von Weizsäcker in Hamburg einen Vortrag zum Thema „Hunger und Weltfrieden“, in dem er über den nach seiner Meinung engen Zusammenhang zwischen beiden Sachverhalten sagte: „Man muß versuchen, ein Bewußtsein für diese Fragen zu entwickeln. Dabei werden wir auf Probleme kommen, die vielleicht heute niemand zu lösen vermag. Gerade für die Probleme muß man sein Bewußtsein stärken, denn die größte Gefahr sowohl für den Frieden in der Welt als auch für die Lösung des Hungerproblems besteht darin, daß man dort aufhört, über die Probleme nachzudenken, wo sie so unbequem werden – weil sie eben fast unlösbar erscheinen –, daß man es vorzieht, nicht von ihnen Kenntnis zu nehmen. Die Entwicklung schreitet aber weiter, und man wird in einer sehr viel unangenehmeren Weise mit diesen Problemen konfrontiert, wenn sie so groß geworden sind, daß man sie nun wohl nicht mehr lösen kann.“

Eine ähnliche Entwicklung und Stärkung des Bewußtseins ist auch für die Probleme, die das Wachstum der Weltbevölkerung für die Menschheit verursacht, notwendig. Denn die wahrhaft gigantischen Ausmaße der Schwierigkeiten, die es zu bewältigen gilt, sind allein schon geeignet, die Behandlung der vielen bisher unbeantwortet gebliebenen Fragen in Bereiche zu rücken, die nur demjenigen zugänglich sind, der eine überdurchschnittlich gute Vorstellungskraft für die Zahlenangaben und statistischen Unterlagen besitzt, die heranzuziehen sind.

So liegt denn das erste Problem des Vorgangs, der heute häufig als Bevölkerungslawine oder Bevölkerungsexplosion bezeichnet wird, in der Art seiner Darstellung. Genauso wie für die meisten Menschen die Aussage, eine Wasserstoffbombe besitze die Sprengkraft von 10, 50 oder gar 100 Megatonnen, keine wirkliche Vorstellung von der Gewalt der auszulösenden Explosion hervorzurufen vermag, genausowenig vermögen dies Angaben über eine Zunahme der Weltbevölkerung, wenn es dabei um Größenordnungen von 100, 500 oder 3000 Millionen geht. Während jedoch die Öffentlichkeit seit den Atombombenabwürfen auf Hiroshima und Nagasaki die schrecklichen Auswirkungen einer atomaren Explosion aus unzähligen Berichten kennt, sind die Gefahren der Bevölkerungsexplosion weit davon entfernt, wirklich ins Bewußtsein der Menschen getreten zu sein. Dabei sind die Aussichten, daß die „Bevölkerungsbombe“ ihre weltpolitische Sprengkraft mit verheerenden Folgen entfaltet, gegenwärtig größer als die Wahrscheinlichkeit eines Krieges mit nuklearen Waffen; denn um eine atomare Rüstungskontrolle bemüht man sich seit Jahren in aller Welt, während allenfalls bescheidene Ansätze zu erkennen sind, auch die Vernichtungskräfte der Bevölkerungsexplosion rechtzeitig zu bändigen.

## Zwei Prozent in einem Jahr

Die Tatsache, daß die Weltbevölkerung wächst, ist so alt wie das menschliche Leben. Entscheidend verändert hat sich jedoch seit jenen lang zurückliegenden Zeiten, um die es im folgenden geht, die Zuwachsrate.

Menschen oder nahe Verwandte des Menschen gibt es auf der Erde seit etwa zwei Millionen Jahren. Obwohl die Wissenschaft für das erste Auftreten des Homo sapiens nur Annäherungswerte geben kann, nimmt man im allgemeinen an, daß er seit 25 000 bis 30 000 Jahren in Europa existiert. Für diese, erdgeschichtlich gesehen in das Paläolithikum fallende Zeit schätzt man heute die jährliche Zuwachsrate auf 0,02 pro Tausend. Wenn man weiterhin als richtig unterstellt, daß die Zahl der Menschen im Neolithikum (8000–7000 v. Chr.) zwischen 5 und 10 Millionen betrug, folgt daraus, daß die Weltbevölkerung nur sehr langsam zunahm, da die Geburtenüberschufsziffer niedrig war. Für jene heute 10 000 Jahre zurückliegende Zeit betrug die mittlere Lebenserwartung des Menschen durchschnittlich 12 Jahre.

Betrachtet man die Entwicklung seither in einer Art Zeitraffer, gewinnt der Begriff „Bevölkerungswine“ schnell die ihm zukommende Anschaulichkeit:

um 7000 v. Chr.	10 Millionen Menschen
um Christi Geburt	250 Millionen Menschen
um 1600 n. Chr.	450 Millionen Menschen
um 1960 n. Chr.	3000 Millionen Menschen

Noch beeindruckender als dieser reale Zuwachs der Zahl der gleichzeitig auf der Erde lebenden Menschen ist jedoch die Zuwachsrate selbst. Diese betrug:

im Paläolithikum	0,02 pro Tausend jährlich
um 1600	4 pro Tausend jährlich
um 1900	10 pro Tausend jährlich
um 1965	20 pro Tausend jährlich

Die Menschheit wächst heute in einem Jahr um 2 Prozent. Früher brauchte sie für eine solche Vermehrung 1000 Jahre. Zwar mag für jemanden, der sein Geld für 2 Prozent Jahreszinsen anlegt, dies nur geringen Gewinn bringen, doch in bezug auf das Wachstum der Weltbevölkerung erweisen sie sich als ein überraschend hoher Prozentsatz, wie das folgende Rechenexempel zeigt:

12 Personen würden nur 976 Jahre brauchen, um die Drei-Milliarden-Grenze zu erreichen, wenn sie sich mit einer Wachstumsrate von jährlich 2 Prozent vermehren würden. Oder: Nimmt man an, jene 12 Menschen hätten sich seit Beginn des christlichen Zeitalters um 2 Prozent jährlich vermehrt, dann hätten sie 1962 eine Nachkommenschaft gehabt, die das 300millionenfache der damaligen Erdbevölkerung von 3 Milliarden gezählt hätte. Unterstellt man schließlich als richtig, daß es bisher insgesamt 75 Milliarden Menschen auf der Erde gegeben hat, so lehrt auch diese Zahl, daß wir gegen-

wärtig in einer ungewöhnlichen, bisher noch nie dagewesenen Phase der Geschichte leben. Denn teilt man die Zahl 75 Milliarden durch die 3,5 Milliarden, die heute die Erde bevölkern, so ergibt sich, daß bisher insgesamt nur etwas mehr als zwanzigmal soviel Menschen gelebt haben als augenblicklich leben. Die explosive Kraft, die in einer Zuwachsrate von einem oder zwei Prozent steckt, wird auch in dem lawinenartigen Vorgang deutlich, der das Tempo des Zuwachses ausmacht. In den letzten 120 Jahren ergab sich folgende Entwicklung:

1850 = 1	Milliarde	Menschen	75 Jahre
1925 = 2	Milliarden	Menschen	35 Jahre
1960 = 3	Milliarden	Menschen	15 Jahre
1975 = 4	Milliarden	Menschen	10 Jahre
1985 = 5	Milliarden	Menschen	
2000 = 6,5–7	Milliarden	Menschen	

Die nicht zu bestreitende Tatsache, daß die menschliche Gesellschaft schon heute nicht in der Lage ist, überall auf der Welt für eine Erdbevölkerung von 3,5 Milliarden ausreichende Nahrung, Ausbildungsmöglichkeiten und Arbeitsplätze zu schaffen, läßt es zunächst müßig erscheinen, Spekulationen über die Zustände zu betreiben, die herrschen werden, wenn die sich mit einer Zuwachsrate von 2 Prozent vermehrende Menschheit um das Jahr 2100 die 50-Milliarden-Grenze erreichen würde.

Hier soll folglich darauf verzichtet werden, das absolute Bevölkerungsmaximum zu diskutieren, das auf unserem Planeten leben könnte, denn diese Frage ist praktisch sinnlos. Das Hauptproblem lautet vielmehr, *wie* die künftigen Generationen leben sollen, und hier kann kein Zweifel bestehen, daß jede zusätzliche Milliarde Menschen die Lösung des Ernährungsproblems und verschiedener anderer Probleme wesentlich erschwert.

Will man Zwischenbilanz ziehen, kann das mit einem Zitat aus dem sehr guten Untersuchungsbericht geschehen, den die OECD vor einigen Monaten zum Thema „Das Ernährungsproblem der Entwicklungsländer“ veröffentlicht hat. Dort heißt es: „Auf lange Sicht ist die einzig annehmbare Wachstumsrate der Weltbevölkerung Null. Selbst eine sehr niedrige positive Rate führt im Laufe weniger Jahrhunderte zu einer untragbaren Situation.“

Die Maßnahmen, die zur Bewältigung der Probleme der Bevölkerungslawine, d. h. ihrem Stillstand ergriffen werden müssen, sind sowohl *mittelfristiger* als auch *langfristiger* Natur. Zu den mittelfristigen Maßnahmen hat man die Verbesserung der Ernährungslage, des Bildungsniveaus und der sozialen Verhältnisse zu zählen; Ziele, die nur langfristig zu erreichen sind, streben die Maßnahmen an, die man gemeinhin mit dem Sammelbegriff „Bevölkerungspolitik“ umreißt. Da eine erfolgreiche Bevölkerungspolitik, auf die im einzelnen später eingegangen wird, nur möglich ist, wenn die mittelfristigen Maßnahme wenigstens teilweise verwirklicht sind, sollen zunächst diese betrachtet werden.

## Die Chancen sind gut

Obwohl immer wieder behauptet wird, daß der Gegensatz zwischen Nord und Süd auf die Dauer gesehen gefährlicher ist als der Kalte Krieg zwischen Ost und West, und daß dieses Wohlstandsgefälle immer steiler werden wird, weil die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer werden, braucht man diese Behauptung nicht wie ein unabwendbares Naturgesetz hinzunehmen, gegen das jeder Widerstand sinnlos ist. Zwei Dinge sind es vor allem, die die These rechtfertigen, daß unsere Chancen, die Bevölkerungslawine zum Stillstand zu bringen, als gut bezeichnet werden können.

Einmal besitzt die Menschheit heute die *Mittel*, um die wirtschaftliche und soziale Entwicklung überall auf der Welt so zu gestalten, daß Armut, Not und Hunger die Ausnahme und nicht – wie gegenwärtig für die Mehrheit der Menschen – die Regel sind. Die Völker der Welt gaben im Jahr 1963 nach Schätzungen der UNESCO bereits 120 Milliarden Dollar für die Rüstung aus. Allein in den USA stiegen die Ausgaben für militärische Forschung und Entwicklung seit dem letzten „Friedensjahr“ 1940/41 von 26,4 Millionen Dollar auf 13,4 Milliarden im Jahre 1964/65. Für die 6,5 Milliarden Dollar, die heute die Entwicklung eines neuen Überschall-Kampfflugzeugs samt Ausrüstung kostet, könnte man das Jahresgehalt für 2500 Lehrer oder 75 vollständig eingerichtete Krankenhäuser zu je 100 Betten oder 50 000 Traktoren oder 15 000 Erntemaschinen finanzieren.

Gegenüber diesen Summen nimmt sich der *Kapitalbedarf* der Entwicklungsländer relativ bescheiden aus. Nach Schätzungen von Paul G. Hoffmann, in Deutschland als Leiter des Marshall-Plans bekannt und heute Chef des Entwicklungshilfe-Programms der Vereinten Nationen (UNDP), ergibt sich folgendes Bild:

- Die Kapitalhilfe wird auf einen Betrag von 20 Milliarden Dollar jährlich gebracht werden müssen.
- Die Nahrungshilfe wird auf einen Jahreswert von mindestens 4 Milliarden Dollar ansteigen müssen.
- Die Handelsdüngerhilfe dürfte einen Jahreswert von 4 Milliarden Dollar erreichen. Diesem Kapitalbedarf stehen zur Zeit Leistungen in Höhe von jährlich 10 Milliarden Dollar gegenüber, die zu einem großen Teil in Form von Zinsen und Tilgungen aus Schulden aus früher gewährter Hilfe an die Geberländer zurückfließen.

Ob es notwendig sein wird, die Klausel, nach der die Industrieländer heute ein Prozent ihres Sozialprodukts als Entwicklungshilfe geben sollen, selbst zu verändern, oder ob das Wachstum des Sozialprodukts selbst die Steigerung der Hilfe herbeiführt, wird die Zukunft beantworten müssen. Festzuhalten bleibt auf jeden Fall, daß zwischen Rüstungskosten und Sozialprodukt nachweislich ein Verhältnis besteht, nach dem die Steigerung des Sozialprodukts um so größer ist, je kleiner der Anteil des Sozialprodukts ist, der für Rüstung ausgegeben wird. Solange die Rüstungsausgaben in den Industrieländern beträchtlich über 5 Prozent des Bruttosozialprodukts liegen, während die Bruttohilfe für die Entwicklungsländer eher unter 1 Prozent bleibt, sind

hier noch „Reserven“ zu mobilisieren. Niemand wird sich leichtfertig über die politischen Schwierigkeiten hinwegsetzen, die mit einer solchen Umpolung staatlichen Verhaltens verbunden sind. Wer aber die Gefahren der Bevölkerungsexplosion wirklich begriffen hat, wird ohne Vorbehalte die Forderung Professor Steinbuchs in dem jüngst erschienenen Buch „Falsch programmiert“ unterstützen, wonach die „Politik ihre Motivationen aus der Zukunft entnehmen muß und Gewohnheiten, die ins Chaos führen, abgelegt werden müssen“.

Die zweite Annahme, auf der die oben aufgestellte Behauptung beruht, unsere Chancen, die Bevölkerungslawine zu bremsen, seien gut, ist der sog. *Bevölkerungszyklus*, für dessen Anwendbarkeit auch auf die explosiven Wachstumserscheinungen der Bevölkerung in den Entwicklungsländern einiges spricht. Dieser Bevölkerungszyklus, der auf Grund statistisch-soziologischer Analysen der Wachstumsvorgänge in Europa ab 1800 zu einer Theorie des demographischen Übergangs geführt hat, zerfällt in vier Phasen:

*Phase I:* Diese Phase ist typisch für jede noch nicht industrialisierte Gesellschaft, die überwiegend von einer meist extensiv betriebenen Landwirtschaft lebt. Geburtenhäufigkeit und Sterblichkeit sind sehr hoch. Da in manchen Jahren infolge von Seuchen, Hungersnöten und Epidemien die Sterbefälle die Zahl der Geburten überwiegen, stagniert die Bevölkerung oft während längerer Zeiträume. Das gilt für die gesamte Welt, mit Ausnahme von Europa und den überseeischen Gebieten mit europäischer Einwanderung, wo diese Phase mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts beendet war, bis in den 2. Weltkrieg hinein.

*Phase II:* Mit der Industrialisierung begann in Westeuropa Anfang des 19. Jahrhunderts die Sterblichkeit zu sinken, während die Geburtenrate zunächst noch hoch blieb. Die für die bäuerliche Familie und ihre Lebensform typische hohe Kinderzahl blieb noch durch Jahrzehnte erhalten. Ursache für den Rückgang der Sterblichkeit waren der medizinische und hygienische Fortschritt, die größere Arbeitsproduktivität, die Ausdehnung der Handelsbeziehungen, der Ausbau der Verkehrs- und Transportverhältnisse, die Verbesserung der staatlichen und wirtschaftlichen Organisationen, was alles in allem zu einer raschen Erhöhung des Lebensstandards führte. Da die größten Erfolge im Kampf gegen die Kindersterblichkeit erzielt wurden, erreichten immer mehr Menschen das Alter, in welchem sie selbst eine Familie und Kinder haben konnten. Damit verbreiterte sich die Basis des Bevölkerungsteils, der für das Bevölkerungswachstum von entscheidender Bedeutung ist.

*Phase III:* In Europa dauerte es 50–80 Jahre nach Beginn des Rückgangs der Sterblichkeit, bis die Familien sich an die veränderten Verhältnisse angepaßt hatten. Dann setzte der Geburtenrückgang ein. Da auch die Sterblichkeit weiter zurückging, wächst die Bevölkerung zwar weiter, aber mit sich ständig verminderten Raten.

*Phase IV:* In dieser letzten Phase pendelte sich die Bevölkerungsentwicklung in einen neuen Gleichgewichtszustand mit einer geringen, um 1 Prozent liegenden Wachstumsrate ein.

### Größer, schneller, weiterreichend

Wenn man also feststellen kann, daß die heutige Menschheit die finanziellen und technischen Möglichkeiten hat, das rapide Wachstum der Weltbevölkerung günstig zu beeinflussen, und wenn zum anderen bereits schon einmal eine partielle Bevölkerungsexplosion in Europa und den von europäischen Auswanderern besiedelten Gebieten durch eine Verbesserung der Lebensbedingungen gebändigt werden konnte, so darf nicht übersehen werden, daß die Vorgänge, die uns heute in gefährliche Situationen bringen, nur bedingt mit den genannten Vorbildern zu vergleichen sind.

Der entscheidende Unterschied zur europäischen Entwicklung besteht erstens im *Umfang* des Anstiegs der Bevölkerung, zweitens in der *Beschleunigung*, in der sich die Steigerung vollzieht und drittens in der riesig großen *Zahl* der betroffenen Menschen. Seit dem Ende des 2. Weltkriegs hat sich der Rückgang der Sterblichkeit in den Entwicklungsländern weitaus schneller vollzogen als jemals in den Industrienationen. Gleichzeitig ist die Lebenserwartung sprunghaft gestiegen. So war die Sterberate der islamischen Bevölkerung Algeriens in den Jahren 1946/47 noch sehr viel größer als die des schwedischen Volkes in den Jahren 1771–1780, also vor mehr als 150 Jahren. Aber bereits acht Jahre später war der Rückgang der Sterblichkeit in Algerien größer als der, den man in Schweden während eines ganzen Jahrhunderts, von 1775 bis 1875, erzielt hatte. Ähnliche Erfolge konnten Mexiko, Venezuela, Malaya und andere Länder in der Zeit von 1940 bis 1960 erzielen, als dort die Sterberate um 50 Prozent sank; Ceylon brauchte für den gleichen Rückgang sogar nur 10 Jahre.

Da die Bevölkerungslawine heute nur in jenen Gebieten weiterrollt, in denen die zwei Drittel „Armen“ leben, während das Wachstum in der übrigen Welt weitaus geringer ist, nimmt der Anteil der Bevölkerung in den Industrieländern an der Weltbevölkerung laufend ab.

### Ungleichmäßige Verteilung der Erdbevölkerung

Die Unterschiedlichkeit in Ausmaß und Tempo des Bevölkerungswachstums führt zu Verschiebungen im Bevölkerungsgewicht der Erdteile, Regionen und Kulturkreise. Daß dies auch politische Auswirkungen haben wird, ist wahrscheinlich.

Die europäische Bevölkerung war zwar immer eine Minderheit, hatte aber in den letzten 300 Jahren ständig zugenommen. 1650 lebten 60 Prozent der Menschen in Asien, in Afrika und Europa je 18 Prozent, während sich beide Teile Amerikas und Ozeanien in 4 Prozent teilten. Im Jahre 1950 waren die Folgen der europäischen Bevölkerungsexplosion im 19. Jahrhundert deutlich sichtbar. Asiens Anteil war auf 54 Prozent gesunken, derjenige Afrikas auf 8 Prozent. Gleichzeitig lebten 23 Prozent der Menschen in Europa und weitere 14 Prozent in den von Europäern zwischenzeitlich besiedelten Gebieten Amerikas und Ozeaniens. Während die Verschiebung zugun-

sten Europas mindestens 150 Jahre benötigte, eroberten die Entwicklungsländer ihre verlorenen Anteile in einem Zehntel der Zeit von 1950 bis 1965 nahezu zurück. Gegenwärtig leben wieder etwa 60 Prozent der Menschen in Asien, 10 Prozent in Afrika, weniger als 20 Prozent in Europa, während der Rest in Amerika sich immer mehr zugunsten eines Übergewichts des Subkontinents verschiebt. Dieses wird sich bis zum Jahre 2000 weiterhin in Richtung auf die heutigen Entwicklungsländer verlagern. Die weiterrollende Lawine hat dann bewirkt, daß dort statt zwei Drittel vier Fünftel der Menschen leben.

Da bis zu jenem Jahre nur noch 31 Jahre verbleiben – fast dieselbe Zeitspanne trennt uns heute bereits vom Ausbruch des 2. Weltkriegs – und andererseits in den meisten Entwicklungsländern der Anteil der Menschen, die 15 Jahre und jünger sind, über 40 Prozent liegt, bestehen geringe Aussichten, kurz- oder mittelfristig sichtbare Erfolge zu erzielen. Vielmehr gilt es, mit kurz- und mittelfristigen Maßnahmen die langfristig wirkende Bevölkerungspolitik vorzubereiten.

### Die Auswirkungen der Bevölkerungsstruktur

Die unterschiedliche Entwicklung der Weltbevölkerung in den verschiedenen Erdregionen hat beispielsweise dazu geführt, daß heute bereits 48 Prozent der Menschen in folgenden 7 Ländern leben: Rotchina, Indien, Pakistan, Indonesien, Brasilien, Nigeria und Mexiko. Ein konzentrierter Einsatz der z. Zt. noch ungenügenden Hilfsmittel auf diese Staaten könnte also schon entscheidende Wirkungen zeigen, da er fast die Hälfte der Menschheit erfaßt.

Für die mittelfristigen Hilfsmaßnahmen bringt die veränderte Bevölkerungsstruktur vor allem drei spezielle Strukturprobleme, nämlich 1. die Altersstruktur, 2. die Erwerbsstruktur, 3. die Ausbildungsstruktur.

Die *Altersstruktur* wird von der Zahl der Geburten und der Sterbefälle bestimmt. Der Anteil der unter 15jährigen Menschen an der Gesamtbevölkerung schwankt im Weltdurchschnitt zwischen 20 und 47 Prozent. Das hat zur Folge, daß in den Ländern mit einem sehr hohen Anteil von jungen Menschen häufig mehr als das Zweifache an Mitteln für die Einrichtung von Schulen aufgewendet werden muß wie in den übrigen Ländern.

Aber es ist nicht allein die „Jugend“ der Entwicklungsländer, die durch die Notwendigkeit hoher Investitionen für die Ausbildung die Entwicklung anderer, produktiver Wirtschaftszweige zunächst verhindert; hinzu kommt, daß auch der Anteil der alten Menschen überdurchschnittlich hoch liegt. Der Anteil der Abhängigen – der Kinder und der Alten – an der arbeitsfähigen Bevölkerung liegt in den Ländern mit hoher Geburtenhäufigkeit und sinkender Sterberate zwischen 70 und 90 Prozent. Das bedeutet, daß 100 Menschen im produktiven Alter nicht weniger als 70 bis 90 andere zu ernähren haben, die noch nicht oder nicht mehr arbeiten können. Dies an sich schon schlechte

Verhältnis erfährt eine weitere negative Verschiebung dadurch, daß in den Entwicklungsländern in der Regel nur ein Teil der arbeitsfähigen Bevölkerung auch einen Arbeitsplatz findet. Es liegt auf der Hand, daß in all jenen Ländern, die erst am Beginn der Industrialisierung stehen, das zunehmende Gewicht der abhängigen Personen den Fortschritt und die Verbesserung der Lebensverhältnisse ungeheuer erschwert.

Für die *Erwerbsstruktur* ist entscheidend, daß die Entwicklungsländer weit überwiegend Agrarländer sind. In Indien oder im Sudan leben heute noch 70 bis 80 Prozent der Bevölkerung auf dem Land von der Landwirtschaft; in Marokko, Mexiko, Ceylon und den Philippinen sind es immer noch über die Hälfte, während in Deutschland vergleichsweise nur noch knapp 15 Prozent der Erwerbstätigen in der Landwirtschaft ihren Lebensunterhalt verdienen. Diese Erwerbsstruktur hat ungünstige Auswirkungen auch auf das Bevölkerungswachstum. Nachgewiesenermaßen korreliert ein niedriger Reifegrad der Industrialisierung mit hohen Geburtenquoten. Die niedrigsten Geburtenquoten haben die hochindustrialisierten Staaten, die gleichzeitig auch je Kopf der Bevölkerung ein sehr hohes Sozialprodukt aufweisen. Während jedoch zwischen Erwerbsstruktur und Geburtenrate eine eindeutige Beziehung zu erkennen ist, ist sie zwischen Erwerbsstruktur und Sterberate nicht mehr gegeben. Denn Sterbeziffern zwischen 7 und 12 pro Tausend haben nicht nur Länder mit einem hohen Anteil nichtlandwirtschaftlicher Erwerbspersonen wie Schweden oder Deutschland, sondern auch Staaten mit typischer Agrarstruktur wie Indien, Tunesien, Peru oder Ceylon. Da die Senkung der Sterblichkeit und ein dadurch ausgelöstes rapides Bevölkerungswachstum sich auch in den Gebieten vollzieht, in denen die Voraussetzungen für ein entsprechendes Wirtschaftswachstum noch nicht gegeben sind, liegt eine Chance für ein verlangsamtes Bevölkerungswachstum nur darin, die Erwerbsstruktur im Wege einer Industrialisierung so zu verbessern, daß die bekannten Auswirkungen auf die Geburtenrate eintreten. Hier offenbart sich einer der Gründe, warum viele Entwicklungsländer mit aller Kraft den Aufbau eigener Industrien anstreben. Selbst wenn dies zuweilen auf Kosten einer verbesserungsbedürftigen Agrarstruktur und Ernährungssituation geschieht, sind die meisten der bei uns darüber gefällten Urteile sachlich unbegründet, da sie die soeben aufgezeigten Zusammenhänge zwischen Agrarwirtschaft, Industrialisierung, Geburten- bzw. Sterblichkeitsrate und Bevölkerungswachstum unberücksichtigt lassen.

Schließlich einige Sätze zur *Ausbildungsstruktur*. Entwicklungsländer sind der Definition nach nicht nur solche Länder, die einen hohen Anteil an Kindern und Jugendlichen aufweisen, sondern auch diejenigen Länder, in denen ein sehr großer Teil der Bewohner weder lesen, schreiben noch rechnen kann. Damit sind diese Menschen aber auch kaum in der Lage, rational zu handeln, technische und organisatorische Vorgänge zu beherrschen oder auch nur zu begreifen, was man wohl als Voraussetzung dafür betrachten muß, an der Entwicklung eines modernen Staatswesens oder einer industriell organisierten Wirtschaft teilzunehmen. In zahlreichen Entwicklungsländern liegt der Anteil der Analphabeten zwischen 40 und 90 Prozent, wobei sich jedoch ein gün-

stigeres Bild ergibt, wenn man das vorliegende Zahlenmaterial über den Bildungsstand der Jugendlichen allein prüft. Vieles spricht dafür, daß der Verbesserung der Ausbildungsstruktur unter allen mittelfristig zu treffenden Maßnahmen eine immer größere Priorität eingeräumt werden muß.

Ein Mindestmaß an Ausbildung ist jedenfalls Voraussetzung für die Ablösung von traditionellen Verhaltensweisen, aktiver Beteiligung am öffentlichen Leben und der Auslösung des sozialstrukturellen Wandels, der die statische Gesellschaft der Länder mit einem hohen Bevölkerungswachstum in einen dynamischen Zustand überführt, der seinerseits einen neuen generativen Zyklus auslöst, der schließlich und endlich dazu führt, daß sich die Bevölkerungslawine entscheidend verlangsamt. Ausbildungshilfe und eine verbesserte Erziehung dürfen daher nicht beim ABC und Einmaleins halt machen, sondern müssen ein möglichst schnelles, wenn auch notwendigerweise behutsames Hinübergleiten aus traditionsbefangenen Weltvorstellungen in die Bereiche der modernen, technisch orientierten Zivilisation einleiten und fördern.

Dabei genügt jedoch nicht, dieses „Gelobte Land“ in lockenden Farben darzustellen, ohne den Weg dorthin zu ebnen. Solange der Wert einer Frau oder eines Mannes von der Zahl der Söhne abhängt, solange Kinder die einzige ausreichende Art der Altersversorgung darstellen, ist es schwer, die Eltern dazu zu bringen, auf den „Schmuck“ des Kinderreichtums zu verzichten oder sich den „Luxus“ weniger Kinder zu erlauben.

### Globale Interdependenz

Die durch die Bevölkerungsexplosion sich ständig mehr und mehr verschlechternde Welternährungslage, die Versorgungskrisen und Hungerkatastrophen sind im Bewußtsein der Bevölkerung am engsten mit dem Vorgang des rapiden Wachstums der Menschheit verknüpft. Es soll daher hier auf dieses zentrale Problem stellvertretend für viele andere, die damit verknüpft sind, wenigstens so weit eingegangen werden, daß die Dimensionen erkennbar werden.

Erinnert sei in diesem Zusammenhang an zwei Thesen Georg Pichts, wonach erstens die Struktur der technischen Welt ergibt, daß sich die partikulären Probleme der Vergangenheit heute in *globale Probleme* verwandeln, die nur noch global gelöst werden können. Trotzdem sind wir in der Wissenschaft heute ebensowenig wie in Politik, Wirtschaft und Finanzwesen darauf eingerichtet, jene Probleme zu lösen, deren Unausweichlichkeit uns schon die summarischen Prognosen vor Augen stellen, die einstweilen alles sind, was wir leisten können.

Die zweite These behauptet zutreffend, daß die Interdependenz sämtlicher Phänomene eine weitere Eigentümlichkeit der technischen Welt sei; im Unterschied zu den vortechnischen Formen des Wissens erlaube und erzwinde die Steigerung der menschlichen Macht, die wir der Wissenschaft des technischen Zeitalters verdanken, Eingriffe in Natur und Sozialstruktur, die das gesamte Lebensgefüge des Menschen bis in seine

biologischen Grundlagen hinein revolutioniert hätten. Die Potenzierung menschlicher Macht habe zugleich auch eine Potenzierung der menschlichen Abhängigkeit von den Folgen der Eingriffe dieser Macht herbeigeführt.

Der globale Charakter der Probleme, die wir gegenwärtig zu bewältigen haben, und ihre Interdependenz läßt das Welternährungsproblem als Folge der Bevölkerungsexplosion noch bedrohlicher erscheinen. Jede Verbesserung der Ernährungslage in den Entwicklungsländern erfordert

- eine verbesserte *Ausbildungsstruktur*, besonders durch umfassende Alphabetisierungskampagnen und die Schaffung von Fortbildungsmöglichkeiten,
- eine verbesserte *Erwerbsstruktur* durch eine verstärkte Industrialisierung entsprechend der richtigen Auffassung, daß Industrialisierung und Agrarentwicklung keine Alternativen, sondern zwei Seiten desselben Vorgangs sind, die sich gegenseitig ergänzen,
- eine sinnvoll geplante und durchgeführte *Urbanisierung*, um Märkte zu schaffen und den sog. Marktmechanismus auszulösen.

Diese und andere – man denke nur an den sich laufend steigernden Energieverbrauch – sind Probleme, die sich aus der Bevölkerungsexplosion ergeben. Auf die Größenordnung einzelner dieser globalen Schwierigkeiten soll hier nicht eingegangen werden. Die Angaben zum Ernährungsproblem werden jedoch, wegen der schon mehrmals erwähnten Interdependenz mit ihnen, Rückschlüsse zulassen.

### Der Kern des Ernährungsproblems

Seit in vielen Ländern die Bevölkerung schneller wächst als die Nahrungsmittelproduktion, schießen *neomalthusianische Theorien* aus dem Boden populärwissenschaftlicher Spekulationen. Nach Karl Brandt, einem engagierten Gegner dieser Prophezeiungen, die das von Malthus 1789 aufgestellte Theorem wiederholen, daß die Bevölkerung die Neigung habe, sich schneller zu vermehren als ihre Ernährungsmöglichkeiten, handelt es sich dabei um „wissenschaftlich verbrämte Fehlprognosen“, die auch nicht dadurch an Wert gewannen, daß Malthus und seine Jünger den „unfundierte Versuch einer Mathematisierung“ ihrer Theorie unternahmen, indem sie von einer geometrischen Progression des Bevölkerungswachstums und einer nur arithmetischen Progression des Nahrungsmittelspielraums sprachen und sprechen.

In der Tat können die Neomalthusianer aber einige Fakten in die Diskussion einbringen, die ihnen auf den ersten Blick Recht zu geben scheinen. Die Bevölkerungsexplosion hat in den meisten Entwicklungsländern die Fortschritte aufgezehrt, die Malthus ad absurdum führten. Während noch in den Jahren 1935 bis 1939 aus dem Bereich der heutigen Entwicklungsländer jährlich 11 Millionen Tonnen Getreide und Ölfrüchte exportiert werden konnten, erreichte 1967 das Nahrungsmitteldefizit rund 36 Millionen Tonnen. Nahrungsmiteleinfuhren in Höhe von 4,5 Milliarden Dollar

waren erforderlich. Das Rezept, das man den Entwicklungsländern seitens der Geberländer empfiehlt, ist zwar insoweit richtig, als das Ernährungsproblem – pauschal gesagt – nur durch eine energische Selbsthilfe in den betroffenen Ländern selbst ausgeräumt werden kann. Auch die Liste der natürlichen und der auf bestimmten sozialen Entwicklungen beruhenden Hindernisse, die es zu beseitigen gilt, ist schnell bei der Hand. Dazu gehören die schwierigen klimatischen Verhältnisse, unentwickelte oder nicht vorhandene Produktionsindustrien, eine schlechte Infrastruktur.

Gern gibt man auch folgende Kausalitätskette wieder: „Das weitverbreitete System der Halbpacht, das die Hälfte des Ertrags dem Bodeneigentümer zukommen läßt, begrenzt stark die Initiative der Pächter. Denn mit den begrenzten technischen Mitteln wird jeder zusätzliche Ertrag nur mit steigendem Arbeitsaufwand erzeugt. Die Schwelle, an der marginaler Aufwand und marginaler Ertrag einander gleich sind, an der die Produktion nach unserer Auffassung optimal ist, wird unter Teilpachtbedingungen auf viel zu niedrigem Niveau erreicht. Da der Agrarkredit schlecht entwickelt ist, sind die Bodeneigentümer häufig zugleich die Landwarenhändler und Kreditgeber für ihre Pächter unter wucherischen Zinsbedingungen. Den Produzenten bleibt häufig keine andere Wahl, als den Überschuß ihrer Ernte sofort nach Einbringung zu verkaufen, um die Schulden- und Zinslast zu verringern. Sie müssen dies bei jahreszeitlich konzentriertem Angebot nach der Ernte zu niedrigsten Preisen tun, die der Abnehmer diktiert. So entsteht das Paradoxon, daß, obwohl die Nahrungsmittel knapp sind, die Erzeugerpreise relativ niedrig bleiben. Niedrige Preise sind aber der Produktionssteigerung nicht förderlich.“

Wenn man dagegen Bodenreformen, Reform des Agrarhandels, des Agrarkredits und manches andere mehr empfiehlt, sind diese Vorschläge zweifellos nützlich, können aber den harten Kern des Problems nicht erreichen. Dieser wird deutlich, wenn man Professor Wilbrandt, dem Direktor des Instituts für Ausländische Landwirtschaft in Göttingen, folgt und den Nahrungsmittelbedarf in sog. Getreideeinheiten (GE) umrechnet.

#### Vier Milliarden Tonnen Getreideeinheiten

Die von Menschen verzehrte Nahrung wird in Endkalorien gemessen. Der durchschnittliche Minimalbedarf, der je nach Klima, Arbeitsleistung usw. fühlbar steigen kann, liegt bei 2300 bis 2600 Endkalorien pro Tag und pro Kopf; 60 bis 80 Gramm Protein gehören ebenfalls dazu. Eine Ernährung mit etwa 3000 Endkalorien und mehr bei einem hohen Anteil an animalischem Protein gilt als reich. Für die Erzeugung einer solchen Nahrung sind infolge des Veredelungsverlusts – eine Sekundärkalorie erfordert sieben Primärkalorien! – 10 000 bis 12 000 Primärkalorien notwendig. Eine Ernährung von 2000 Endkalorien, insbesondere wenn der Anteil tierischer Nahrung gering ist, gilt als arm und unzureichend.

Nimmt man auf dieser Grundlage eine Umrechnung in Getreideeinheiten vor, so entsprechen 3000–3300 Primärkalorien einer GE. Daraus folgt:

1. *Armer Nahrungsstandard*: 2000 Primärkalorien täglich = 200 bis 250 kg GE jährlich = einem Einkommensniveau von 50 bis 100 Dollar jährlich entsprechend.

2. *Reicher Nahrungsstandard*: 10 000 bis 12 000 Primärkalorien = 1000 bis 1500 kg GE jährlich = einem jährlichen Pro-Kopf-Einkommen von 1000 Dollar und mehr entsprechend.

Teilt man entsprechend dieser Umrechnungsmethode die Weltbevölkerung in Gruppen ein, ergibt sich folgendes Bild:

A. In den reichen Industrieländern mit 500 bis 600 Millionen Einwohnern verzehrt der Durchschnittsbürger 1200 bis 1500 kg GE.

B. Schätzungsweise 500 Millionen Menschen müssen mit 250 kg GE auskommen. Praktisch bedeutet das quantitativ und qualitativ Hunger und Unterernährung.

C. Eine weitere Milliarde Menschen liegt mit 350 kg GE zwar knapp über dieser „Hungergrenze“, leidet jedoch in der Regel unter den Folgen einer Mangelernährung.

D. Die letzte Gruppe umfaßt jenes Drittel der Menschheit, das über eine ausreichende, aber nicht reiche Nahrung verfügt.

Wenn man diesen Zahlen hinzufügt, daß die in diesem Jahrhundert insgesamt erreichte landwirtschaftliche Produktionsausweitung der Entwicklungsländer die Weltagrarerzeugung lediglich um 200 Millionen Tonnen GE auf 1800 Millionen Tonnen GE erhöht hat, daß aber andererseits eine weitere Produktionsausweitung um 2200 Millionen Tonnen GE notwendig wäre, wollte man im Jahr 2000 den dann in der Dritten Welt lebenden Menschen einen Nahrungsstandard von 1000 kg GE jährlich geben, wird das Gigantische des Problems klar. Selbst wenn allen Menschen außerhalb Europas, Nordamerikas und Ozeaniens im Jahr 2000 eine Versorgung mit dem Minimum von 300 kg GE jährlich garantiert werden sollte, müßte die Produktion in jenen Teilen der Welt um mindestens 1000 Millionen Tonnen GE gesteigert werden.

### Ohne Bevölkerungspolitik geht es nicht

Wer angesichts dieser Aussichten, die wissenschaftlich verbürgte Prognosen wiedergeben, von einer Wahlmöglichkeit zwischen Bevölkerungsplanung und Steigerung der Agrarproduktion spricht, verkennet das Problem, oder besser die Interdependenz der Probleme, um die es in den kommenden 30 Jahren geht. „*Mehr Nahrungsmittel plus Familienplanung*“ muß der weitere Weg heißen.

Hier ist nicht der Ort, die zahlreichen Möglichkeiten zu erörtern, die sich anbieten, wenn die jeweils entscheidenden Instanzen der einzelnen Staaten, Kirchen, sozialen Gruppen usw. eine aktive Bevölkerungspolitik betreiben wollen. Überall dort, wo

erste Schritte eingeleitet werden – in Korea, Ägypten, der Türkei, Rotchina, Pakistan, Indien – hat das Bevölkerungswachstum im ganzen Land oder zumindest in den Testgebieten deutlich nachgelassen.

Da die Weltbevölkerung täglich um 180 000 Menschen wächst, die sich in wenigen Jahren bereits wieder mit der oben erläuterten Reproduktionsrate von 2 Prozent vermehren werden, sollte man auch nicht einen Tag zögern.

Konsequenterweise hat die Genfer Weltkirchenkonferenz 1966 die Frage einer verantwortlichen Elternschaft als integrierenden Bestandteil der heutigen Sozialethik anerkannt und dazu festgestellt, daß eine solche Elternschaft ein dringendes Gebot unserer Zeit sei, um das Wachstum der Bevölkerung mit ihren wirtschaftlichen und menschlichen Möglichkeiten auszubalancieren. Für katholische Eltern heißt der entscheidende Satz aus „*Populorum Progressio*“: „Die letzte Entscheidung über die Kinderzahl liegt bei den Eltern. Sie haben es reiflich zu überlegen. Sie müssen die Verantwortung vor Gott übernehmen, vor sich selbst, vor den Kindern, die sie bereits haben, vor der Gemeinschaft, zu der sie gehören, nach ihrem Gewissen, das sie entsprechend dem authentisch interpretierten Gesetz Gottes gebildet haben“ (Nr. 37).

### Revolution der steigenden Erwartung

Die Historiker streiten im allgemeinen ab, daß sich zwischen Not und Armut, insbesondere zwischen Hunger und Revolution direkte Bezüge herstellen lassen. Die Richtigkeit dieser Ansicht für die Vergangenheit kann dahingestellt bleiben. Heute ermöglicht die Prognostizierbarkeit der kommenden Entwicklung Voraussagen, die für zwei Drittel der Menschheit wenig Günstiges verheißen. Die Computer zerstören die Träume vom Glück, die Hoffnung auf Besserung in absehbarer Zeit.

Über zwei Milliarden Menschen erkennen immer deutlicher, daß eine Minderheit nicht nur wohlhabender ist als sie selbst, sondern zudem noch immer reicher wird. Hier entsteht ein Druck von einem Teil der Weltbevölkerung auf einen anderen, der, um das Wort noch einmal zu gebrauchen, global ist. Solange dieser sich abzeichnenden Revolution der steigenden Erwartung nicht mit entsprechend großzügigen Maßnahmen begegnet wird, rollt die Bevölkerungslawine weiter. Auf uns zu!

Wilfried Ruff SJ

## Das Sterben des Menschen und die Feststellung seines Todes

Ärztlicher Kunst kann es heute gelingen, das Sterben eines Menschen aufzuhalten und wieder rückgängig zu machen. Das Aussetzen des Herzschlags und das Versagen der Atmung zwingen den Arzt nicht mehr wie früher zum resignierenden Einstellen seiner Bemühungen. Durch gezieltes Unterstützen der Herzfähigkeit, durch maschinelle Dauerbeatmung und durch Anwendung künstlicher Nieren kann der Funktionsausfall lebenswichtiger Organe – insbesondere bei Schädel-Hirnverletzungen, Narkosezwischenfällen, Vergiftungen, Herzinfarkten und Lungenembolien – häufig so lange überbrückt werden, bis sich die geschädigten Organe wieder erholt haben.

Derartige Möglichkeiten einer Wiederbelebung sterbender Patienten stellen aber notwendigerweise die traditionelle Grenzlinie zwischen Leben und Tod in Frage, da ihre bisher entscheidenden Faktoren – Kreislauf und Atmung – ersetzbar geworden sind. Wird der Todeszeitpunkt nicht vielmehr von dem jeweiligen Entwicklungsstand der Medizin bestimmt? Das scheinen auch die zunehmenden Erfolge in der Organtransplantation nahezulegen. Aber gerade hier ist die Notwendigkeit einer klaren und weniger anfechtbaren Definition des Todeszeitpunkts besonders aktuell geworden, wenn Nieren oder andere Organe von Toten auf Lebende übertragen werden sollen. Wann nämlich darf bei einem möglichen Organ-„Spender“ der Versuch einer Wiederbelebung aufgegeben werden zugunsten eines Organempfängers? Und wann ist bei jenem der Tod *sicher* eingetreten, so daß ihm das gewünschte Organ zur Transplantation entnommen werden kann?

Um eine Antwort auf diese Fragen zu finden, genügt es heute nicht mehr, Leben und Tod des Menschen als *nur* biologische Phänomene zu erfassen<sup>1</sup>. Zwar kann das Aufhören zellulären Lebens gelegentlich mittels technischer Apparate oder durch Transplantationen kompensiert und der vollständige Zerfall des Organismus verhindert werden. Aber „wofür kämpfen wir: für das Leben der Zelle oder für eine be-

<sup>1</sup> Insofern muß auch eine Definition des menschlichen Todeszeitpunkts aus einem bloß naturwissenschaftlichen Aspekt unbefriedigend bleiben. Dagegen wird gelegentlich ein Satz Pius' XII. aus einer Ansprache vor Anästhesisten am 24. 11. 1957 zitiert: „Es ist Sache des Arztes und insbesondere des Anästhesisten, eine klare und präzise Definition des ‚Todes‘ und des ‚Augenblicks des Todes‘ eines Patienten, der im bewußtlosen Zustand stirbt, zu geben.“ Anschließend heißt es jedoch weiter: „Dafür kann man sich an den üblichen Begriff von der vollständigen und endgültigen Trennung von Leib und Seele halten; aber in der Praxis wird man die Ungenauigkeit der Begriffe ‚Leib‘ und ‚Trennung‘ in Betracht ziehen müssen.“ (Vgl. Herderkorrespondenz 12 [1957/58] 229.)

stimmt minimale Gruppierung von Zellen, welche das Individuum ausmacht?“ (Hamburger 1966). Und wie ist dann dieses für das Individuum unerläßliche Minimum zu definieren? Mehr noch: was ist notwendig, damit dem Menschen als einem personalen Wesen seine ihm eigene Identität bleibt? Und wenn es beim Menschen nicht nur um das Sterben des Organismus geht, sondern das Wesentliche der Tod der *Person* ist? Ist dann ein Bewußtloser, dessen Atmung und Kreislauf nur durch künstliche Maßnahmen aufrechterhalten werden kann, ein „künstlich überlebender Leichnam“ (Zenker), bei dem sich nur der Arzt noch nicht eingestehen will, daß sein heroischer Kampf einem Toten gilt, während er gleichzeitig einem anderen Kranken hätte helfen können?

Fragen wie diese an der Schwelle menschlichen Existierens entziehen sich notwendigerweise einer quantitativ-formelhaften Antwortsuche. Aber auch „das Bewußtsein, in der Unabgeschlossenheit einer Übergangssituation zu leben“, sollte „vor vorzeitigen normativen Lösungen“ warnen<sup>2</sup>. Ähnlich riet Wachsmuth auf dem letztjährigen Chirurgenkongreß zur Vorsicht: „Wir dürfen uns dabei nicht zur Rolle des Herrn über Leben und Tod verführen lassen, sondern müssen vielmehr die klare Erkenntnis suchen, wo die Grenze unserer ärztlichen Pflicht liegt, wo der Heilauftrag des Arztes endet.“<sup>3</sup> Es ist eine vielschichtige Aufgabe, der sich die ärztliche Ethik zu jeder Zeit aufs neue und in eigener Weise zu stellen hat. Hier sei zunächst nur nach der *absoluten* Grenze ärztlichen Handelns gefragt: nach dem Tod, nach seinen Vorbedingungen und nach seinen Kriterien beim Menschen. Die Frage nach dem Heilauftrag des Arztes, wie sie sich gerade bei den modernen Möglichkeiten der Wiederbelebung stellt, kann dann in einem späteren Artikel wieder aufgegriffen werden.

### Das Sterben der Organe

Das Versagen einzelner Organe braucht nicht notwendig schon das Leben des Gesamtorganismus zu gefährden. Während beispielsweise Milz oder Teile des Darms entfernt werden können, ohne daß der Körper in seiner Funktionsfähigkeit wesentlich beeinträchtigt würde, bedeutet dagegen der Verlust der Augen oder Hände eine merklliche Einbuße. Doch erst der Funktionsausfall eines der sogenannten *Vitalorgane* – Herz, Lungen, Gehirn (daneben sind auch Leber und Nieren von besonderer Bedeutung) – schien bisher mit dem Leben des Gesamtorganismus nicht mehr zu vereinbaren. Neuerdings können Lungen- und Herztätigkeit jedoch zeitweise ersetzt und bewußtlose Gehirnverletzte über Jahre am Leben erhalten werden. Aus dem Versagen jener „lebenswichtigen“ Organe muß also nicht mehr notwendig der Tod des Organismus resultieren. Die früher vertretene Auffassung, der Tod des Menschen sei im wesentlichen identisch mit seinem Herztod, ist daher fragwürdig geworden. Kann überhaupt

<sup>2</sup> H. Thielicke, *Wer darf leben?* (Tübingen 1968) 15.

<sup>3</sup> W. Wachsmuth, in: *Langenbecks Arch. klin. Chir.* 319 (1967) 7.

das Absterben eines *einzelnen* Organs zum letztentscheidenden Kriterium für den Tod eines Lebewesens werden? Ist nicht vielmehr – um der „notwendigen Begriffsklarheit und -strenge“ willen – erst dann vom Tod des ganzen Individuums zu sprechen, „wenn die Lebenserscheinungen *aller* Organe und Zellen des Körpers endgültig aufgehört haben“?<sup>4</sup>

Die Untersuchungen der *Absterbevorgänge* verschiedener Organe, die besonders durch die Transplantationsversuche intensiviert wurden, haben für die einzelnen Gewebsarten unterschiedlich lange Überlebenszeiten ergeben. Wird die Durchblutung und damit der Sauerstoff-Transport in einem Organ unterbrochen, so lassen sich meist schon nach wenigen Sekunden erste Veränderungen in den Funktionen des betroffenen Organs nachweisen. Mit dem bald darauf einsetzenden Funktionsausfall beginnt dann auch die allmähliche Zerstörung der Zellstrukturen. Ist aber eine bestimmte Zellzahl in dem Organ zugrunde gegangen – wobei nicht nur die Quantität der Zellerstörung, sondern auch die Qualität der betroffenen Zellbezirke von Bedeutung ist –, so bleibt eine Wiederbelebung durch erneute Freigabe der Blutzirkulation erfolglos: das Organ ist in seiner Ganzheit derart irreversibel geschädigt, daß es seine Funktionen nicht wieder aufzunehmen vermag.

Die *Wiederbelebungszeit* eines Organs – die Zeit fehlender Sauerstoffversorgung also, die das Organ gerade noch ohne wesentlichen und dauernden Funktionsausfall zu überleben vermag – ist abhängig vor allem von seinem Energieverbrauch, seiner Energiereserve und einer in ihm eventuell noch vorhandenen Restströmung des Blutes. Nach Wiederherstellen der Durchblutung muß dem Organ eine genügend lange Erholungszeit gewährt werden, in der es noch keine Leistungen zu erbringen braucht. Unter dieser Voraussetzung wurde bei der Niere eine maximale Wiederbelebungszeit von etwa 6 Stunden, bei der Lunge und beim Herzen von über einer Stunde und bei der Leber von 30 Minuten gefunden<sup>5</sup>. Durch Unterkühlung wird auch ein länger andauernder Sauerstoffmangel toleriert, wie erfolgreiche Wiederbelebungsversuche bei Ertrunkenen gezeigt haben.

Das Gehirn reagiert auf Sauerstoffmangel noch empfindlicher als die Leber. Tierexperimentell wurde eine maximale Wiederbelebungszeit des *Gesamthirns* von 8 bis 10 Minuten festgestellt, was mit Vermutungen aus der Beobachtung tödlich Verunglückter übereinstimmt<sup>6</sup>. Tritt jedoch mit der Unterbrechung der Gehirndurchblutung auch ein Herz- und Atemstillstand auf, der vier Minuten oder länger dauert, so genügt auch schon diese Zeit zum irreversiblen Ausfall von Gehirnfunktionen. Denn ein nach vier Minuten wiederbelebtes Herz erreicht erst dann eine für die Gehirndurchblutung ausreichende Leistung, wenn die Wiederbelebung des Gehirns von 8 bis

<sup>4</sup> J. Gerlach, Individualtod – Partialtod – Vita reducta, in: Münchn. Med. Wschr. 110 (1968) 981.

<sup>5</sup> D. Walther, Über die maximale Funktions- u. Wiederbelebungszeit von Organen, in: Med. Mschr. 19 (1965) 386–91.

<sup>6</sup> M. Schneider, Überlebens- u. Wiederbelebungszeit von Gehirn, Herz, Leber, Niere nach Ischämie u. Anoxie (Köln 1965).

10 Minuten schon überschritten ist. Durch Senken der Körpertemperatur läßt sich die Zeit des Sauerstoffmangels aber auch beim Gehirn erheblich verlängern (z. B. bei 22° bis auf 40 Minuten).

*Innerhalb des Gehirns* findet sich allerdings eine unterschiedliche Empfindlichkeit der Nervenzellen auf Sauerstoffmangel. Messungen seines Sauerstoffverbrauchs lassen nämlich vermuten, daß erst nach einer Durchblutungsunterbrechung von 90 Minuten sämtliche Hirnzellen ihre Funktion endgültig eingestellt haben. Dagegen tritt Bewußtlosigkeit schon 8 bis 12 Sekunden nach Drosselung der Blutzufuhr zum Gehirn ein. Nach weiteren 15 Sekunden lassen sich auch keine elektrischen Potentiale (Hirnströme) mehr von der Großhirnrinde ableiten<sup>7</sup>. Während also die Großhirnrinde sehr empfindlich auf Sauerstoffmangel reagiert, sind die entwicklungsgeschichtlich älteren Hirnabschnitte mit den Regulationszentren für Atmung und Kreislauf weniger anfällig. Aber auch hier kann ein *plötzlicher* Ausfall nur weniger Nervenzellen schon frühzeitig zum irreversiblen Zusammenbruch der gesamten Funktionsleistung führen, weil dabei vermutlich als erstes das Kontrollsystem dieser recht komplex gebauten Zentren geschädigt wird. Das hat dann vor allem eine zentrale Atemlähmung zur Folge, sowie ein Versagen der obersten Regulation der Herz- und Kreislauffunktionen.

Da sich diese „lebenswichtigen“ Hirnfunktionen heute jedoch zumindest zeitweise ersetzen lassen, braucht selbst nach ihrem Ausfall das Leben der übrigen Körperorgane ebensowenig zu erlöschen wie beispielsweise nach einem Herzstillstand. Was bedeutet das aber für den Gesamtorganismus? Folgt sein Tod aus dem Versagen jener Hirnfunktionen ebenfalls nicht mit absoluter Sicherheit? Andererseits scheint aber auch nicht erst der irreversible Ausfall *aller* Organfunktionen erforderlich, damit ein Organismus tatsächlich tot ist. Denn transplantierte Leichenorgane können in einem anderen Organismus ihre Aufgaben noch jahrelang weiter erfüllen<sup>8</sup>. Der Tod des Gesamtorganismus und seine Bedingungen sind daher genauer zu betrachten und von dem Sterben der Organe abzuheben.

### Das Sterben des Organismus

Der lebende Organismus ist charakterisiert durch die dynamische Ordnung seiner unterschiedlich strukturierten Teile zu einer *biologischen Ganzheit*. Deren verschiedene Funktionen sind in bestimmter Weise so aufeinander bezogen, daß sie ein harmonisch geregeltes System zum Wohl und Nutzen aller Funktionsglieder bilden. Die funktionelle Bedeutung der einzelnen Teile wird bestimmt von deren Stellung innerhalb des

<sup>7</sup> W. Thorn, Gehirnstoffwechsel u. Gehirnfunktion, in: Hdb. d. Neurochirurgie, hrsg. v. Olivecrona/Tönnes, Bd. I/2 (Berlin 1968) 378–433.

<sup>8</sup> Neuerdings ist – wie H. Pichlmaier auf dem diesjährigen Chirurgenkongreß berichtete – bei Transplantationen von Leichennieren damit zu rechnen, daß das übertragene Organ in mehr als 45 Prozent der Fälle länger als ein Jahr funktionstüchtig bleibt. – Vgl. auch diese Zschr. 181 (1968) 155–164.

Ganzen und von der Plastizität des Regulationsschemas, wodurch umschriebene Funktionsausfälle unter Umständen kompensiert werden können.

Eine vorwiegend isolierte Schädigung eines Organs führt zunächst nur zur Einbuße dessen Funktionstüchtigkeit und wird erst dadurch die Leistung anderer Organe beeinflussen können. Bleiben die Auswirkungen der Schädigung (die als bestimmtes Krankheitsbild in Erscheinung treten) eng begrenzt, so kann sie der Organismus meist mehr oder weniger vollständig und eventuell unterstützt durch ärztliche Maßnahmen überwinden. Greift dagegen die Störung auf jene Organe über, die für die Gesamtregulation besonders wichtig sind und schädigt sie derart, daß das harmonische Zusammenspiel innerhalb der biologischen Ganzheit entscheidend beeinträchtigt wird, so beginnt der Sterbeprozess des Organismus, bei dem dann in gleitender Folge alle Organe unabwendbar absterben. Wann aber wird innerhalb dieser Absterbevorgänge die Ganzheit des Organismus endgültig und unabänderlich zerstört?

Der Tod des Organismus, d. h. der Zerfall der ganzheitlich bestimmten Ordnung in ihre Teile, kann durch das Versagen der Herz- und Lungenfunktionen nicht eigentlich verursacht sein. Zwar ist das durch Blutkreislauf und Atmung gewährleistete Sauerstoffangebot eine notwendige Voraussetzung zur Funktion der *einzelnen* Organe, nicht aber schon die *Möglichkeitsbedingung* für die harmonische Regulation *aller* Körperfunktionen. Diese wird allein begründet durch das *Nervengeflecht*, das den ganzen Organismus durchzieht und die Körperzellen vielfach miteinander verbindet. Mittels dieses Nervensystems werden nicht nur die verschiedenen Körperfunktionen aufeinander abgestimmt, sondern auch veränderten Umweltverhältnissen angepaßt. Als übergeordnetes Nervenzentrum nimmt dabei das *Gehirn* die Schlüsselstellung im harmonischen Zusammenspiel aller Körperfunktionen ein. Es ist die große Umschaltzentrale, welche die eintreffenden Nervenimpulse empfängt, deren Informationsgehalte verarbeitet, daraufhin neue Impulse aussendet und auf diese Weise die Ordnung der Teile dynamisch bestimmt und die Ganzheit gewährleisten. Insofern also die Funktionstüchtigkeit des Gehirns das Leben des Gesamtorganismus innerlich trägt und erhält, ist sie wesensnotwendiger Grund für die Einheit des Ganzen.

Die dynamische Ordnung des Organismus zerfällt daher mit dem Erlöschen der für die *Gesamtregulation* notwendigen Nervenfunktionen und mit der beginnenden Auflösung der sie *ermöglichenden* Strukturen vor allem im Hirnstamm<sup>9</sup>. Abgesehen von direkten Verletzungen dieser Zellgebiete führt besonders ein vollständiger und länger dauernder Sauerstoffmangel des Gehirns zu solchen Strukturzerstörungen und

<sup>9</sup> Zum *Hirnstamm* wird hier – mehr im neurologischen Sinn – Medulla oblongata, Brücke und Mittelhirn gerechnet. Über diesem Kontrollorgan für einfachere biologische Funktionen liegt das *Zwischenhirn*, dem vor allem eine Umschaltfunktion, aber auch schon gewisse integrative Leistungen zugeschrieben werden. Als entscheidendes höchstes Funktionszentrum, das für komplexe Verhaltensweisen und hochdifferenzierte Leistungen verantwortlich ist, gilt jedoch das *Großhirn*. Dieses Hirngebiet zeigt nämlich in der phylogenetischen Reihe annähernd parallel mit der zunehmenden Bedeutung von Erfahrung und Lernfähigkeit eine auffallend progressive Entwicklung, die schließlich beim Menschen zu einer mächtigen Ausbildung und Differenzierung der Großhirnrinde geführt hat.

damit zum Tod des Organismus. Gerade bei einem *anhaltenden* Verschuß der das Gehirn versorgenden Gefäße oder bei einem erhöhten Hirndruck ist selbst durch rechtzeitige Wiederbelebungs-Maßnahmen eine ausreichende Durchblutung jener Regulationszentren nicht mehr zu erreichen. So sind Fälle von Tiefbewußtlosen beschrieben worden, bei denen zwar durch maschinelle Dauerbeatmung und medikamentöse Stützung der Herz- und Kreislauffunktionen die Absterbevorgänge der Organe über mehrere Tage verzögert wurden. Schließlich aber konnten auch diese massiven Maßnahmen den Zusammenbruch der übrigen Organleistungen nicht mehr verhindern. Bei der Autopsie wies dann das Gesamthirn bereits Zeichen einer fortgeschrittenen Zerstörung mit teilweiser Gewebsverflüssigung auf, so daß der Gehirntod schon Tage zuvor, nämlich kurz nach dem schädigenden Ereignis eingetreten sein mußte<sup>10</sup>.

Wiederbelebungs-Maßnahmen scheinen demnach mehrere Tage lang einen Teil derjenigen Hirnfunktionen übernehmen zu können, die für eine geordnete Miteinanderfunktion von Organen notwendig sind. Allerdings kann dabei von einer zentralen Regulation eigentlich ebensowenig die Rede sein wie von einem harmonisch funktionierenden System. Zwar ist es bei einem derartigen Gehirntod möglich, die Durchblutung und Sauerstoffversorgung der anderen Organe künstlich aufrechtzuerhalten, um dadurch ihre einzelnen Funktionsweisen zu gewährleisten. Diese Funktionen laufen dann aber weitgehend isoliert ab und ohne das Ganze des Organismus zu berücksichtigen. Für das Leben der Einzelorgane ist jedoch ihre Beziehung auf die Ganzheit des Organismus absolut notwendig, obwohl sie in sich eine gewisse Geschlossenheit bzw. Einheit darstellen, die sie zu einer mehr oder weniger kurzfristigen Funktionsautonomie befähigt. Auf Grund ihrer differenzierten Einfügung in die dynamische Ordnung einer Ganzheit sind sie aber auf diese *derart* ausgerichtet, daß sie bei Zerfall des Ganzen nach einer gewissen Zeit ebenfalls mit Notwendigkeit absterben müssen. Während dieser Zeit des Sterbens der Organe ist jedoch der Organismus als biologische Ganzheit *schon tot*, insofern er mit der irreversiblen Zerstörung bestimmter Nervenstrukturen im Gehirn die Möglichkeitsbedingung zu einer harmonischen Regulation seiner Einzelfunktionen unaufhebbar verloren hat.

### Sterben und Tod des Menschen

Innerhalb der bisher betrachteten biologischen Vorgänge des Sterbens ereignet sich beim Menschen noch ein anderes, existentiell-personales Geschehen, das formelhaft als *Trennung von Leib und Geistseele* bezeichnet wird. Beeinflusst vom neuplatonischen Spiritualismus ist diese metaphysische Definition des Todes jedoch allzu lange einseitig interpretiert worden als Entbindung der Seele aus der Unfreiheit des Leibes, als Tor

<sup>10</sup> W. Kramer, Die Schwelle zum Tode, in: *Ärztl. Praxis* 20 (1968) 1091, 1107-11. – H. Schneider, W. Masshoff, G. Neuhaus, Zerebraler Tod und Reanimation, in: *Wiederbelebung u. Organersatz* 4 (1967) 88-107.

in die Freiheit für den Geist, der zuvor versklavt ist unter die Last der Materie. Den Auswirkungen dieser Deutung des Todes und überhaupt des Menschen auf die Entwicklung sowohl von Medizin wie Theologie kann hier nicht nachgegangen werden. Auch kann nur eben angedeutet werden, wie jene Formel zu verstehen wäre, wenn einerseits Leib und Geistseele als *substantiell geeint*, andererseits der Tod aber nicht schon als *beider* Ende gedacht wird.

Wenn nämlich die Geistseele auf Materie wesensmäßig und sie konstituierend bezogen ist, indem sie sich in ihr als ihrem Leib verwirklicht, so muß die Auflösung eben dieses ihres konkreten Leibes nicht nur das Verhältnis zwischen beiden ändern, sondern auch die Geistseele in ihrem Sein selbst treffen. Wie aber ist diese Änderung des in ihrem Wesen liegenden Bezugs zu jenem Leib zu verstehen, damit sie selbst nicht aufhört zu existieren? Karl Rahner hat darauf verwiesen, „daß schon zu Lebzeiten der geistbeseelte Leib zur Welt hin ein *offenes* System ist“, daß sich „die Geistseele durch ihre Leiblichkeit schon immer grundsätzlich der Gesamtheit geöffnet hat“. Dadurch, daß die Geistseele im Tod zwar ihre abgegrenzte Leibgestalt aufgabe, verlöre sie jedoch nicht ihre Bezogenheit auf Materie überhaupt, sondern öffne sich irgendwie dem Ganzen der Welt<sup>11</sup>. Festzuhalten ist hier, daß der Tod als existentiell-personales Ereignis den ganzen Menschen in seiner leibgeistigen Einheit trifft, daß aber dadurch nicht notwendig eine (wie auch immer zu denkende) Weiterexistenz der Geistseele schon in Frage gestellt sein muß.

Während alles Leben, aber auch alles Sterben der Zeit unterworfen ist und sich in ihren Kategorien vollzieht, bedeutet Tod für den Menschen in besonderer Weise das radikale und definitive Ende seiner *geschichtlichen* Existenzweise. Gerade in seiner Befähigung, die Zeit planend und gestaltend „auszukaufen“, erweist sich seine Geistigkeit, die ihn von anderen lebenden Organismen wesensmäßig abhebt. Übersteigt auch menschlicher Geist im Erkennen, Denken und Wollen letztlich die Möglichkeitsbedingungen des Raum-Zeitlichen, so sind seine Akte doch zumindest ihrem Inhalt und Ausdruck nach auf materielle Strukturen bezogen. Denn erst die Funktionstüchtigkeit des nervalen Strukturgefüges *ermöglicht* die Aktualisierung geistiger Potenzen.

Dieses Ausdrucks- und Betätigungsfeld des Geistes ist *das menschliche Gehirn*, in dem sich die substantielle Einigung von Geist und Materie am deutlichsten manifestiert. Dadurch aber ist es nicht nur in seinen *tieferen* (phylogenetisch älteren) Strukturschichten das Regulationszentrum, das die dynamische Ordnung des Organismus als einer biologischen Ganzheit bestimmt und garantiert; sondern in der Funktionsfähigkeit seiner *höheren* Schichten ist es zugleich das innerlich notwendige Spezifikum des Menschen als eines leibgeistigen Wesens. Voraussetzung dafür, daß diese höheren Zellstrukturen des Gehirns ihre Aufgaben erfüllen und dadurch Geistigkeit ermöglichen, ist allerdings die ungestörte Funktion jener tieferen Hirngebiete, mit denen sie in

<sup>11</sup> K. Rahner, Zur Theologie des Todes (Freiburg 1958) 22. – Vgl. auch M. Schmaus, Krankheit und Tod als personaler Auftrag, in: Studien und Berichte der Kath. Akademie in Bayern 7 (1959) 47–86.

einem dauernden Erregungsaustausch stehen. Da jene tieferen Hirnabschnitte auf Sauerstoffmangel weniger anfällig sind, werden sie im allgemeinen länger erhalten bleiben als die den Menschen entscheidend bestimmenden höheren Hirngebiete.

Tatsächlich kann das Gehirn nach zeitlich begrenztem Sauerstoffmangel ein charakteristisch selektives *Schädigungsmuster* zeigen<sup>12</sup>. Wird nämlich die Wiederbelebungszeit des Gehirns, die maximal zehn, meist aber bloß vier Minuten beträgt, nur kurzfristig überschritten, so ist zuerst ein irreversibler Ausfall besonders von Großhirnfunktionen zu beobachten. Andere Funktionsweisen des Gehirns bleiben dagegen nach einem derartigen vorübergehenden Sauerstoffmangel (beispielsweise bei einem Herzstillstand in der Narkose oder bei Strangulationen) durchaus noch registrierbar. Dementsprechend sind dann bei einer späteren Autopsie vor allem im Großhirnbereich umschriebene Strukturveränderungen zu finden. Bei einer etwas länger dauernden Schädigung wird zusätzlich das Zwischenhirn betroffen. Erst ein weiter anhaltender Sauerstoffmangel führt mit der Zerstörung von Zellgebieten im Hirnstamm zum totalen Hirntod und dadurch zum Tod auch des Organismus.

In jenen Fällen, bei denen die Dauer des Sauerstoffmangels im Gehirn die Grenze einer möglichen Wiederbelebung zwar erreicht, aber noch nicht überschritten hatte, können Großhirn und eng mit ihm verbundene Zellstrukturen für Tage und Wochen ihre Funktionen einstellen. Die damit verbundene längere Bewußtlosigkeit kann sich jedoch nach einer entsprechenden Erholungszeit oft überraschend bessern<sup>13</sup>.

Eine unaufhebbare totale Zerstörung jener höheren Hirnstrukturen, die für den Menschen insofern charakteristisch sind, als sie Manifestationsort seiner geistigen Potenzen sind, muß sich aber *wesensmäßig* auf die Einheit von Leib und Geistseele auswirken. Verliert doch der Mensch die Möglichkeit seiner „freien personalen Auszeugung“ (Rahner), indem jene dem individuellen Geist innerlich zu eigene Materie zerfällt. „Wenn daher diese Teile des Gehirns ganz und gar fehlen oder irreversibel ausgefallen sind, also ein Wirksamwerden der Geistseele nicht einmal potentiell (wie bei einem Embryo oder in tiefer Narkose) gegeben ist, kann man nicht oder nicht mehr von einem lebenden *Menschen* sprechen.“<sup>14</sup> Der Zerfall jener für die Geistbetätigung wesentlichen Hirnstrukturen wird so in seiner Endgültigkeit beim Menschen zum *inneren und entscheidenden* Moment des Todes. Und damit ist die geschichtliche Existenz des Menschen letztlich auch dann beendet, wenn andere Funktionsweisen des Gehirns das Leben des Organismus als das einer nur mehr biologischen Einheit noch ermöglichen sollten<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> F.-W. Kolkman, Hirnveränderungen nach Herz- und Atemstillstand, Vortrag auf der 51. Tagung d. Dtsch. Ges. f. Pathol. 1967, vgl. in: Zbl. allg. Path. 111 (1968) 50.

<sup>13</sup> E. Kaemmerer u. G. Dolce, Zur Kenntnis des apallischen Syndroms, in: Münchn. Med. Wschr. 108 (1966) 263–65.

<sup>14</sup> R. Kautzky, Der ärztliche Kampf um das Leben des Patienten „bis zum letzten Atemzug“, in: Hochland 53 (1960/61) 314. – Zur Bedeutung des menschlichen Gehirns im embryonalen Werden vgl. diese Zschr. 181 (1968) 327–37.

<sup>15</sup> Ein noch derart lebender menschlicher Organismus behält allerdings eine *ihm eigene Würde*, die ihn

## Die Feststellung des Todes

Die sich im toten Organismus gesetzmäßig ausbildenden Erscheinungen der Abkühlung, Muskelstarre und Totenflecke deuten erst einige Zeit nach dem tatsächlichen Todeseintritt auf diesen hin, sie sind gewissermaßen nur Zeichen dafür, daß der allgemeine Sterbeprozess auf fast alle Körperzellen übergreifen hat. Um jedoch die völlige und irreversible Zerstörung der wichtigsten Hirnstrukturen schon kurz nach ihrer Beendigung bestimmen und von daher auf das Ende spezifisch menschlicher Existenz schließen zu können, bedarf es anderer vorgängiger Kriterien<sup>16</sup>. Aber schon 1874 hatte die Medizinische Akademie in Paris einen besonderen Preis für ein frühzeitiges und zuverlässiges Zeichen des eingetretenen Todes ausgesetzt, der bis heute nicht vergeben werden konnte.

Als schwerwiegendes Kriterium für den Gehirntod wird in jüngster Zeit das Erlöschen des Wellenbildes im *Elektroenzephalogramm* (EEG) mehr und mehr betont. Wie das EKG die Herzaktion aufzeichnet, so registriert das EEG die bioelektrischen Erscheinungen der Hirnrinden-Tätigkeit. Allerdings ist die eigentliche Ursache dieser vom Gehirn ableitbaren Spannungsschwankungen noch umstritten. Während früher vermutet wurde, daß das EEG durch die Summation von Nervenzell-Entladungen zustande käme, scheint jetzt mehr für die Ansicht Kornmüllers zu sprechen, daß nämlich die Hauptwellen eher Aktionsströme der zahlreichen Satellitellen sind, die jede Nervenzelle umgeben<sup>17</sup>. Das EEG würde dann aber nichts über die eigentliche Aktivität der Nervenzellen, sondern nur etwas über die Steuerung ihrer Erregbarkeit signalisieren.

Um so mehr ist Vorsicht geboten, wenn aus dem Funktionsdiagramm des EEG Rückschlüsse auf eventuelle strukturelle Veränderungen gezogen werden sollen. Zwar gehen den morphologisch faßbaren Gewebsschäden Änderungen in der Funktionstüchtigkeit voraus, umgekehrt kann aber nicht aus einer „elektrischen Hirnstillen“ schon auf eine Strukturzerstörung geschlossen werden. Denn eine isoelektrische Nulllinie im EEG ist

von einem tierischen Lebewesen abhebt. Und zwar nicht nur insofern er auf Grund der erhalten gebliebenen Zellstrukturen im Hirnstamm eine vegetativ funktionstüchtige Ganzheit bleibt, sondern vor allem, weil er als wesensnotwendiger Teil zuvor den Menschen in seiner Individualität und Personalität mitkonstituiert hatte. Der Zerfall der leibgeistigen Einheit allein kann nämlich nicht schon bewirken, daß jene Prägung verlorengeht, die beide Teile in ihrem Miteinander-Wirken erhalten haben. So ist einem solchen Organismus, der nicht mehr von seiner Geistseele informiert wird, durchaus das Attribut „menschlich“ (und die daraus ableitbare Würde) zuzusprechen, auch wenn er es nicht mehr in *spezifischer* (geistig bestimmter) Weise erfüllt.

<sup>16</sup> Allerdings sei hier mit R. Zenker betont, „daß die klassischen oder üblichen Zeichen des eingetretenen Todes nach wie vor heute noch Gültigkeit besitzen, wenn das Leben infolge einer schweren Krankheit oder auch einer Verletzung erlöscht. In der überwiegenden Zahl aller Todesfälle wird der Tod auf Grund dieser Zeichen auch ferner erklärt werden. Sie verlieren heute jedoch ihre Gültigkeit . . . , wenn . . . es durch die Wiederbelebungsmaßnahmen gelingt, vor allem Herz und Kreislauf wieder in Gang zu bringen“ (in: Aktuelle Medizin, Beilage zur Münchn. Med. Wschr. 110 [1968] Nr. 7, 2).

<sup>17</sup> A. E. Kornmüller, Was ist das Elektroenzephalogramm?, in: therap. monat 13 (1963) 150–55. – Vgl. auch J. Kugler, EEG in Klinik u. Praxis (Stuttgart 1966).

zunächst *nur Ausdruck einer Funktionsstörung*, bei der sich der Tätigkeitsstoffwechsel stark verringert hat. Auf das Verschwinden der Hirnfunktionen folgen aber nur dann irreversible Veränderungen in den Gewebsstrukturen, wenn auch der geringe Stoffwechsel, der für das bloße Erhalten der Hirnstruktur unbedingt erforderlich ist, noch unterschritten wird. Nach Untersuchungen von Hirsch soll schon eine Restströmung des Blutes im Gehirn von etwa 12 Prozent (entsprechend einer kritischen Blutdruckhöhe von 40–60 mmHg, die noch bei Kammerflimmern des Herzens aufgebracht werden kann) ausreichen, um den zur Strukturerhaltung unbedingt erforderlichen Energiebedarf zu decken, wobei eine Hirnfunktion allerdings nicht zu erwarten ist<sup>18</sup>. Wie lange Großhirnzellen einen solchen Erhaltungsstoffwechsel ohne Einbuße ihrer Funktionsfähigkeit tolerieren können, ist bisher unbekannt.

Auf Grund einer Umfrage sind Spann und Mitarbeiter der Ansicht, daß das Wiedereinsetzen von Hirnfunktionen selbst bei Unterkühlten dann nicht mehr zu erwarten sei, wenn im EEG mehr als vier Stunden lang eine Nulllinie und gleichzeitig weder Spontanatmung noch Reflextätigkeit beobachtet worden seien<sup>19</sup>. Allerdings sind dabei schwerwiegende *Fehlerquellen* möglich. So kann nicht nur die EEG-Ableitung un bemerkt versagen; auch die Auswertung ist nicht ohne Probleme, wie zum Beispiel bei jenem Kind, dessen EEG von der zweiten Lebenswoche bis ins zweite Lebensjahr auf Grund einer Blutansammlung unter den Schädelknochen elektrische Stille angezeigt hatte (Petersen 1964). Überdies berichteten neuerdings Bushart und Rittmeyer von einem wiederbelebten Patienten, bei dem – obwohl die Spontanatmung 24 Stunden ausgesetzt hatte – noch nach zweitägiger Nulllinie im EEG eine vollständige Restitution eingetreten sei<sup>20</sup>.

Insofern scheinen die Kriterien zur Todeszeitbestimmung, die jetzt eine von der Deutschen Gesellschaft für Chirurgie beauftragte Kommission erarbeitet hat, unzureichend. Dort wird „die grobanatomische oder feinstrukturelle Zerstörung des Gehirns in seiner Gesamtheit“ nämlich dann schon angenommen, wenn – Bewußtlosigkeit, sowie Fehlen von Spontanatmung und Pupillenreaktionen vorausgesetzt – im Abstand von nur 12 Stunden zweimal eine Nulllinie im EEG nachgewiesen wird<sup>21</sup>. Dagegen hatte 1963 in Frankreich der „Ordre National des Médecins“ die Beobachtung einer Nulllinie über 48 Stunden gefordert.

Da also das Schwinden der Spontanaktivität im EEG kein zwingendes Todeszeichen für das Gehirn ist – wenn es auch in Verbindung mit dem klinischen Gesamtbefund nicht unterschätzt werden soll –, wird nach anderen Kriterien zu suchen sein. Die *Implantation von Elektroden* direkt in das Gehirn von bewußtlosen Wiederbelebten

<sup>18</sup> H. Hirsch u. M. Schneider, Durchblutung u. Sauerstoffaufnahme des Gehirns, in: Hdb. d. Neurochirurgie Bd. I/2 (Berlin 1968) 434–552.

<sup>19</sup> W. Spann u. Mitar., Tod u. elektr. Stille im EEG, in: Münchn. Med. Wschr. 109 (1967) 2161–67.

<sup>20</sup> Referat auf der 70. Tagung der Nordwestdtsh. Gesellsch. f. Inn. Med.; vgl. Bericht in: Medical Tribune 6 (1968) 27.

<sup>21</sup> Todeszeichen u. Todeszeitbestimmung, in: Der Chirurg 39 (1968) 196 f.

wäre eine Möglichkeit, um die Potentialschwankungen unverfälscht und aus verschiedenen Hirngebieten registrieren zu können. Auf diese Weise wurde schon bei einer tiefbewußtlosen Patientin nachgewiesen, daß nur noch der Hirnstamm funktionsfähig war, während die Hirnrinde und die eng mit ihr verbundenen Regionen eine vollständige Inaktivität zeigten<sup>22</sup>.

Weniger eingreifende Maßnahmen sind dagegen *Angiographie* und Blutgasanalyse, über die allerdings ebenfalls nur relativ wenige Berichte vorliegen. So läßt sich durch mehrfache Röntgenkontrast-Darstellungen der das Gehirn versorgenden Arterien ein dauernder Stillstand des Hirnkreislaufs (z. B. bei Verschuß jener Gefäße) sichtbar machen; nach den Empfehlungen der Gesellschaft für Chirurgie sollte er wenigstens 30 Minuten lang bestehen, bevor daraus auf den Gehirntod geschlossen wird. Bei der *Blutgasanalyse* wird vor allem die arterio-venöse Sauerstoffdifferenz in den die Gehirndurchblutung sichernden Gefäßen bestimmt. Ist dabei ein nennenswerter Sauerstoffverbrauch des Gehirns nicht mehr zu messen, so müßte selbst der geringe Erhaltungsstoffwechsel der Hirnzellen zusammengebrochen und der Gehirntod eingetreten sein (M. Schneider 1965). Eine vielversprechende Möglichkeit für zukünftige Todeszeitbestimmungen des Gehirns wäre schließlich der Nachweis von spezifischen *Fermenten* im Blut, wodurch heute schon die Diagnose eines Herzinfarkts oder einer Leberschädigung erleichtert wird. Die Methode beruht darauf, daß durch die Zellschädigung in einem Organ bestimmte, für dieses Organ charakteristische Fermente in den Blutstrom gelangen und nachweisbar werden<sup>23</sup>.

Der Todeseintritt des Gehirns als des den Menschen spezifisch bestimmenden Organs kann also heute noch nicht mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit entschieden werden. Durch *Kombination* der erwähnten Methoden dürfte es jedoch bald schon gelingen, zuverlässige Diagnosen des Gehirntodes zu stellen. Auch dürfte dann eine vorsichtige Aussage über die Prognose einer Hirnschädigung eher möglich sein. Damit wäre eine wichtige Voraussetzung geschaffen, um die bei Wiederbelebungsmaßnahmen entscheidende Schwierigkeit lösen zu können, nämlich „wann wir unsere Maßnahmen zur Erhaltung des Lebens einstellen dürfen und wann wir sie weiterführen müssen, selbst auf die Möglichkeit hin, geistig Minderwertige am Leben zu erhalten“ (Wachsmuth 1967). Es bleibt jedoch eine andere, grundlegendere Frage: die nach der Grenze *jedes* ärztlichen Heilauftrags. Denn ist der Arzt im Rahmen seiner jeweiligen Möglichkeiten *stets* verpflichtet, so lange zu handeln, bis keine Hoffnung mehr auf ein Weiterleben des Gehirns besteht? Es ist eine Frage, der sich der Arzt immer aufs neue zu stellen hat und auf die er nur in der Sorge um den einzelnen kranken Menschen, dessen Lebensbedingungen er zu verbessern sucht, eine Antwort zu finden vermag.

<sup>22</sup> J. Carbonell u. Mitarb., in: *Electroenceph. clin. Neurophysiol.* 15 (1963) 520–25.

<sup>23</sup> W. Laves, *Agonie*, in: *Münchn. Med. Wschr.* 107 (1965) 113–18.

*Herbert Schade SJ*

## Dokumente ohne Unterschrift

Zur IV. documenta in Kassel vom 27. Juni bis 6. Oktober 1968

Dokumente wollen Sachverhalte bezeugen und Nachweise bringen. Wer Dokumente auf den Tisch legt, meldet einen Rechtsanspruch an. „Für die Vierte documenta hat der Rat 1000 Werke von 150 Künstlern aus zwölf Ländern ausgewählt in der Überzeugung, die Strömungen, Richtungen und Positionen in der aktuellen bildenden Kunst umfassend dokumentieren und werten zu können“, schreibt der Ausstellungsleiter, Professor Arnold Bode, im Katalog. Die Werke wollen also den Geist der Zeit sichtbar machen. Von einem absoluten Geist im Sinn Hegels oder gar einer Metaphysik der Personalität kann kaum die Rede sein. Die Zeit steht in dieser Ausstellung vor dem Geist. Diesen Sachverhalt belegt schon ein erstes „Dokument“ in der Vorhalle der Galerie an der Schönen Aussicht, eine Uhr ohne Ziffern, von François Morellet. Durch Druck auf einen Knopf kann man an diesem Gegenstand Zeiger aus Neonröhren aufleuchten lassen. Diese Zeiger wandern oder rasen, laufen vorwärts oder rückwärts, leuchten als Fünfstrahler oder in Kreuzform auf und verschwinden. Eindrucksvoll belegt dieses Werk, daß die Zeit unabhängig vom Kosmos – der Uhr über uns –, und ohne Bezug zum schlagenden Herzen des Menschen – der Uhr in uns –, dahingeht. Chronos hat sich selbständig gemacht und frißt mehr denn je seine eigenen Kinder. Bei diesem mythischen Bild kann man an Goyas erschütterndes Motiv aus dem „Haus des Tauben“ denken. Bei den rasenden Neonzeigern denkt man an Industrie und Großstadt. Der Name François Morellet ist für das Werk ohne Bedeutung. „Die Kunst wird anonymer, der Name des Künstlers steht nicht mehr im Vordergrund“ (Bode). Tatsächlich rangieren in der IV. documenta die Sachen vor den Personen, das Allgemeine vor dem Individuellen, die Materialien vor der Malerei, das Gedachte und Gemachte vor der Intuition. Raster und Konvention besitzen den Vorrang vor der persönlichen Optik. Die Struktur steht vor dem Stil. Dokumente von großer Eindringlichkeit, aber weithin ohne Unterschrift.

### Die „Objekt-Kunst“

„Eines ist sogleich festzustellen, daß die ganze, große Domäne der Auseinandersetzung mit den optischen Erscheinungsbildern der Gegenstandswelt nur noch schwache Impulse herzugeben vermag. Die Kunst ist abstrakt geworden“, erklärte Werner Haft-

mann 1958 im Katalog der II. documenta. Man wollte in der abstrakten Kunst eine „Weltsprache“ sehen. Tatsächlich finden sich in der IV. documenta auch abstrakte Bilder. Inzwischen haben jedoch viele gegenständliche Malereien von Roy Lichtenstein und Richard Hamilton, von Horst Antes bis Tom Wesselmann im „Fridericianum“ ihren Einzug gehalten. Was noch bedeutsamer ist: die Gegenstände selbst wurden ausstellungswürdig. In der „Objekt-Kunst“, in der „Minimal-Art“ und der „Pop-Art“ werden die Sachen selbst als ästhetische Elemente feilgeboten. Das Dogma von der allein seligmachenden abstrakten Kunst war schneller „vernutzt“ als das diskreditierte abendländische Menschenbild. Was bleibt, ist die „post-painterly abstraktion“.

Robert Morris stellte sein „L-Shapes“, das sind L-förmige, rechtwinklige Kunststoffbalken, und sein „Untitled“ aus dem Besitz des Conte Panza di Biumo, Mailand, – ein Rahmenwerk aus T-Trägern – aus. Der Düsseldorfer Joseph Beuys errichtet seine „Raumplastik“ aus Kupferstichen in einem Ensemble verschiedenartiger Materialstücke. Fernandez Arman bot einen Glaskasten und einen anderen mit alten Kannen an. Auf die Zimmer mit alten Sofas, Tischchen, Puppen und Skeletten mit sonstigen Klamotten von Edward Kienholz aus Washington kommen wir in anderem Zusammenhang noch zu sprechen. Gegenstände gemalt und wirklich waren in Fülle zu sehen. Lucas Samara (Grieche, lebt in New York) machte den Vorgang thematisch, wenn er in seiner „Box 38“ einen geöffneten Malkasten zeigt, in dessen Fächern, Deckeln und Schubladen keine Farben, sondern verschiedene Materialien, Schrauben, Nägel, Steinchen, Watte und ähnliche Dinge zu sehen sind. Über dem Material liegt ein Pinsel, und im Raster des Bodens einer Schublade taucht die Gestalt eines Menschen auf. Der Künstler „malt“ mit Materialien, und – nur durch den Stoff ist das vom Material zugedeckte Menschenbild zu entdecken.

In dieser „Objekt-Kunst“ geht es um den „process of self-determination“ der Dinge. „Bei dem Kubismus ist die Rede von Integration, bei Minimal-Art von Differentiation. Beim Kubismus sprechen wir über ein ‚Bild‘, bei Minimal-Art über ‚Gestalt‘. Das Bild weist auf etwas anderes, die Gestalt bezieht sich nur auf sich selbst. Das Bild funktioniert als Interpretation, die Gestalt veranlaßt reell-konkrete Erfahrungen beim Betrachter.“ Diese Erklärung des Direktors des Stedelijk-van-Abbe-Museums in Eindhoven, des Vorsitzenden des Ausschusses für Malerei der IV. documenta, zeigt, daß die künstlerischen Bewegungen der „Objekt-Kunst“ die klassische Formel für das Kunstwerk von Form und Inhalt aufgegeben haben und die Autonomie der Sachen, den Selbstwert der Materialien und Gestalten herauszustellen suchen. Diese Versuche sind bemerkenswert. Ob sie allerdings so aktuell und neu sind, wie man meint, bleibt dahingestellt. Kunstgeschichtlich gehen „Objekt-Kunst“ und „Minimal-Art“ auf das „objet trouvé“ (das gefundene Objekt) und das „objet à jeter“ (das Ding zum weg-schmeißen) der Surrealisten zurück, das mit dem englischen „Readymade“ (Konfektionsware) vergleichbar ist. Schon als Braque 1912 in seinem „Stilleben mit Weintrauben“ den Sand der Sorgue in die Farbe einfügte und Picasso vor dem ersten Krieg Papiere in die Bilder klebte, erhielten die „Gegenstände“ ihren Platz in der Malerei.

Duchamps „Flaschentrockner“ und seine „Fontaine“ sind ebenfalls ein halbes Jahrhundert älter als viele „Objekte“, die wir auf der IV. documenta sehen. Ob nach diesen zahllosen Arbeiten der Dadaisten, Surrealisten und Kubisten die „Objekt-Kunst“ oder „Minimal-Art“ der Amerikaner eine solche einzigartige Leistung darbietet, bleibt dahingestellt. Eines kann man sagen, die amerikanische „Minimal-Art“ macht die Autonomie des Raumes sichtbar oder sie zeigt die Spannung zwischen Raum und Gestalt. In dieser Isolierung der Dinge und der Übermacht der Räume kann man tatsächlich eine Erweiterung des Bewußtseins bemerken. Im Zusammenhang damit steht die Definition der Flächen, die sich eine Reihe von Künstlern als eigene Aufgabe stellt.

### Grund und Struktur

Auch hier spielt ein Amerikaner eine bedeutsame Rolle. Jackson Pollock hatte in seinen „Formhandlungen“ (action painting) riesige Leinwände mit Aluminiumfarben beträufelt. Max Ernst erklärt diesen Vorgang als Malen mit dem ganzen Körper. Der Amerikaner wollte die Leinwand zu einem „Begehungsfeld“ machen, das unabhängig vom Bild- und Abbildverhältnis Energie selbst darbietet.

Die Fläche wollen auch andere Künstler zum „Wirklichkeitsgrund“ erheben. Neben dem „klassischen Bauhäusler“ Josef Albers, der mit farbigen Quadraten arbeitet und damit die Ideen des russischen Suprematisten Malewitsch weiterführt, sind es u. a. Barneth Newman, Ad Reinhard und Elsworth Kelly, die sich bemühen, den Selbstwert der Farbe und die Spannungen der Fläche – den Grund als Energie – sichtbar zu machen. Durch leichte Nuancierungen der Farben und Flächen erhalten die Malgründe einen Eigenwert, der gleichsam vor dem Menschen ist.

Diese Gründe können aus einem besonderen Material bestehen und neben den Farben taktile Elemente benutzen. So erhalten die Flächen Strukturen. Jan Schoonhoven gibt in seinem „Horizontaal relief“ eine Pappmachéstruktur aus quadratischen Stegen, die konkave Räume einschließen. „Gegolfd karton 2 x“ benutzt Schichten aus geschnittener Wellpappe, der neben einer eigenen Struktur ein neues Material in seinem Eigenwert ansichtig und tastbar macht. Jos Manders bildet schwellende Gründe aus PVC-Folie und Polyester, die unter dem Thema „Communicatie“ phallische oder winklige Formen ineinandergreifen lassen. Ähnlich schwellende Formen gibt Gotthard Graubner in seinen farbig getönten „Kissenbildern“, die aus mit Nylon überspannten Schaumstoffkissen hergestellt sind.

In Frankreich war es Yves Klein, der Fläche und Wirklichkeit zu identifizieren suchte. Seine „Anthropometrien“, Abdrücke von eingefärbten Mädchenkörpern auf der Leinwand, machen diesen Versuch sichtbar. Es scheint nur konsequent, wenn der 1962 gestorbene Künstler in seinem „Monogold“ (1960) Blattgold auf Sperrholzplatten auftrug, die er mit ornamentalen Ätzungen in Kreisform belegte. Die Beziehungen zur Goldgrundmalerei des Mittelalters wird damit wiederhergestellt.

Eine andere Form traditionellen Malens lebt bei Ron Davis auf. Der Kalifornier benutzt Fiberglas, das er in großen polygonalen Flächen perspektivisch bearbeitet. Diese Werke erinnern an die Hinterglasmalerei und bringen auf neue Art den Malgrund zum Sprechen. In Gold und Glas wird bei beiden Künstlern dem Licht eine besondere Rolle als „Grund“ zuerkannt. Dieser Lichtgrund wird in der gewaltigen Tafel von Alfred Jensen thematisch. „Das Bild der Sonne“ bietet eine farbig ornamentierte Fläche aus Holzplatten, die insgesamt  $2,10 \times 8,40$  m groß ist. Die äußeren Teile der intensiven Farbornamente zeigen eine diagonale Bewegung, während die mittleren Quadrate Kreuzformen bevorzugen. Noch deutlicher wird die Bedeutung des Lichtgrunds in Michelangelo Pistolettos Spiegeln. Einige von ihnen sind mit farbigen Gestalten bemalt, andere liegen auf dem Grund künstlerischer Brunnen. Wer hineinschaut, sieht sein eigenes Bild auf dem Boden des Beckens.

Doch damit kommen wir schon zu einer besonderen Thematik, nämlich zu den sogenannten Ambiente-Gestaltungen.

### Das „Environment“

Schlagworte wie „Dialog“, „Sensitivity Training“, „Partizipation“, „konzertane Aktion“ und das intensive Bemühen um soziale Probleme zeigen mit großer Deutlichkeit, daß der Mensch mit seiner Umwelt zerfallen ist. Man will die Einheit zwischen Mensch und Mensch, zwischen Person und Umwelt wiederherstellen. Diesem Zerfall sucht die moderne Kunst – ähnlich den erwähnten Slogans – durch die sogenannten „Environments“ zu überwinden. Das Kunstwerk – die Plastik oder das Tafelbild – soll nicht mehr isoliert im Raum stehen, sondern in seine Umgebung miteinbezogen werden. Dieses „Environment“ steht also zwischen dem romantischen Gesamtkunstwerk, das sich um den verlorenen Zusammenhang der Künste bemühte, und „dem Zille sein Milljö“.

Beginnen wir der Einfachheit halber mit „dem Zille sein Milljö“. Dabei ist sogleich kritisch anzumerken, daß es sich um keinen Berliner Künstler handelt, sondern um einen Mann aus Washington. Sein Werk hört auch nicht auf den Namen Zille, sondern auf den Namen Roxy. Es heißt „Roxy's Ambiente“ (1960/61, Dwan Gallery New York) und ist von Edward Kienholz aus Fairfield (Washington) hergestellt.

Im Vorraum der Kienholzschen Zimmerausstattungen empfängt den Besucher neben dem obligatorischen Putto der behaarte Totenschädel eines Orang-Utan, der auf einem leicht bekleideten Rumpf steckt. Der Affe bringt uns sofort zum Bewußtsein, woher wir stammen und wie wissenschaftlich Roxy eingestellt ist. Die Entwicklungstheorie gehört zu seinen geistigen Errungenschaften. Sofas, Chaiselongues und Sessel älterer Bauart, die an Plüsch und Motten erinnern, laden zum Sitzen ein. Ein mehrsterniger US-General (MacArthur) grüßt von der Wand durch Handanlegen an die Kopfbedeckung. Der Schaufensterpuppe einer Dame mit viel zu kleinem Kopf und ver-

rumpften Oberkörper gelingt es nicht, ihr durchsichtiges Seidenkleidchen über den Unterleib zu ziehen. An einem mit Plunder und Kosmetika überladenen Toiletten-tischchen schaukelt im leeren Spiegelrahmen der Kopf einer zweiten Dame aus Holz. Über einer Nähmaschine liegt die nackte Holzpuppe einer dritten Dame. Aus ihrem Busen kriecht ein Eichhörnchen. „Religiöse Weihe“ erhält „Roxy's Ambiente“ durch ein goldgerahmtes Bild, auf dessen grüner Wiese süße, nackte Engelkinder spielen. Der Hersteller Kienholz, der auf diese Weise unsere geistige Situation bewußt macht (in der sicher nicht nur der amerikanische Kleinbürger lebt), bringt uns in Versuchung, dieses Werk ebenfalls als „Dokument“ anzuerkennen und der IV. documenta in Kassel den Titel „Roxy's Ambiente“ zu verleihen.

Doch es gab noch andere „Environments“ in Kassel. Der Gegensatz zu „Roxy's Milieu“ bildet Gianni Colombos „Ambiente-Raum“ (6,4 × 8 m). Dieses Werk bot die Synthese von Richard Wagners Gralsburg und einer Konstruktion aus dem Geist des Bauhauses. Durch eine knapp einen Meter hohe Öffnung mußte man in einen „Kristallpalast“ kriechen. Der kubische Raum bestand vollständig aus Spiegeln. Spitze Pyramiden oder Obelisken, die ebenfalls mit Spiegeln verkleidet waren, traten aus der Wand. Die Wirkung war einzigartig. Man fühlte sich plötzlich in eine unendliche Welt versetzt, einen Kristallpalast kosmischen Ausmaßes, der sich mit seiner Beleuchtung und den Besuchern in einen Mysterienraum verwandelte. Hier gab es nichts Kitschiges, nichts Sentimentales. Hier herrschte allein Licht und Geometrie.

Alle übrigen „Environments“ lagen zwischen diesen beiden Extremen, zwischen „Kitschkabinett“ und „Kristallpalast“. Dabei wäre noch Ch. Javacheff Christos (Bulgare, lebt in New York) „Corridor Store Front“ zu erwähnen. Hier ist aus Glas und Aluminiumrahmen, Holz, Mauer und Licht ein Gang geschaffen, der mit Raum hinterlegt ist. Die völlig geometrisch und technisch exakte Ausführung der mit Raum hinterlegten Glaswände gibt der Architektur einen besonderen Charakter, der uns aus dem Trivialen herausreißt und die „diaphane Struktur“ mittelalterlicher Triforien in Erinnerung bringt. Georg Rickey stellt uns auf einen Spiegelboden, über dem vier quadratisch mit Spiegeln belegte Platten sich auf und nieder neigen, so daß unsere Reflexe sich dauernd bewegen. Die Labilität unseres eigenen Standorts wird so bewußt gemacht. Die Griechin Chryssa (New York) baut seltsame „Neonskulpturen“, die in verschiedenfarbigem Licht aufleuchten. Hugo Demarco (Buenos Aires), der zur „Groupe de Recherche d'Art visuel“ (Paris) gehört, bringt Licht und Bewegung in seinem „Salle à Vibration Perpétuelle des Volumes dans l'Espace“ zur Geltung.

Es ist augenfällig, daß es bei diesem „Environments“ nicht darum geht, Malerei, Plastik, Architektur und Gartenbau miteinander zu integrieren wie in der Barockkunst. Auch eine Restauration der alten Kathedrale, wie es die romantische Idee vom Gesamtkunstwerk versuchte, bringen die „Ambiente-Räume“ nicht. Hier wird Elementares ansichtig gemacht. Der Zufall verehelt sich mit der Abfalltonne. Technische Errungenschaften werden spielerisch zusammengebaut. Sinnloses tritt unter der Maske von Mysterien auf. So hat es Claes Oldenburg formuliert: „Ich bin für eine Kunst, die

ihre Form den Linien des Lebens entnimmt, die sich dreht und ins Unmögliche ausdehnt, zusammenhäuft, spritzt, tropft und süß und stupid ist wie das Leben selbst. – Ich bin für Kunst, die wie schwarzes Haar aus einem Kamin steigt und in der Luft zerstäubt. Ich bin für Kunst, die aus der Börse eines alten Mannes strömt, wenn er auf einen vorbeifahrenden Kotflügel stürzt. – Ich bin für die blinkenden Künste, die die Nacht erhellen. – Ich bin für kalte Kunst, Cool Art, Sunkist Art, 39 Cents Art und 9.99 Art.“ Mit anderen Worten: das „Environment“ bejaht die Errungenschaften der „eindimensionalen Gesellschaft“ und prangert sie zugleich an. Dabei macht sich eine Art Atavismus der Industriekultur bemerkbar, in dem sich die apersonalen Kräfte verselbständigen. Wie der Automat heute den Charakter des Besens in Goethes Zauberlehrling annimmt, so singt man mit dem Lehrling des Dichters im Chor: „Besen, Besen, sei's gewesen . . .“; aber „das böse Ding“ nimmt unaufhaltsam seinen Gang.

### Die „gefräßige Zeit“ und der „Raum ohne Fenster“

Zu den Kräften, die absolut gesetzt werden, gehören Zeit und Raum. Wir bemerkten schon eingangs, daß in Morellets Uhr ohne Ziffern die Emanzipierung der Zeit sichtbar wurde. Eine Vorstufe dieser Emanzipierung der Zeit bietet auf der IV. documenta Konrad Klapheck in seinem ausgezeichneten Bild „Die gefräßige Zeit“. Eine schraubstockartige Fräse bohrt sich in der Darstellung mechanisch in ein zahlenloses Zifferblatt. Die Maschine besitzt mit ihrem Elektrokabel Anschluß an eine unsichtbare Steckdose. Dieses Bild gibt unser Thema in „klassischer Malerei“. Man mag Klapheck mehr in der Nachfolge der Pittura metafisica oder in der Tradition des Kubismus sehen, seine künstlerischen Mittel sind der Tradition entnommen. Jedoch schon vor dem ersten Krieg haben die Futuristen unter der Devise einer „bellezza della velocità“ die einzelnen Bewegungsabläufe nebeneinander dargestellt und so auch formal eine eigene Kunst geschaffen. In Kassel beobachteten wir bei Ramon auf einem Bild neben einem Porträtkopf mit einem Telefon und der Zahl 12.00 perspektivisch von oben gesehen den Gang eines Menschen zu einem Hubschrauber. Der Mensch wird gleichsam in nebeneinander gefügten Zuständen dargestellt, die eigentlich nur der Film bringen kann. Hier erhält die technische Zeitauffassung auch ein technisches Darstellungsmittel, das dem Film, dem „laufenden Bild“, entnommen ist. Der Film wird dadurch in die darstellende Kunst zurückübersetzt. Schließlich beobachten wir in den kinetischen Objekten Pol Burys, so in seinem Werk „480 Cylindresenfiles“ (Holz, Nylonfaden, Elektromotor) die irrationale, technische Bewegung von kleinen Holzgliedern an einem Pfahl. Die Bewegung, der Zeitablauf, hat sich verselbständigt, ähnlich wie sich bei Hugo Demarco (Buenos Aires) Lichtobjekte selbst bewegen.

Der Emanzipierung der Zeit entspricht die Autonomie des Raumes. In der Malerei spielte der Raum bei Max Beckmann eine besondere Rolle. Der Maler schrieb sogar von seinem Atelier in Amsterdam: „Dann nehmen die Formen Gestalt an und schei-

nen mir begreiflich in der großen Leere und Ungewißheit des Raumes, die ich Gott nenne.“ Der Raum, für Beckmann und Chirico eine gewaltige Macht im Bild, verselbständigt sich in den Werken der IV. documenta in Kassel auf verschiedene Weise.

Bei den Amerikanern waren – wie Leering berichtet – auch in dieser Frage Jackson Pollock und die „Mini-Artisten“ bahnbrechend: „Für sie ist das Bild nicht länger ein Fenster, durch das man in eine andere Welt hineinblickte und auf dessen Scheibe sich die imaginative Welt (figurativ oder abstrakt) abzeichnete. Sie waren bestrebt, den Bildern einen direkten Realitätswert zu geben.“ So hinterlegte Christo Glaswände mit Raum. Die Spiegelkabinette von Rickey, Christo und Regert versetzen uns in unendliche Raumfluchten. Larry Bell baute leere Glasstelen auf, die er „Cube“ nennt. Sie tragen einen Kubus aus z. T. gefärbtem Glas und wirken wie leere Glastabernakel.

Der Vorgang der Emanzipierung des Milieus und des Raumes, die Übermacht der dem Menschen vorgegebenen Strukturen, die schon in der Malerei Cézannes begann, ist unverkennbar. Auch in Cézannes „Großen Badenden“ ist der Rhythmus des Raumes vor den menschlichen Gestalten, und die Strukturen einer Welt, die dem französischen Maler aus Kugel, Kegel und Konus aufgebaut schien, rangierten vor den sichtbaren Gegenständen.

Diese Autonomie der Strukturen entspricht einer bestimmten Optik, die nicht unabhängig vom Einfluß unserer Massenmedien – Film und Fernsehen – zu verstehen ist.

### Optik und Raster – „La faim de l'oeuil“

Der Beginn der neuen Optik setzt mit den Impressionisten ein, die reine Farben in Tupfen nebeneinander auftrugen. Die Impressionisten wußten, daß sich die Farben auch im Auge selbst mischen. Die Neoimpressionisten und Divisionisten machten aus dieser wissenschaftlichen Erkenntnis ein künstlerisches Prinzip.

Inzwischen haben eine ganze Reihe von Künstlern den Sehvorgang selbst zum Thema ihrer Gestaltungen gemacht. So sind – wohl von Samaras – eine Reihe verschiedenartiger Brillen hergestellt worden, die, ähnlich Le Parcs Brillen auf der vorletzten Biennale in Venedig, die verschiedenen Arten zu sehen demonstrieren. Die Brillen sind aus Quadraten und Kreisen gefügt. Sie besitzen farbige oder blinde Gläser. Ein Brillengestell ist sogar aus Knoten gebildet. Die Programmatik des Sehens wird auch formal wirksam.

So differenziert ein Teil der Künstler die Optik der Neoimpressionisten. Alain G. F. Jaquet trägt die farbigen Raster, in denen sich die Silhouetten der Gestalten aufbauen, auf verschiedene Plexiglasscheiben, die hintereinander aufgestellt werden. Sie machen sichtbar, wie sich die Farben – ähnlich dem Farbfernsehen – übereinander schichten. Auch Ramon gibt solche aus Farbtupfen aufgebaute Gestalten, wobei er einen Streifen mit Fernsehschirmbildern wie zur Interpretation seines Tuns neben sein Bild setzt. Die Darstellungen des Sehvorgangs offenbaren die Optik der Fotolinse und des

Kollektivs. Ramon hat dieses konventionelle Sehen in Rastern durch einen trivialen Bildtitel ironisiert: „Combien faut-il de cons pour faire un drapeau?“ („Wie viele . . . löcher braucht man, um eine Fahne zu machen?“). Ein anderes Bild dieser Art nennt der Künstler: „Der Hunger des Auges . . .“ Andy Warhol benutzt für seine Bilder vergrößerte Filmstreifen, die denselben Kopf in kaum veränderten Zuständen übereinander zeigen. Das durch das filmische Sehen gewonnene Werk nennt er: „The Popular Image“. Dieses Populärbild bietet auch einen besonderen ikonographischen Inhalt. Sein Ideal ist der Filmstar. Die Köpfe der Marilyn Monroe in Seidensiebdrucken, in denen die Partien der Augen, der Haare, des Gesichts und der Lippen in Knallfarben verschiedenartig getönt nebeneinanderstehen, zeigen das Klischee des modernen Menschen. Ähnliche Rasterbilder bilden die Serigraphien der „Beatles“ von Bob Stanley und die monumentalen „Comic Strips“ von Roy Lichtenstein. Pol Bury bringt in seiner „Cinematization“ Darstellungen auf fotoempfindlichen Stoffen, die durch die Belichtung der Kamera oder durch Vorsatzlinsen die Architekturen in kreisförmige Raster zerrütten. Das technische Sehen mit der Kamera und ihre eigengesetzliche Optik wird so zum „Stil“ des künstlerischen Schaffens. Diesem technischen Sehen entspricht auch ein bestimmtes Menschenbild.

### L'homme machine

In einer Reihe von Werken hat der Kubismus und Expressionismus die Maschine zum Formprinzip des Menschen gemacht. So bestimmten in Fernand Légers „Akte im Wald“ (1909) Rohre und kosmische Gebilde die Anatomie der Gestalten. In der Nachfolge des Kubismus und unter dem Eindruck von Max Beckmann stehen auch die Maleereien des Deutschen Horst Antes. Antes, dessen Werke in der Biennale von 1966 den deutschen Pavillon beherrschten, gibt ein seltsames Menschenbild. Die Köpfe seiner Gestalten sitzen fast unmittelbar auf den Beinen. Anatomisch gesehen wird dieser „verkürzte Mensch“ ohne Leib und Brustkasten dargestellt. Diesem Menschen aus Kopf und Unterteil fehlt seine Mitte, das Herz. Durch Antes wird ebenso erschütternd wie überzeugend ein Wesensmoment des modernen Menschen beschrieben. Der Mensch der Gegenwart betont Intellekt und Trieb, aber läßt den Seelenbereich verkümmern. Klaphecks „Herrscher“ – eine automatische Schreibmaschine – oder sein „Krieg“ – eine Gruppe von Schraubstockmenschen – zeichnen das Menschenbild der Industriekultur noch deutlicher.

Domenico Gnolli gibt in seiner Tafelmalerei nur mehr Kleidungsstücke des Menschen. „Tour de cou“ (Oberhemdkragen), „Robe verte“ und „Bouton“ heißen einige seiner Bildtitel.

Während wir es bei den erwähnten Werken mit qualitätvoller Malerei zu tun haben, scheut sich Walter Pichler nicht, in seinem „Kleinen Raum“ Foto und Puppe eines Mannes mit einer runden beziehungsweise ovalen Kunststoffschale als Kopf zu geben.

An Stelle des Mundes befindet sich eine Steckdose, die ein gewöhnliches Elektrokabel hält, das zu Boden fällt. Der „technische Mensch“ erhält in diesen Gebilden sein Porträt.

Auch Edward Paolozzi gibt in den farbigen Siebdrucken seines „Universal Electronic Vacuum“ den Schnitt durch zwei menschliche Oberkörper, die vor einer Silhouette von Wolkenkratzern stehen. In diesem Schnitt der Köpfe und Gestalten beobachten wir wie im Innern eines Bergwerks oder einer Fabrik komplizierte Röhren und Maschinen, die den Betrieb des „neuen Menschen“ in Gang halten. Die letzten Unklarheiten in der modernen Definition des Menschen beseitigen die Plastiken aus verchromter Bronze und die Chromfiguren in Plexiglas von Ernest Trova (St. Louis, Missouri). Es sind metallische menschliche Körper, die mit Maschinen, das heißt mit Rädern oder auto- und flugzeugartigen Gebilden eine Wesenseinheit eingehen. Damit hat sich die Vision Lamettries, der 1748 seinen „L’homme machine“ geschrieben hat, erfüllt. Der zeitgenössische Künstler sieht den Menschen aus der Perspektive der Maschine. Die Person verschwimmt sich mit dem technischen Gebilde und verliert ihr Eigendasein. Sie wird anonym wie die Sache.

Es ist aufschlußreich zu beobachten, welchen Stellenwert die Werte der Tradition – Mythos und Religion – in dieser Industriegesellschaft erhalten.

### Atlas und „die verpopten Mythen“

Zu den umstrittenen Werken der Tradition gehört heute der Begriff des Mythos. Der Surrealist Victor Brauner hat 1945 in seinem Bild „Verfügbare Mythen“ die veränderte Haltung zu diesen uralten Vorstellungen ironisiert. Marionetten werden zu Trägern von Sonne und Mond. Neben diesen „Göttern“ laufen puppenartige Tiere – Bilder der Tierkreiszeichen (?) – umher. Mit den Gebilden des Mythos kann man tun, was man mag.

In Kassel hat P. O. Urwedt (Finnland) einen Raum mit ausgeschnittenen Papp- oder Holzfiguren gefüllt, die ebenfalls ein altes Motiv ironisieren. Am Rande eines Teiches, auf dem sich Schwäne tummeln, erhebt sich eine Terrasse, die zu einem Schloß aufsteigt. Neben den Treppen stehen ebenso ausgeschnitten, aber grün angemalt, Tannenbäume. Auf dem Schloßdach selbst hockt geduckt ein übergroßer Gigant, der mit Kopf und Händen die Decke des Zimmers trägt. Hier wird der Mythos vom Himmels-träger Atlas „verpopt“.

In vergleichbarer Weise hat Fahlström Dantes vereiste Unterwelt mit Pappfiguren belebt. Aus einem Fiberglastank ragen Füße wie aus dem Eis, denn es ist „Dante-Virgil Skating Race“. Auf dieser „Dichtereisbahn“ befinden sich brunnenartige Gebilde, die von „Stewardessen“ bewohnt werden und abgeschnittene Köpfe tragen. Dantes Inferno hat auch für den modernen Künstler einen besonderen Realitätscharakter. Walter de Maria (Kalifornien, lebt in New York) hat in seinem „Pyramid Chair“ auf

einer Stufenmastaba einen Stuhl gestellt, als wollte er das „Hieratische“ schlechthin symbolisieren. Eigenartig wirkt auch der „babylonische Turm“ von H. C. Westermann (USA), der Stufen um ein ragendes Gebäude setzt. Die letzte Treppe endet nicht auf der Terrasse des Holzhauses, sondern stößt von seiner Spitze ins Leere. Es ist ein „Selbstmörderturm“.

Die „Schachtelkonstruktionen“ von Cornell, so sein „Grand Hotel de l'Univers“ und sein „Hotel de l'Etoile“ verpopen die kosmische Auffassung der alten Mythologie. Es sind geradezu „Reliquienkästen“ oder „Staurotheken“ der Pop-Art. Schließlich gab Chryssa ihren Neonskulpturen mystische Namen. So heißt ihre „Study for the Gate“ aus Neonröhren „Clytemnestra“. In dieser Welt der Industriekultur und ihren verpoppten Mythen spielen Eros und sein Gefolge eine besondere Rolle.

### Des Eros namenloses Sterben

Die Umarmung von „Eros und Psyche“, die ein antikes Werk des Konservatorenpalastes in Rom überliefert, würde man in Kassel vergeblich suchen. Eros als Gott starb auf der IV. documenta. An seine Stelle treten Bilder des Sexus. In sehr entsprechender Weise hat sich Tom Wesselmann für seine Motive der Mittel der Reklame-malerei bedient. „Great American Nude No 98 (5 Teile)“ gibt hintereinander gestellte ausgeschnittene Leinwandtafeln in rosa, mod, rot und orange: ein Mädchenkopf mit geöffnetem Mund, ein aufrechtstehender Busen, eine gewaltige Frucht und dann ein phallischer Finger, der eine überdimensionale Zigarette ausdrückt. Orgasmus und Zigarette bilden ein monumentales Ensemble. An anderer Stelle sehen wir ein über drei Meter langes Girl mit wehenden Haaren, offenem Mund und aufgerissenen Augen. Das Mädchen steht auf hohen Pumps. Vielleicht ist es mit Strumpfhosen bekleidet, vielleicht ein Akt. Es fehlen die Arme: „What do you mean, what do I mean?“ So heißt das Ölbild des Engländers Allen Jones. Was meint der Künstler mit seinem Werk, und was denkt dieses Mädchen?

Eindeutig ist die Antwort des gleichen Malers in einer Farblithographie aus einer Folge „Life Class“. Aus einem kopflosen Herrenanzug ragen zwischen Jacke und Hosen zwei bestrumpfte Mädchenbeine. Auch im Intimbereich vertreten die Sachen die Personen. Das fixierte Happening „Ich“ von Niki de Saint Phalle hatte in Kassel mit seinen allzu direkten, um nicht zu sagen platten Symbolszenen die Triebwelt des zeitgenössischen „Ich“ treffend als Pop-Spektakel dargeboten. Aus der Sexual-Mythologie wurde – sit venia verbo – eine mythisch verfremdete Popo-Logie. Einer Französin hätte man gerade auf diesem Gebiet mehr Esprit zugetraut. Nicht alles, was sich mit dem „Thema Eins“ befaßt, ist schon künstlerisch wertvoll. Ja man muß feststellen, daß viele Bemühungen zum Thema Sex nicht einmal reizvoll sind.

Es war sehr problematisch, von Christo auf der Karlswiese unter dem Titel „5450 m cubic package“ einen mit Helium gefüllten Luftballon aus Polythylen, Seilen und

Metallkabeln errichten zu wollen. Diese „emballage“ von 85 m Höhe und 9,75 m Breite war in ihrer „Symbolik“ zu schlicht. Die ältere Kunstgeschichte kennt derartige Architekturen als geistvolle Bauten. In den Kasseler Luftballon hatte man zwar eine Menge Geld, aber nicht gleich viel Geist investiert. Tragikomisch bleibt, daß man das „Ding“, wohl weil einige Mitarbeiter mit ihren Nagelschuhen über die Kunststoffhülle gelaufen sind, zunächst nicht einmal hoch bekam. Wochenlang lag der riesige Schlauch als Symbol der Impotenz schlaff auf der Wiese.

Eine ähnliche Symbolik bietet der Bildhauerin Escobar Marisols (Venezuela) „Couple“. Mann und Frau sind aus Blöcken aufgebaut. Auf diese quadratischen Blöcke hat die Künstlerin zwei verschiedene Paare von Beinen gemalt. Die Köpfe bilden zwei Kästen. Der Kastenkopf der Frau zeigt eine lochartige Linse, der Kastenkopf des Mannes einen Rüssel aus Kunststoff. Durch diesen langen Kunststoffrüssel bläst ein Motor unter leisem Gesurr unaufhörlich Luft. Erschütternder kann man die Zeugungsunfähigkeit der „Sache Mensch“ nicht mehr demonstrieren. Eine vergleichbare „Plastik“ aus verschiedenen Materialien nennt Marisol „The Dealers“. In dieser „Konsumentenmasse“ ist Eros anonym verendet. Segal gibt dem gleichen Thema unter dem Titel „Die Töchter Lots“ biblisches Niveau. Zwei in Gips verummte Gestalten sind beim Coitus. Andere Gipsfiguren schauen zu, als hätte sie der Anblick der brennenden Städte von Sodoma und Gomorra zu Salzsäulen erstarren lassen.

In dieser Situation wirkt der Tabernakel aus Aluminium und Spiegelglas, den Robert Indiana, der amerikanische „Zahlenmaler“, errichtete und in dessen Schrein er die plastischen Buchstaben LOVE setzte, wie ein Signal der Hoffnung. Diese hoffnungsvollen Ansätze, die man immer wieder in Kassel beobachten konnte, gaben uns auch den Mut, die IV. documenta nach ihren Beziehungen zu religiösen Motiven zu befragen.

#### „Johnson – der gekreuzigte Bananenheiland“

Auch die zeitgenössische Kunst kennt religiöse Vorstellungen. Wir erinnern nur an die Werke von Bazaine und Manessier, Sutherland und Bacon, Dali und Fuchs. In der IV. documenta waren jedoch kaum religiöse Motive zu bemerken. Wir wissen, daß etwa Ad Reinhard aus seinen Tafeln auch einen bedeutsamen Kreuzweg zu gestalten verstand, aber diese Werke des Amerikaners waren nicht ausgestellt. Das bemerkenswerteste religiöse Motiv in Kassel war wohl die Gruppe der „Töchter Lots“ von Segal. Ähnlich erschütternd wirkte der „Death Wall“ von Walter de Maria. Diese „Wand des Todes“ war aus rostfreiem Stahl gebildet und besaß nur eine schmale Öffnung. Durch diese Tür des Todes muß auch der „eindimensionale Mensch“, der an eine „Revolution der Liebe und der Blumen“ glaubt, gehen. H. C. Westermann gibt eine ähnliche Symbolik in seinem „Death Ship“. Dieses hölzerne Totenschiff fährt auf einem Meer, das aus lauter Dollarbanknoten gebildet ist.

Einen eigenartigen „Kalvarienberg“ bietet Öyvind Fahlström unter seinen Pop-Arbeiten. Auch hier wird, wie in „Dantes Eisbahn“, ein ganzes Feld mit ausgeschnittenen Figuren bepflanzt. An dünnen Stangen schwanken Schmetterlinge. Küchenschaben kriechen am Boden. Das übergroße Gesicht einer Frau erscheint von farbigem Glanz durchlichtet. Links aber erhebt sich ein Kreuz, an dem ein nackter, blauangestrichener Kruzifixus hängt. Auf seine blaue Brust ist eine gelbe Banane gemalt. Es besteht kein Zweifel: der Kopf des Gekreuzigten trägt die Züge des amerikanischen Präsidenten Johnson. In großen Lettern lesen wir auf dem „Kalvarienberg“: „Why Bobby Kennedy Let His Hair Grow Long“. Der Sinngehalt des Werkes ist chiffriert. Ob hier zwischen Johnson und dem Tod Kennedys eine negative oder positive Beziehung hergestellt werden soll, wagen wir nicht zu entscheiden. Sicher bleibt, daß das uralte religiöse Bild des Gekreuzigten hier auf den amerikanischen Präsidenten übertragen wird. Nie erhielt der Gekreuzigte eine solche Aktualität. Selten war der Gebrauch eines religiösen Bildes so anfechtbar wie in Fahlströms Arbeit. Aber man wird bei dem schwedischen Pop-Künstler mit dem Urteil zurückhaltend bleiben; denn es geht Fahlström sicher nicht darum, das Bild des gekreuzigten Heilands zu karikieren.

Nach dieser Betrachtung der IV. documenta wird mancher mit André Malraux bedauern, daß wir in einer „Welt ohne Grabmal und ohne Menschenbild“ leben. Die „Sacra Conversazione“ der Renaissance fehlte als Motiv auf dieser Ausstellung. Helden und Heilige haben ihr Erscheinen eingestellt. Aber die Ausstellungsleitung und die Künstler haben uns mit beispiellosem Mut den Spiegel vors Gesicht gehalten und gezeigt, wer wir sind. Die Aussagen dieser merkantilen Gegenstände, Kunstwerke und Objekte der Anti-Kunst sind erschütternd. Sie haben die anonymen Kräfte unseres Daseins sichtbar gemacht, ohne die Dokumente einer namenlosen Hoffnung zu unter schlagen.

# UMSCHAU

## Lyrik heute?

### Ein Bericht zur gegenwärtigen Lyrik-Diskussion

Wozu noch Lyrik? Wozu heute Lyrik schreiben, lesen? Warum nicht die Sache, das Wissen, das Herstellen der Dinge und des Vergnügens direkt angehen? sagen die einen. Sie gehören zu den Tätern und Direkt-Konsumenten. Die andern, die ästhetisch Geweihten, lehnen die Wozu-Frage ab. Lyrik ist Kunst. Alle Kunst sei Selbstzweck, nicht nutzbar, sehr notwendig, „selig in sich selbst“. Zwischen diese beiden extremen Positionen schiebt die Lyrikerin Hilde Domin ihre Erfahrung im Umgang mit Lyrik, ihre Reflexion und ihren Geist<sup>1</sup>. Seit Gottfried Benns Marburger Vortrag „Probleme der Lyrik“ (1951) die bedeutendste Aussage über Lyrik von deutscher Seite, weit über Benn hinaus den heutigen gesellschaftlichen Raum, „Dichtung und Leser in der gesteuerten Gesellschaft“ bedenkend. Verhör und Urteil der Dominischen Lyrik-Verhandlung kann wohl nur ermesen, wer um die akademische Lyrikdiskussion einerseits und um Höllersers „progressives“ Lyrikunternehmen andererseits weiß.

Die *deutsche akademische Lyrikdiskussion* fußt seit dem Krieg auf zwei grundlegenden Werken, auf Emil Staigers „Grundbegriffe der Poetik“ und auf Hugo Friedrichs „Struktur der modernen Lyrik“<sup>2</sup>. Staiger bestimmte, vorab von der romantischen deutschen Liedtradition her, das Lyrische als Einsamkeit

und den einsamen Menschen ansprechend, als Stimmung, Gestimmtheit, Seele, Klang, als Singen und Innerlichkeit, als Nicht-Abstand von Subjekt und Objekt, als Einswerdung. „Denken und Singen vertragen sich nicht.“ „Der lyrisch Gestimmte bezieht nicht Stellung.“ „Im Lyrischen gibt es keine Konturen. Alles fließt da ineinander.“ Die Folgerung lag nahe, ein Gedicht sei in dem Maß Gedicht als es lyrisch sei. Staiger hat diese Folgerung zurückgewiesen. Aber kann man das Dramatische als wesentliche Eigenschaft des Dramas bestreiten? Staiger hat nicht genügend gezeigt, was Lyrik außerhalb und ohne das Lyrische sein könne. Das Sprechen im Vers, das Erwägen im Vers, die Ironie, der Beweis haben keinen Ort.

Hugo Friedrich, der Freiburger Romanist, kommt in seiner Strukturbeschreibung und Analyse der modernen Lyrik von Baudelaire und dem französischen Symbolismus her. Gegenüber den Rezensionsbegriffen zum klassischen Gedicht (Harmonie, innere Heiterkeit, gesetzliches Maß, erhebt das Individuelle ins allgemein Menschliche, veredelt, gibt dem Affekt Würde u. a. m.) muß Friedrich naturgemäß mit negativ beschreibenden Begriffen verfahren. Sie beginnen als nicht tadelnde Kategorien bereits in der Romantik, zuerst bei Novalis. Friedrich zählt „aus deutschen, französischen, spanischen, englischen Schriften über die gegenwärtige Lyrik“ folgenden Begriffskatalog auf: „Desorientierung, Auflösung des Geläufigen, eingebüßte Ordnung, Inkohärenz, Fragmentarismus, Umkehrbarkeit, Reihungsstil, entpoetisierte Poesie, Zerstörungsblitze, schneidende Bilder, brutale Plötzlichkeit, dislozieren, astigmatische (verzerrende) Sehweise, Verfremdung“. Er erwähnt das Groteske im Gedicht, das Häßliche, die leere Idealität, Abstraktion, Chiffre

<sup>1</sup> Wozu Lyrik heute. Dichtung und Leser in einer gesteuerten Gesellschaft (München 1968).

<sup>2</sup> Staigers „Grundbegriffe der Poetik“ erschienen beim Atlantis Verlag (Zürich 1946); Friedrichs „Die Struktur der modernen Lyrik“ in Rowohlt's deutscher Enzyklopädie (Reinbek 1956). Staiger verteidigte und präziserte seinen Begriff von „Lyrik und lyrisch“ in DU 1952, H. 2 (wieder abgedruckt bei R. Grimm, „Zur Lyrik-Diskussion“). Dort steht die berühmt gewordene Formel vom Interpretieren als „begreifen, was uns ergreift“.

des Realen mit dem Traum und Absurden. Aber das alles reicht im Hinblick auf die Deutschen nur bis zu den Surrealisten, bis zu Rilke, Trakl und Benn. Nicht erst Brecht, und Arabeske, den Machtanspruch des Subjekts, die diktatorische Phantasie, Lyrik als anachoretische „poésie pure“, als Vermischung Heissenbüttel und Enzensberger – also die nach 1950 bei uns bekannt gewordene Lyrik –, sondern schon Arno Holz und der Großteil der Expressionisten kommt nicht zu Wort. Die „politische Lyrik“ wird ausdrücklich ausgeklammert, die Zeitgrenze nach vorn mit 1950 angegeben. Der Drang nach Freiheit ist in den analysierten Versen und Autoren einseitig von der „Phantasie“ her bestimmt. Das Gedicht hat sich hier weitgehend von der Gesellschaft zurückgezogen, kann und will sie nicht mehr ansprechen.

In „Wege der Forschung“ hat Reinhold Grimm die gegenwärtige akademische Lyrik-Diskussion im deutschen Sprachgebiet zusammengefaßt<sup>3</sup>. Auch dieser Band, der Staiger und Friedrich einschließt, endet zeitlich bei den Nachfahren und Varianten des französischen Symbolismus, bei Trakl, bei den deutschen Naturlyrikern dieses Jahrhunderts, bei der Manierismus-Diskussion, bei metrisch-rhythmischen Überlegungen, bei Benn. Das wirklich zeitgenössische Gedicht ist nicht eingelassen, mit einer Ausnahme. Der Franzose Pierre Garnier, selbst Lyriker und Kritiker, gibt einen Bericht über das Konkretismusprogramm Gomrings und der Brasilianer. Doch wird der Konkretismus nicht eigentlich diskutiert, analysiert, oder die Beziehungen zur übrigen Lyrik gezeigt. Der Beitrag steht im Band isoliert und fällt aus der akademischen Diskussion heraus.

Die Spitze akademischer Reflexion und Diskussion über moderne Lyrik ist zweifellos die vom „Kolloquium Köln“ 1964 veranstaltete Arbeitstagung der Forschungsgruppe „Poetik und Hermeneutik“. Hochschulprofessoren aus allen zuständigen Fachgebieten nahmen daran teil. Die Vorträge und Diskussionen sind als „Immanente Ästhetik. Ästhetische Reflexion“

erschienen<sup>4</sup>. Der zeitlich untersuchte Raum erstreckt sich im ganzen auf die „moderne“ Lyrik von 1850 bis 1920. Zeitlich am weitesten in den heutigen Raum hinein reicht die Untersuchung von Heselhaus und die sich anschließende Diskussion über „Brechts Verfremdung der Lyrik“. Es ist die erste große Untersuchung zur Lyrik Brechts von westlicher Seite, in formaler Hinsicht die bisher ergiebigste. Heselhaus zeigt und analysiert souverän Brechts Formen der Verfremdung zwischen der Marxschen „Entfremdung“, der „Verfremdung“ des russischen Formalismus der zwanziger Jahre und der chinesischen Schauspielkunst. Gemäß Methode und Titel blieb der gesellschaftliche Bezug des Lyrikraums in „Immanente Ästhetik“ außerhalb oder am Rand der hermeneutischen Reflexion. Hier würde eine stärker soziologisch orientierte Hermeneutik Bedenken anmelden. In der kunstphilosophischen Einleitung („Überlegungen mit Rücksicht auf Hegel“) bedauert Dieter Henrich, daß kaum eine produktive Beziehung zwischen der philosophischen Interpretation moderner Kunst und ihrer Deutung durch die Künstler selbst bestehe. Diese Feststellung, meint Henrich, könnte aber auch darauf hinweisen, „ihre (d. i. der Künste) jüngsten Entwicklungen jenseits der verdächtigen Schemata von fortschreitendem Verfall und Antizipation des Fortschritts zu sehen“.

„Autoren der progressiven Literatur“ hat Walter Höllerer im Winter 1966/67 aus West Berlin eingeladen und inzwischen ediert<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Immanente Ästhetik. Ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne. Hrsg. von W. Iser (München 1966). C. Heselhaus hat sich bereits früher als einer der besten deutschen Lyrikerkennner der Moderne ausgewiesen in seinem Buch „Deutsche Lyrik der Moderne von Nietzsche bis Yvan Goll“ (Düsseldorf 1962).

<sup>5</sup> Ein Gedicht und sein Autor. Lyrik und Essay. Hrsg. und mit Einl. versehen v. W. Höllerer (Berlin 1967, Literarisches Colloquium). – Im Dez. 1965 gab W. Höllerer „Theorie der modernen Lyrik. Dokumente zur Poetik I“ (rde 231/33) heraus. Sechzig Poeten, von Coleridge bis Różewicz, ungefähr die gesamte europäische und ein Gutteil der amerikanischen Tradition, äußern sich signifikant über Poesie.

<sup>3</sup> Zur Lyrik-Diskussion (Darmstadt 1966).

Paul Celan, Hilde Domin, Günter Eich, Franz Mon, Peter Huchel, Ingeborg Bachmann, Hans M. Enzensberger waren nicht dabei. Höllerer beschreibt im Nachwort das breite Spektrum seiner Autoren: „Autoren mit wissenschaftlich-reflektierenden Methoden, Ek- und Ost zum Literarischen Colloquium nach statiker, Gesellschaftsanalytiker, Anhänger des Mythischen, Techniker der Sätze, Verabsolutierer der Lautmusik, Geschichtskritiker, Autoren der weitreichenden Visionen, der genauen einzelnen Beobachtung, politisch argumentierende Autoren.“ Es ist in der Tat erstaunlich, wie weit die Verseschreiber geistig auseinanderliegen. Der Schwede Lars Gustafsson (geb. 1936, von Enzensberger übertragen), der den Band eröffnet, schreibt: „Es wird Zeit, daß wir uns den metaphysischen Schlaf aus den Augen reiben ... Die Tragik des Menschen wie die der Maschinen, liegt darin, daß er kein Geheimnis hat.“ Der Franzose Yves Bonnefoy (geb. 1923) bekennt: „Für mich besteht Poesie darin, in Brot und Wein, die uns ernähren, die Gegenwart des Heiligen spürbar zu machen.“ Heissenbüttel dagegen: „Was ich zeigen möchte, sind Möglichkeiten des Sprachmusters, der Schichtung, des Wechsels; Möglichkeiten, die eine formale Seite öffnen, aber ebenso in die Wortbedeutungen führen.“ Ein Schriftsteller aus den sozialistischen Staaten, der Jugoslawe Miodrag Pavlović (geb. 1928) glaubt immer noch an die „enigmatischen anthropologischen Wurzeln“ der Dichtung.

Heinz Piontek hat in seiner Rezension des Höllerer-Bandes (SZ vom 7. 12. 1967) drei Richtungen der Verseschreiber unterschieden: erstens „die Zertrümmerer des Satzgefüges, die Experimentatoren und Spieler, die Monomanen der Sprache, deren Haupt- und Staatsthema die Sprache bleibt“. Piontek zählt dazu die Österreicher Artmann, Jandl, Mayröcker; Heissenbüttel und den Italiener Sanguinetti. Zweitens sind da jene, „die weiterhin auf die Aussage- und Beweiskraft des Satzes bauen, die sich verständlich machen wollen, die uns noch immer etwas *auszurichten* haben“. Zu ihnen zählt er die Polen Różewicz und Herbert, die Jugoslawen Pavlović und

Popa, den Ostberliner Kunert, den Russen Wossnessenskij, den Franzosen Bonnefoy. Auch der alte Francis Ponge und der LSD-initiierte Ferlinghetti aus den USA wären ihnen zuzuzählen. Eine dritte Gruppe „sieht offenbar keinen Grund, eine extreme Position zu beziehen. Sie trifft ihre formalen Entscheidungen je nach Bedarf und versucht, das Spielerische mit dem Engagierten, das Artistische mit dem handfest Grotesken, ja Kabarettistischen in Einklang zu bringen“. Zu ihnen zählt Piontek Grass und Rühmkorf, die Tschechen Holub und Hanzlík, die Amerikaner Olson und Creeley. Man sieht, daß die Richtungen quer durch die politischen Lager verlaufen.

Höllerer sieht „bei allen Verschiedenheiten der literarischen Traditionen, der gesellschaftlichen Hintergründe und der individuellen Sensibilität *ein* bezeichnendes Merkmal im Mittelpunkt: Der Autor stößt auf das Faktum, daß die Alltagssprache neben den künstlichen Sprachen des Kalküls gleichberechtigt weiterbesteht, – und daß beide reale Wirkungen und Bedeutungen schaffen“. Das scheint mir eine gewichtige Einsicht. Heutige Lyriker stoßen stärker als frühere auf das Problem der Sprache, auf ihre ungeprüften Selbstverständlichkeiten, auf ihr Verbrauchtes, Brüchiges, Durchlässiges, Mögliches. Sie treiben Sätze aus Überlieferung und Alltag durch den Sprech- und Zeichenwolf des literarischen Ingenieurs, durch die Filter der Linguistik, in die neuen (manchmal statt Elfenbein Kunststoff) Türme der Artistik. Höllerer rechnet seine Autoren der „realistischen Literatur“ zu. Er definiert: „als realistische Literatur ist doch wohl die Literatur zu bezeichnen, die ein Bewußtsein von dem bildet, was eigentlich geschieht, und was geschehen kann“. Höllerers Realismusdefinition ist ein großer Rahmen. Aber im Rahmen begannen erst die Fragen. Was geschieht heute denn nun „eigentlich“, „und was kann geschehen“? Wer sieht das? Wer bestimmt das? Die jeweiligen Sekretäre und Erzbischöfe der Literatur, die alle gegen „Dogmen“ sind und ihrem eigenen Dogmatismus noch längst nicht mißtrauen? Nach Höllerer wäre es die

Absicht seiner versammelten Lyriker, „an Gegenwärtiges ohne gestrige Vorbehalte heranzukommen“. Was das Gestrige war und nicht war, ob das sogenannte Gegenwärtige nicht eventuell auf seine Weise Ausklammerung und Reduktion bedeutet, tendenziöse Perspektiven, eine Verengung der geistigen und sprachlichen Optik mit sich führt, ob und wie weit mit anderen Worten Gegenwart als solche schon ein qualitativer Begriff ist, wie weiter Gegenstand der Reflexion ist, sein kann, wie weit der durch Hotel- und Gruppentüren eingeführte Gegenwartsbegriff auf seine Weise am Attitudenhaften, Modischen, geistig halb Geprüften teilhat und sich in dieser Teilhabe vor der Geschichte und den kommenden Söhnen wird rechtfertigen müssen, wird in großzügiger Selbstverständlichkeit nicht bedacht.

In den Raum des von der akademischen Diskussion nicht mehr und von Höllerer Unbedachten fragt, aus heutzutage ungewöhnlichem geistigen Selbstand, Hilde *Domin* nach der Wirklichkeit, Möglichkeit, Notwendigkeit, Not des Gedichts. Die Soziologen und Psychologen passen den Menschen ein in die vorgegebenen Muster. Der Dichter tut, was er immer tat: Wirklichkeit erfahren, Möglichkeiten und Bedingungen des Lebens diagnostizieren, Bewußtseinsveränderungen anzeigen, Wände abtasten, Wünsche verfolgen. Archaische Dichter konnten Namenloses benennen. Sie saßen in der Sonne der Poesie, in Arkadien. Heutige Dichter müssen in einer Welt voller Namen Unnamiges benennen, verdeckt Namiges befragen, Falschnamiges entlarven. Sie erscheinen als Kritiker. Die wirklichen, die Nicht-bloß-Rhetoren erweisen sich am Rand des Verstummens als die eigentlichen Sprecher. „Indem uns die Lyrik mit uns selbst verbindet, mit dem eigenen Ich, verbindet sie uns auch mit den andern, gibt sie uns die Möglichkeit der Kommunikation wieder.“ Voraussetzung ist für *Domin* die Begegnung des Autors mit seiner Existenz, eine, wenigstens in Augenblicken – die sich dann als entscheidend erweisen – erreichte Identität mit sich selbst. Der geistige Ort des Dichters heute heißt „zwischen“. Zwischen den Verhaltensmodellen der „diachronisch“ und „syn-

chronisch“ gesteuerten Gesellschaft, also zwischen den Lebensformen der Tradition und der rückorientierten Innensteuerung auf der einen und der „durch ein System von Vordermännern, Nebenmännern, Hintermännern“, „Zweckverbänden“, „Gruppen“ außengesteuerten Gesellschaft auf der anderen Seite. Im „Fadenkreuz“, „in der Zwickmühle zweier rivalisierender dialektischer Prozesse, auf der Kippe zweier Gesellschaftsstrukturen, Umschau haltend nach einer dritten. Daher steht er ganz von selbst am Kreuzpunkt zwischen der alten Ordnung und einer möglichen utopischen. Und daher kann der Lyriker heute nur Widerständler sein, ein Neinsagender und kein ‚Preisender‘, das Ja ist da als Potentialis seines Glaubens an die Fortdauer seines Menschseins . . . Ohne dieses Ja, ohne die geheime Utopie seiner eigenen Möglichkeit, die die Möglichkeit der andern mit einschließt, könnte kein Wort eines Gedichts heute noch geschrieben werden. Und auch nicht gelesen.“ Lyrik, verstanden „früher als ‚Flucht vor der Wirklichkeit‘ oder auch als ‚konservative Utopie‘, wird somit in einer Epoche synchronisierter Außensteuerung und Einpassung zur Voraussetzung eines Aufbaus menschlicher Gesellschaft überhaupt . . . Gegen die ‚Ein-dimensionalität‘ eingepaßten und widerspruchslosen Funktionierens.“

Auch *Domin* sieht die Lyrik als „Gebrauchsgegenstand“, aber weniger flüchtig und weniger tendenziös als Enzensberger und mit dem Unterschied, daß das Gedicht als „magischer Gebrauchsartikel“ im Gegensatz zur Ware teil hat an der Unverbrauchbarkeit des Geistes und der Form.

Es gibt heute in der Literatur insgesamt eine „unheimliche Maschinerie der Urteilsbildung“. Die großen Verlage, Feuilletons, Gruppen sind daran nicht so unschuldig wie sie manchmal beteuern. Der sogenannte gute Geschmack kam ja längst in die Krise. Wegen dieser Urteils- und Geschmackskrise wird heute lauter denn je „nach den Maßstäben gerufen“. Der Ruf ist „eine verzweifelte Absage an das eigene Urteilsvermögen“. Und Maßstäbe geraten meist in eine bedenkliche Nähe ideologischen Messens. Auch die „aus-

gegebenen Arbeitsparolen“ literarischer Gruppen, „die im Anfang einmal wirkliche Team-Maximen und der Praxis der Besten abgewonnen waren“, weisen „zunehmenden Ideologischer Charakter“ auf.

Als Kriterien für Lyrik gestern und heute (und Literatur insgesamt) nennt Domin „Authentizität“, „Besonderheit“, „Musterhaftigkeit“. *Authentizität* wird verstanden als „Unverlogenheit“, d. h. das Gedicht „muß wahr sein in bezug auf die konkrete Wirklichkeit der Erfahrung, durch die es hindurchgegangen ist und die es gefiltert und konzentriert oder auch transformiert hat“. Wahrheit im Wort ist „die Übereinstimmung des zu formulierenden Erfahrungsgehalts mit der dafür zu wählenden Formulierung, in dem genauen Atemzug des Formulierens, ohne eine, wie auch immer motivierte, herangezogene Zutat. Also punktuelle Entsprechung bei gleitenden Skalen“. „Gleitend“, weil „nach dem Verlust der idealistischen Absoluta“. „Besonderheit ist etwas Einmaliges, Unverwechselbares, zugleich das Archetypische und Modellhafte, Exemplarische schlechthin: die Musterhaftigkeit einer unwiederholbaren einmaligen Wirklichkeitserfahrung“ und „Einmaligkeit der Formulierung“. *Musterhaftigkeit* schließt „die willkürlichen oder aus äußeren Gründen gewählten Worte“ aus, ist mit „Notwendigkeit“ verbunden, von „Authentizität und Einmaligkeit untrennbar“<sup>6</sup>. Im Seitenblick ergibt sich ein Kriterium für die heute kursierenden Verse aus bloßer Beschreibung und (gekonnter) Rhetorik. Verse und Texte ohne „Einmaligkeit“ ergeben „nichts als Muster“, vielleicht „zweidimensionale präzise Sche-

<sup>6</sup> Schade, daß Domin in ihren Überlegungen zu literarischen Maßstäben die Arbeiten von Max Wehrli (Wert und Unwert in der Dichtung, Köln 1965) und von Walter Müller-Seidel (Probleme der literarischen Wertung, Stuttgart 1965) in ihren Anmerkungen nicht berücksichtigt. Auch ein Blick auf Höllers „Dokumente zur Poetik I“ und mehr noch auf seinen Band „Lyrik und Essay“ hätten sehr interessiert. Das Gedicht auf der Stufe der Kritik (im Gegensatz zur Stufe der Poesie), also das Problem des gesellschaftskritischen Gedichts hätte als solches von Domin schärfer herausgearbeitet werden können.

mata: Erkenntnismodelle. Oder auch Arbeitsmodelle, rein handwerkliche Anwendungsdarstellungen“. Aber sie bleiben außerhalb des „Spannungsfeldes der Kunst“. „Die Einmaligkeit ist das Blut, das diese Schemen trinken, ihre Dreidimensionalität (d. i. aus Authentizität, Musterhaftigkeit, Besonderheit) ihr Leben.“ Das Kriterium der Besonderheit hat für Domin mit Spannung und Leben zu tun, mit Intensität, mit dem Sich-Einlassen eines Ichs in Existenz. Eine ihrer hervorragenden Stellungnahmen zu „aktuellen literarpolitischen Fragen“, die sie als „Anmerkungen unter dem Strich“ behandelt, notiert, „daß gerade die ‚Besonderheit‘ – und mit ihr die Möglichkeit der Kunst überhaupt – in Krise ist“ und daß der Schriftsteller heute in Gefahr ist, seine Besonderheit – die seine Existenz enthält – durch (bloßen) Sachverstand auszuklammern oder ironisch zu überspielen.

Lyrik heute? Nicht auskommend ohne den „Informationsapparat“, aber immer noch in der „Stillzone der Wahrhaftigkeit“. Lyrik als Weise des „Widerstands gegen Neutralisierung“ und als „Mut zur Identität“. Lyrik „skeptischer als Brecht“, der mit Lyrik Wirklichkeit und Gesellschaft verändern wollte, „zuversichtlicher als Benn“, der Kunst als folgenlos betrachtete. Lyrik als „Atemraum für Freiheit“ in der gesteuerten Gesellschaft. Hilde Domin hat sehr exakt ihren eigenen Standort zwischen einer ekstatischen und innerlichen Lyrik einerseits und einer bloß machbaren, rhetorischen und politisch äußerlichen Lyrik andererseits beschrieben. Sie ist zwischen den Tätern hier und den Betrachtern dort eine Lyrikerin, die reflektiert und Reflexion darbieten kann, eine Lyrikerin, die sachlich (gesellschaftlich und literarisch) informiert ist und dennoch „Herz“ sagen kann, eine, die schöpferisches Wissen in den denkerischen Prozeß einläßt, eine, die nicht buhlt um die Gunst des Publikums und nicht um die Gunst oder Zugehörigkeit zur literarisch etablierten Gruppe. Hilde Domin hat lyrisch und analytisch eine eigene Stimme: im umstellten Raum Freiheit.

Paul Konrad Kurz S.J.

## Gegenwart und Zukunft der sozialen Altersvorsorge

Elisabeth Liefmann-Keil, deren besondere Stärke in einer seltenen Verbindung von Sozialpolitik und Nationalökonomie besteht und die mit ihrer „Ökonomischen Theorie der Sozialpolitik“ wirklich bahnbrechend gewirkt hat, legt ein Büchlein vor, worin sie vor allem zwei Fragen stellt, über die nachzudenken sich lohnt, um tiefer in die Wirkweise und in die Zusammenhänge einzudringen, in denen die Versorgung der Nicht-mehr-Erwerbstätigen steht<sup>1</sup>. Eine dieser Fragen bezieht sich auf das *Was*, die andere auf das *Wie*.

*Was* wollen wir den alt gewordenen Menschen sichern? An erster Stelle offenbar ein *Einkommen*. Damit ist aber noch nichts darüber ausgesagt, ob es ein Individual-, d. i. je-Kopf-Einkommen, oder ein Haushalts- (Familien-)Einkommen sein soll, in das mehrere Personen sich teilen müssen. Diesen wichtigen Unterschied haben wir (auch an anderen Stellen) nicht genügend bedacht; mehr und mehr wird uns klar, daß wir den Alten ein ausreichendes Individual-(je-Kopf-)Einkommen sichern müssen. – Auch zwischen Brutto- und Netto-Einkommen haben wir nicht genügend unterschieden; so haben wir beispielsweise bei der sozialen Rentenversicherung eine Regelung getroffen, die beim Beitragszahler an das Bruttoeinkommen anknüpft, um den Beitrag zu bemessen, aus dem wir das Netto-Einkommen des Rentenempfängers bestreiten; was wir aber erreichen wollen, ist etwas anderes, nämlich ein bestimmtes, uns richtig erscheinendes Verhältnis herzustellen zwischen dem Verfügungseinkommen, das dem Beitragszahler nach Entrichtung seines Beitrags *bleibt*, und dem Verfügungseinkommen, das dem Rentenempfänger aus den umverteilten Beiträgen (und gegebenenfalls aus anderen Quellen wie Bundeszuschuß u. a. m.) *zufließt*. – Für die Rentenempfänger kommt es zudem nicht allein auf die nominelle Höhe ihres Einkommens an, sondern sehr gewichtig auch auf dessen reale Zusam-

mensetzung, d. i. auf die Möglichkeit, die dem Alter spezifischen Bedürfnisse zu decken. Hier spielt der Einfluß wirtschaftspolitischer Maßnahmen auf das Preisgefüge (z. B. künstliche Hochhaltung des Butterpreises und der Lebensmittelpreise überhaupt) eine Rolle; von noch größerer Bedeutung sind die Maßnahmen oder Unterlassungen der *Infrastrukturpolitik* (Bereitstellung von Altersheimen, Krankenhäusern u. dgl.). Mit etwas mehr ökonomischem Sachverstand hätte man sich über viele dieser Fragen schon 1957 klar werden können und sollen.

*Wie* wollen wir die Sicherung durchführen? Nicht nur, weil wir güterwirtschaftlich immer nur vom laufenden Sozialprodukt leben, sondern auch noch aus einer Reihe anderer Gründe kommt nur das Umlageverfahren in Betracht. Darin, daß man 1957 noch Reste des Kapitaldeckungsverfahrens beibehielt und die Anpassung der Renten, anstatt sie der Entwicklung des Arbeitseinkommens so schnell wie technisch möglich auf dem Fuße folgen zu lassen, künstlich hinauszögerte, liegt die Ursache aller seither eingetretenen und heute sich zuspitzenden Schwierigkeiten. Da es sich güterwirtschaftlich um eine Umverteilung des laufenden Sozialprodukts handelt, entspricht nur die Finanzierung im Wege der Umlage der „Natur der Sache“; sie allein wirkt weder prozyklisch noch antizyklisch, sondern garantiert *konjunkturneutral*; sie allein ist auch *geldwertneutral*, soweit die Versorgung der Alten überhaupt geldwertneutral sein kann; insoweit als die Grenzneigung zum Konsum bei ihnen (mutmaßlich) höher ist als bei den Erwerbstätigen, wird ja der durch die Einkommensübertragung ermöglichten höheren Nachfrage der Rentner nach Verbrauchsgütern keine gleich hohe Einschränkung der Nachfrage seitens der Erwerbstätigen gegenüberstehen, m. a. W. die *bezwackete* höhere Nachfrage der Rentenempfänger wird zu einem gewissen Teil *zusätzliche* Nachfrage sein, die als solche preissteigernd oder/und produktionsumlenkend wirkt; die Finanzierung als solche ist streng geldwertneutral.

<sup>1</sup> Elisabeth Liefmann-Keil, Gegenwart und Zukunft der sozialen Altersvorsorge. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 209 S. Kart. 14,80.

Nicht nur ökonomisch bedeutsam sind Elisabeth Liefmann-Keils Überlegungen, ob der Mensch in einem bestimmten Alter zur Untätigkeit gezwungen sein soll oder ein allmählicher Übergang und eine gewisse Wahlfreiheit ermöglicht werden könnte; hier sollten kluge Sozialpolitiker sich etwas einfallen lassen. – Als Nationalökonom bewertet Liefmann-Keil auch die *Freizeit* als Verbrauchs- oder Genußgut; so faßt sie auch die Frage ins Auge, ob und zutreffendenfalls was den Renteneempfängern, deren Freizeit bereits 100 % beträgt und daher nicht mehr gesteigert werden kann, als Ausgleich geboten werden könne, wenn die Erwerbstätigen durch Arbeitsverkürzung mehr Freizeit erhalten. Selbstverständlich kann man einen solchen Ausgleich bieten, indem man das in Geld bestehende Verfügungseinkommen der Renteneempfänger im Gleichschritt mit dem erhöht, was die Erwerbstätigen mehr an Freizeit erhalten. Ein Bedürfnis nach einem solchen Ausgleich vermag ich allerdings nicht anzuerkennen; in meinen Augen ist das übertriebener Perfektionismus.

Zum Schluß noch ein Problem, mit dem unsere Politiker sich herumquälen oder richtiger, das sie vor sich herschieben, ohne zu erkennen, daß es *unlösbar* ist. Kann man der von 1970 bis 1985 im Erwerbsleben stehenden Generation die Last ersparen, den für diese Jahre zu erwartenden „Rentenberg“ auf ihre Schultern zu nehmen, m. a. W. kann man diese Last auf mehrere Generationen verteilen? Wenn es wahr ist und wahr bleibt, daß wir immer nur vom laufenden Sozialprodukt leben, dann steht auch für den Zeitraum, in dem der Altersaufbau unserer Bevölkerung besonders ungünstig ist, nichts anderes zur Verfügung als das laufende Sozialprodukt dieser Jahre; nur dieses kann auf die Versorgung des erwerbstätigen, des noch-nicht und des nicht-mehr erwerbstätigen Bevölkerungsteils aufgeteilt werden. Daran läßt sich durch keine noch so ingeniöse Finanzierungstechnik etwas ändern. Soll das Verhältnis, in dem die Versorgung des erwerbstätigen und des nicht erwerbstätigen Bevölkerungsteils zueinander stehen, aufrechterhalten werden, dann müssen

die Erwerbstätigen in diesen Jahren eine höhere Quote des von ihnen geschaffenen Sozialprodukts an die Nicht-Erwerbstätigen abtreten. E. Liefmann-Keil ist viel zu klug, um sich darüber einer Täuschung hinzugeben. Aber damit ist es für sie nicht getan. Da ein Ausgleich in der Gegenwart nicht möglich ist, verlegt sie ihn in die Zukunft. Ein Ausgleich in der Zukunft kann aber in nichts anderem bestehen als in Ansprüchen irgendwelcher Art an die *nachfolgende* Generation (18, 177). Selbstverständlich lassen sich solche Ansprüche konstruieren; es fragt sich nur, ob es sinnvoll ist. Da sie erst in ferner Zukunft honoriert werden können, haben sie den abstrakten Vermögenscharakter vorerst nicht verwertbarer Sperrguthaben. Sollen sie, wie das bei Liefmann-Keil der Fall zu sein scheint, auch später den Charakter als Vermögen behalten, dann können deren Inhaber damit nichts anderes anfangen, als sie der schuldnerischen nachfolgenden Generation zu *vererben*, womit sie – makroökonomisch gesehen – durch Zusammentreffen von Anspruch und Verbindlichkeit in den gleichen Personen *erlöschen*. Sollen sie dagegen von den ins Rentenalter vorgerückten Inhabern in Einkommen umgesetzt und verbraucht werden, so kommt das auf dasselbe hinaus wie ein höheres Maß von Einkommensübertragung von den alsdann Erwerbstätigen auf die Renteneempfänger; die Auflösung dieser Vermögenstitel wäre (makroökonomisch) nichts anderes als eine verschleierte Form der Einkommensübertragung. Einer Nationalökonomin wie E. Liefmann-Keil braucht man das nicht zu sagen; um so notwendiger aber ist es, ihren sozialpolitisch interessierten, aber nationalökonomisch ungeschulten Lesern es zu sagen!

Lassen wir diese Dinge doch Sorge derer sein, die nach 1985 in der politischen Verantwortung stehen werden! Es gibt andere Dinge in Menge, die man nicht früh genug planen und in Angriff nehmen kann; hier dagegen bedarf es keiner heute schon zu treffender Vorkehrungen; im Gegenteil, es besteht die Gefahr, daß wir durch Maßnahmen, die wir heute in unserem vorsorglichen Eifer tref-

fen, nur die Entschlußfreiheit derer, die nach uns kommen, in schädlicher Weise blockieren. Insoweit möchte mir scheinen, auch hier habe E. Liefmann-Keil sich vom Perfektionismus verführen lassen. Anstatt auf Ausgleich für die Generation zu sinnen, die den „Rentenberg“ auf ihre Schultern nehmen muß, sollten wir mutig an deren *Gewissen* appellieren. Je

klarer und unmißverständlicher wir ihr sagen, daß sie am Tragen dieser Last so und so nicht vorbeikommt, um so entschiedener und überzeugender können wir den moralischen Appell an sie richten.

Um die Zukunft der sozialen Altersvorsorge braucht uns nicht bange zu sein!

Oswald v. Nell-Breuning SJ

### Hermeneutik in Norwegen

Auf Grund einer für Skandinavien ungewöhnlichen Abhandlung hat die Philosophische Fakultät der Universität Oslo dem jungen Norweger Knut Hanneborg am 16. Juni 1967 die Dozentenbefähigung zuerkannt. Der Titel seines Buches verrät nichts: *The Study of Literature – A Contribution to the Phenomenology of the Humane Sciences* (Universitetsforlaget, Oslo 1967, 299 S.). Aber hier ist ein junger Forscher Aug in Aug mit der Sache zu Erkenntnissen gelangt, die zwar für kontinental-europäisches Denken nicht neu sind, die aber nördlich des Belt noch aus dem Rahmen dessen fallen, was gilt. Eine literaturwissenschaftliche Prinzipienbesinnung hat nämlich Knut Hanneborg auf den hermeneutischen Zirkel geführt. Das ist ein Stück Überwindung des in Skandinavien immer noch zählbaren Positivismus.

Hanneborgs Werk trägt gewiß das noch Tastende einer ersten Findung an sich. Oft wagt es der junge Entdecker noch nicht, deutlich zu sagen, was ihm doch schon geistiger Besitz ist. Aber er weiß wirklich, daß bei jeder Textdeutung, ja schon bei jeder Phänomenbeschreibung Voraussetzungen mit im Spiel sind, die so in die Deutung oder in die Beschreibung eingehen, daß sie als Teile des Phänomens selbst erscheinen. Es ist hier nicht der Ort, nach einem Kriterium für eine dennoch erreichbare Objektstreue zu fragen und damit das Problem selbst anzugehen. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, daß ein Wissenschaftler aus einem geographischen Raum, wo der Traum von der Voraussetzungslosigkeit heute noch weitergeträumt wird, von seinem eigenen Ausgangspunkt her zu einer

Erkenntnis gefunden hat, die von weit mehr als theoretischer Bedeutung ist.

Ausgelöst wurde seine Denkbewegung dadurch, daß er, von der exaktwissenschaftlichen Grundlagenforschung der letzten Jahrzehnte beeindruckt, für die Literaturwissenschaft das Bedürfnis nach einer analogen Grundlagenbesinnung empfand. Der Ariadnefaden für sein Denken bestand in seiner Idee, daß der lebendige Mensch auch in sachlichster Forschung etwas bedeuten müsse. Gewiß gibt es geistige Prozesse, die sich vom Menschen trennen lassen. Es gibt Denkaufgaben, die von Maschinen sicherer und schneller gelöst werden als von menschlichen Hirnen. Aber Knut Hanneborg hat sich in seiner Überzeugung nicht beirren lassen, daß es zum Wissen nicht nur der Logik, sondern auch der Leidenschaft bedarf und daß formalisierte Denkprozesse nur Sinn haben, wenn sie von einem ihnen transzendenten Ziel her beseelt werden – wenn sie also ein Stück Leben des lebendigen Menschen werden, eines Individuums oder einer Gruppe. Am Leitfaden seiner Grundüberzeugung nun fand er, daß die Verankerung des wissenschaftlichen wie jeden Erkenntnisvorgangs im lebendigen Menschen mehr besagt, als er selbst zunächst angenommen hatte. Es ist eben nicht nur so, daß die *logischen* Zusammenhänge einen Sitz im Leben brauchen. Auch der *Sachgehalt* des Denkens ist durch den denkenden Menschen mitbedingt. Der Mensch ist also mehr als bloßer Träger der in ihm geschehenden Bewegungen. Er ist in diesen selbst gegenwärtig, freilich – hier liegt das für jeden Positivisten Unheimliche der Hanneborgschen Einsicht – nicht

offen, sondern incognito. In aller Erkenntnis ist etliches miterkannt, das vorläufig unausdrücklich bleibt. Gewiß kann der kritisch prüfende und wissenschaftlich forschende Mensch die zunächst unausgesprochenen Elemente seiner Erkenntnisse in einer Rückwendung der Aufmerksamkeit auf den Erkenntnisprozeß bewußt ergreifen; er kann sich wenigstens darum bemühen, sie zu fassen. Aber die Erhebung anfänglich verborgener Denkgehalte in die Ausdrücklichkeit — und damit in den Raum von Stellungnahme und Entscheidung — folgt immer erst ihrer schon wirkenden Gegenwart. Die Freilegung der subjektbedingten Bestandteile der Erkenntnis bleibt nachträglich. In diesem Sinne holt der Mensch sich selbst nie ein. Er ist sich in der Wirklichkeit immer eine Spanne voraus. Er bleibt im Selbstvollzug immer um ein Stück hinter sich zurück.

Ein Literaturwissenschaftler hat in einer Besinnung auf Prinzipien seiner Wissenschaft alles dieses erkannt. Seine Denkarbeit hat zu einer Klärung für die Aufgaben und den Sinn des Literaturstudiums geführt; wie er selbst es nennt: zu einer Radikalisierung des literaturwissenschaftlichen Arbeitsprozesses. Hanneborg hat in seinem Forschereinsatz sowohl sein spezielles Objekt — die Literatur — wie auch seine eigene dabei aufgewandte Denkmühe im Auge behalten. Er hat zugleich auf den Gegenstand *und* auf seine Gegenstandsausrichtung geachtet. Die Gratwanderung hat sich als erfolgreich erwiesen. Ja sie hat nicht nur Befürchtungen, die sie begleiteten, zerstreut, sie hat sogar die Hoffnungen, unter denen sie unternommen ward, übertroffen. Anfangs schien die Grundlagenbesinnung den Literaturforscher von seinem Sondergebiet abzulenken. Nun steht am Ende nicht nur eine Klärung der Bedingungen wissenschaftlichen Forschens im allgemeinen, sondern auch ein neues Wissen über die Literaturwissenschaft. Hanneborg ist ja dem Menschen tiefer auf die Spur gekommen, demselben

Menschen, dessen literarische Selbstentfaltung das Objekt seiner spezialwissenschaftlichen Aufmerksamkeit ist. Hanneborgs Denkarbeit hat damit einen doppelten Ertrag gezeitigt, einen prinzipiellen und einen spezialwissenschaftlichen. Dieser betrifft die Geisteswissenschaften (the „Humane“ Sciences), jener alle Formen des Wissens mit Einschluß der „exakten“ Gebiete. Man begreift, daß der Forscher sich durch den doppelten Erfolg seiner Mühen bestätigt fühlt. In der auch spezialwissenschaftlichen Bedeutung der prinzipiellen Ergebnisse Hanneborgs scheint außerdem für seine norwegische gelehrte Umwelt der Ansatzpunkt des Verständnisses gelegen zu haben. Hier haben seine Lehrer die Stelle in der intellektuellen Welt ihres unorthodoxen Schülers gefunden, die sie anerkennen können, mag auch anderes ihnen vorerst fremd bleiben.

Knut Hanneborgs Gedankengang mündet aus in Zeitkritik. Weil Wissenschaft nur verstanden werden kann, wenn man nicht übersieht, daß sie menschliche Lebensäußerung ist, kann sie nicht letzte Grundlage menschlicher Lebensentfaltung sein. Sie ist ja umgekehrt im Menschen grundgelegt. Zeigen Wissenschaft und Technik irgendwo die Tendenz, allbeherrschend zu werden, sei es als Gegenstand pseudoreligiöser Inbrunst, sei es in Technokratie, so erwächst das nicht aus ihnen selbst. Es sind vielmehr lebendige Menschen, die sich dahinter verbergen. Eine Besinnung auf die Subjektbedingtheit des Wissens bringt das an den Tag. Eine Erinnerung an seine gleichzeitige Objektbezogenheit könnte es noch verdeutlichen. Aber das liegt außerhalb von Hanneborgs Zielsetzung. Ihm geht es um die Abhängigkeit des Wissens und der Wissenschaft vom Menschen. Von seinem Ausgangspunkt aus und mit seinen Mitteln hat er den hermeneutischen Zirkel in Sicht bekommen und ihn in einer Umgebung ins Gespräch gebracht, die ihn nicht kennt, die aber anfängt, sich verwundert die Augen darüber zu reiben.

Wilhelm Köster SJ

# BESPRECHUNGEN

## Zeitgeschichte

BINDER, Gerhart: *Irrtum und Widerstand*. Die deutschen Katholiken in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Geleitwort v. F. Messerschmid. München: Pfeiffer 1968. 455 S. Lw. 20,-.

Nach Jahren eifriger und teilweise heftiger Bemühungen, die Haltung der Kirche im NS-Staat zu erforschen, wäre eine Zwischenbilanz, die den sachlichen Ertrag der Kontroverse leidenschaftslos und lesbar zusammenfaßte, großer Aufmerksamkeit gewiß. In sich selbst verdienstvoll, müßte eine solche Zusammenschau weder mit neuen Funden aufwarten, noch bräuchte sie ihren kompilatorischen Charakter zu verleugnen. Für G. Binders Gabe, historisches Wissen dem Publikum ansprechend, faßlich und quellenbezogen zu vermitteln, spricht der Erfolg seiner „Epoche der Entscheidungen“, die als Geschichte unseres Jahrhunderts lebhaften Anklang und weite Verbreitung gefunden hat. In sein neuestes Vorhaben sind die Vorzüge dieses Geschichtsbuchs für Erwachsene allerdings nur abgeschwächt eingegangen.

Dem Untertitel zufolge richtet sich die Darstellung auf die deutschen Katholiken in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Um diesen vielschichtigen Vorgang sachgerecht zu beurteilen, greift der Autor auf die politische Bewußtseinsbildung im katholischen Deutschland seit dem Kulturkampfe zurück, verfolgt die Umformung mancher Leitvorstellungen in der Weimarer Republik, um sich dann ausführlich der Staatskrise zwischen 1930 und 1933 zuzuwenden. Dabei wird die Schilderung immer wieder von Einzelpersönlichkeiten getragen, bei den Politikern von Kaas, Brüning und Papen, bei den Publizisten von F. W. Foerster, Gerlich und Naab, bei den Bischöfen von Faulhaber und Sproll, mit Abstand von Galen und Preysing, wogegen die übrigen Mitglieder des Epi-

skopats einschließlich ihres Vorsitzenden kaum schärferes Profil gewinnen. Das Bedenken, ob mit diesen Gruppen und Namen der deutsche Katholizismus hinreichend repräsentiert sei, tritt zurück gegenüber einer schwerwiegenden Verkürzung des Themas, die aus dem Bericht leider einen Torso macht. Von insgesamt sechzehn Kapiteln sind nämlich nicht weniger als elf auf die Vorgeschichte bis zum Abschluß des Reichskonkordats verwandt, so daß für die eigentliche NS-Ära zwischen 1933 und 1945 nur noch ein Drittel der Untersuchung verbleibt. Auswahl und Gliederung des Stoffes in diesem Abschnitt können mit dem Ungleichgewicht nicht versöhnen, da sie das Mißverhältnis eher noch unterstreichen. Anstatt die spannungsvollen Beziehungen zwischen Kirche und NS-Staat mit Hervorhebung der Entwicklungslinien nachzuzeichnen, verliert sich die Darstellung nach 1933 in aneinandergereihte Episoden wie der Reaktion der österreichischen Bischöfe auf den „Anschluß“, der Vertreibung des Rottenburger Bischofs und der hintergründigen Opposition des „Hochland“. Das ist zwar auch fesselnd und wissenswert, aber keine Einlösung der im Untertitel gegebenen Zusage. Die Kriegszeit endlich, immerhin die schrecklichere Hälfte von Hitlers Herrschaft, gerät nur höchst versehenentlich ins Blickfeld der Betrachtung, etwa bei dem – thematisch entbehrlichen – Exkurs über das Schweigen Pius' XII.

Neben der unproportionierten Stoffaufteilung, die den Aufbau in Frage stellt, gefährden Mängel in der Ausführung die Brauchbarkeit des Bandes. Umständlich ausgebreitete Dokumente oder Auszüge drohen in vielen Abschnitten den Text zu überwuchern und zerreißen in abrupten Einschüben immer wieder den ruhigen Gedankengang. Der Wille zur Fairness verdient, weil nicht selbstverständlich, Anerkennung. Dennoch zögert man,

etwa bei der Bewertung problematischer Bischofsentscheidungen, die in unübersichtlicher Lage zu treffen waren, einer Führung zu folgen, der, unbelastet vom damaligen Dunkel, Lob und Tadel gar zu leicht von der Hand gehen. In die Kritik, in rhetorische Ausrufe des Nichtverstehenkönnens gekleidet, mischt sich bisweilen ein Pathos (185), das hier besser entfele. Als Tatsachen ausgegebene Hypothesen wie die „Opferung“ des Zentrums gegen das Reichskonkordat werden durch erneuten Vortrag nicht wahrer. Überviele Zwischenüberschriften vermehren die Unruhe, gebärden sich meist zu laut und geraten unfreiwillig in die Niederungen des Trivialen (301). Der Kirchenkampf ist in seinem Verlauf gewiß aufregend und dramatisch genug, um auf jeden reportagehaften Aufputz zu verzichten.

Wie der Verfasser einleitend darlegt, fußt er mit seiner Darstellung auf einer Reihe von Einzeluntersuchungen, die mit zahlreichen anderen Titeln in einer ausführlichen Bibliographie zusammengestellt sind. Angesichts der Akribie jedoch, mit der er im Ergebnis belanglose Nachprüfungen von Hitlerworten anhand von Tonaufzeichnungen verbucht, wirkt die Versäumnis elementarer Verweispflichten bei zwingenden Anlässen doppelt auffällig.

Eine unverhältnismäßig hohe Quote von Ungenauigkeiten und Fehldatierungen ist vermutlich einer hastigen Ausarbeitung oder Drucklegung zuzuschreiben. Sie trüben notwendig das Vertrauen des Lesers. Nur einige besonders störende seien genannt: Faulhaber war nicht Bischof von Trier (8), sondern von Speyer; Max Buchner nicht Theologieprofessor (23), sondern Historiker; Machens und Stohr erlangten erst nach 1933 die Bischofswürde und gehören darum nicht in eine Episkopatsliste dieses Jahres (133). Einen Weihbischof Rösch (239) gibt es nicht.

Mit so ernsten Organschäden behafteter dürfte es die Schrift vor einer gründlichen Nachbehandlung schwer haben, sich im Sinn des Geleitworts als förderlich für die politische Bildungsarbeit zu erweisen.

L. Volk S J

*Lebenszeichen aus Piaski.* Briefe Deportierter aus dem Distrikt Lublin 1940–1943. Hrsg. von E. ROSENFELD u. G. LUCKNER, Nachwort von A. Goes. München: Biederstein 1968. 187 S. Kart. 12,80.

Piaski steht stellvertretend für ein halbes Dutzend polnischer Landstädte, die über Jahre hinweg für Zehntausende aus Deutschland abgeschobener Juden zum ungewohnten und ungewissen Zwangsquartier wurden. In die dort endenden Deportationen wurden zuerst im Februar 1940 die jüdischen Bürger Stettins und Vorpommerns hineingezogen, ein Jahr später griffen sie nach Wien über, im Herbst 1941 auf die übrigen Großstädte des Reichsgebiets. Was den aus ihrem Wurzelgrund Gerissenen und in die Fremde Verfrachteten widerfuhr, spiegeln in gesellschaftlicher Brechung die hier vorgelegten Briefauszüge. Drei der Schreiber gehörten zu dem Stettiner Transport, fünf weitere zu den Deportierten aus Wien. Empfänger waren entweder Familienangehörige oder ihnen nur durch Hilfssendungen bekannte Freunde wie die beiden Herausgeberinnen, die auf dem Postweg das Elend der „Ausgesiedelten“ zu mildern suchten. Obwohl die einheimische jüdische Bevölkerung die eigene Armut ohne Auflehnung mit der Flut der Verschleppten teilte, fühlten sich diese, in winzige Bauernkaten zusammengepfercht, an den äußersten Rand der Zivilisation verschlagen. Wie sie, noch verstört über die Verbannung, sich in der neuen rauen Lebenswelt zurechtasteten, wie sie sich inmitten von Massensterben, Hunger, Kälte, Schmutz und Enge noch einen Rest von Menschenwürde zu bewahren suchten, machen ihre Lebenszeichen erschütternd deutlich. Immer wieder packt der Wille, es ohne Wehleidigkeit mit den niederdrückenden Verhältnissen aufzunehmen. Anfangs spendete das Wunschbild der Auswanderung nach Übersee noch Zuversicht. Je weiter jedoch die „Endlösung“ vorrückte, desto mehr verwandelte sich Piaski in einen Wartesaal des Todes, offen einzig in Richtung auf die Gaskammern. In chronologisch eingefügten Anordnungen und Vollzugsmeldungen der SS- und Verwaltungsbehörden melden sich

die Peiniger zu Wort. Ihre Gegenwart schafft eine beklemmende Atmosphäre. In den offiziellen Erlassen hebt und senkt sich gleichsam der Vorhang über dem neuen Akt in der Tragödie des deutschen Judentums, auf ihrem Hintergrund wird das Einzelschicksal authentisch eingeordnet in den großen Leidenszug. Erschütternder aber ist, wie die Elendsschilderungen der Deportierten die Tarnsprache der Schreibtischtäter mit grausiger Konkretheit füllen und entlarven. Den Verborgenen, die damals unter eigener Gefährdung zu den Ausgestoßenen hielten, sollte Dank und Verehrung aller gelten.

L. Volk SJ

*Jakob Kaiser*. Bd. 1. Erich Kosthorst: Der Arbeiterführer. Bd. 2. Elfriede Nebgen: Der Widerstandskämpfer. Stuttgart: Kohlhammer 1967. 286, 245 S. Lw. 27,- u. 24,-.

Angesichts der wenigen gründlichen Publikationen zur Geschichte der katholisch-sozialen Bewegung und des politischen Katholizismus in Deutschland kann eine auf drei Bände angelegte Biographie über Jakob Kaiser nur begrüßt werden (Bd. 3 „Der Politiker“ Jakob Kaiser von Werner Conze, der die Zeit nach 1945 behandelt, erscheint im Laufe dieses Jahres).

Kosthorst beabsichtigt, mit der biographischen Darstellung zugleich einen Beitrag zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung und vor allem der christlichen Gewerkschaften zu liefern (7). „Die Untersuchung ihres Verhältnisses zu Politik und Staat im ausgehenden Wilhelminischen Reich, im Zusammenbruch der Monarchie und in den verschiedenen Phasen der Weimarer Republik ist ein wesentliches Anliegen der Arbeit“ (ebd.). Dieses Konzept sowie seine sorgfältige Durchführung seien als Vorzüge der Untersuchung hervorgehoben. Kaiser, der zunächst eine Buchbinderlehre absolvierte, im Kolpingverein eine führende Rolle spielte, durch die Bildungskurse des Volksvereins ging, Landesgeschäftsführer des Gesamtverbands der christlichen Gewerkschaften Westdeutschlands sowie stellvertretender Vorsitzender der Rheinischen Zentrumspartei war, bietet in Lebens-

weg und politischer Rolle ein durchaus typisches Bild unter den führenden Persönlichkeiten der katholisch-sozialen Bewegung Deutschlands vor 1933. Seine „preußische“, konservative und betont monarchische Orientierung, die ihn in Distanz zur Revolution von 1918 führte, kennzeichnen ihn ebenso wie der nüchterne Wirklichkeitssinn, mit dem er die Weimarer Republik als Chance des demokratischen und sozialen Engagements der Gewerkschaften begriff. Als ausgeprägt selbständige, ja vielfach unbequeme Persönlichkeit setzte er sich in der Weimarer Ära in scharfen Gegensatz zu übertriebenen nationalen Strömungen innerhalb der christlichen Gewerkschaften (wie sie vor allem das DGB-Blatt „Der Deutsche“ vertrat), aber auch zu irrealen Momenten im Konzept einer berufsständischen Neuordnung der Gesellschaft, wie es Theodor Brauer als der einflußreichste Theoretiker der christlichen Gewerkschaften vorgelegt hat. Seinen Grundsatz, daß die Gewerkschaften nicht nur eine sozialpolitische, sondern auch eine allgemein politische Mission wahrzunehmen hätten, wußte er maßvoll, aber mit Nachdruck zu vertreten. Die im April 1933 unter seiner maßgeblichen Mitarbeit beschlossene Vereinigung aller Richtungsgewerkschaften in einer Einheitsgewerkschaft, wofür er bei den sozialdemokratischen Freien Gewerkschaften in Wilhelm Leuschner den entscheidenden Partner fand, konnte nicht mehr in die Tat umgesetzt werden.

Elfriede Nebgen, langjährige Mitarbeiterin Kaisers und nach 1945 mit ihm verheiratet, zeichnet aus dem persönlichen Miterleben ein detailliertes Bild des Widerstandskämpfers. Als offizielle berufliche Position übernahm Kaiser nach 1933 die Vertretung der materiellen Ansprüche aller ehemaligen Angestellten der christlichen Gewerkschaften gegenüber der Arbeitsfront. Das Bündnis Kaisers mit Leuschner wurde zum Mittelpunkt des entstehenden Widerstandskreises. Beide waren der Auffassung, daß die Arbeiterschaft der Freien und christlichen Gewerkschaft im Augenblick des Umsturzes hinter ihnen stehen würde. „Es ist unbestreitbar, daß die Gewerkschaftsführer auf ziviler Seite über-

haupt die solideste Grundlage für den revolutionären Übergang zu bieten hatten“ (129). Der Umsturz selbst sollte mit Hilfe der Wehrmacht als der unentbehrlichen bewaffneten Macht vollzogen werden. Sie nahmen Verbindung mit Hammerstein und Beck, danach auch mit Goerdeler auf. Die Kabinettsliste sah u. a. Beck als Reichskanzler, Leuschner als Vizekanzler und Letterhaus als „Sprech- oder Wiederaufbauminister vor. „Zunächst hätte die Regierung wohl auch autoritäre Züge getragen. Aber die Persönlichkeiten, die für das Kabinett vorgesehen waren, garantierten durchweg, daß Volksbewegung und autoritäre Regierungsform nur ein Übergang sein würden“ (186). Und ferner: „Der Wille zu zusammengefaßten Gewerkschaften, die Bereitschaft zur ideologischen Überwindung des Marxismus hatten zu einer so weit-

gehenden Übereinstimmung geführt, daß Jakob Kaiser wie auch die übrigen Arbeiterveterer, die zu dieser Gemeinschaft des Widerstandes gehörten, zu der Auffassung gekommen waren, es sei auch die Bildung einer Partei der Arbeit möglich und ratsam, in der die Arbeiterschaft zumindest einen starken Kern bilden würde, ohne selbstverständlich reine Arbeiterpartei zu sein“ (187). Von den Mitgliedern dieses Widerstandskreises überlebten nach dem 20. Juli 1944 nur Elfriede Nebgen und Kaiser. Wenn auch die Geschichtswissenschaft das Bild des hier geschilderten Widerstands noch ergänzen wird, so vermittelt doch die Verfasserin als Augenzeugin, als Mitakteur und aus genauer Tatsachenkenntnis einen Einblick in Zusammenhänge, die im Bild des deutschen Widerstands unentbehrlich sind.

A. Langner

## Erwachsenenbildung

BECKER, Hellmut: *Quantität und Qualität*. Grundfragen der Bildungspolitik. 2., erweiterte Aufl. Freiburg: Rombach 1968. 454 S. Lw. 35,-.

Schon im Vorwort zur 1. Auflage (1962) faßt Becker das zentrale Anliegen seines Buches mit 27 Vorträgen und Aufsätzen aus den Jahren 1948–1961 folgendermaßen zusammen: „Es kommt darauf an, die Grundaufgabe moderner Bildungspolitik zu lösen: die Verbindung des Gedankens der Gleichheit aller mit der Entfaltung der persönlichen Qualität des einzelnen“ (8). Diese Forderung erläutert er auch in seinen beiden Vorträgen aus dem Jahr 1963 über „Fernsehen und Bildung“ (329–343) und aus dem Jahr 1964 über „Bildungsforschung und Bildungspolitik“ (388–405), die in diese 2. Auflage neu aufgenommen wurden.

Becker wünscht die Zusammenarbeit der Volkshochschulen mit dem Fernsehen: „Die Zukunft der Volkshochschulen scheint mir in starkem Umfang mit der Zukunft des Fernsehens verbunden zu sein“ (342), und fordert die Verantwortlichen auf: „Es ist höchste Zeit, daß die Träger unserer Bildungseinrich-

tungen ihre Fernsehseksis überwinden“ (342). In seinem Bemühen, allen Menschen Bildung zu ermöglichen, sieht er im Fernsehen eine große Chance für die Zukunft: „Das Fernsehen ist eine Bildungseinrichtung, die sich künstlerischer Mittel zu bedienen weiß und vielleicht das wichtigste Instrument politischer Bildung darstellt, das wir besitzen. Auch die Ergebnisse der Wissenschaft werden durch das Fernsehen so weit und so intensiv verbreitet wie nirgends sonst“ (339). Er warnt aber auch vor einer Überbewertung des Fernsehens: „Die Zunahme an Sachinformation ist nicht ohne weiteres Bildung, aber sie erweitert die Chance von Bildung“ (335).

Becker bekämpft den Widerwillen vieler in Deutschland gegen jede Art von Bildungsplanung. Er fordert für die BRD ein zentrales Institut für Bildungsforschung, das die Voraussetzungen für gerechte Bildungsplanung erarbeiten soll, und er meint damit „eine Planung, die die Freiheit nicht einschränkt, sondern in unserer Zeit möglich macht“ (405); denn „in unserer Welt ist die Garantie der Freiheit des einzelnen nur möglich durch Organisation des Raumes, in dem

Freiheit stattfinden kann“ (405). Er erklärt auch, daß „eine Bildungsforschung, die Werte nicht in ihre Betrachtung einbezieht, keine wissenschaftliche Forschung“ (397) ist. Politiker, Pädagogen und Soziologen finden in dem Buch wertvolle Anregungen zur Bildungspolitik, werden es jedoch bedauern, daß Beckers Vorträge seit 1964 in das Buch nicht aufgenommen wurden, so z. B. sein berühmter Vortrag „Weltweite Erwachsenenbildung – Bildung und Erziehung in neuen Dimensionen“, den er als Präsident des Deutschen Volkshochschulverbandes im Oktober 1966 in Frankfurt hielt.

B. Hipler SJ

*Konkurrenz der Bildungsangebote.* Erwachsenenbildung in der pluralen Gesellschaft. Hrsg. von Walter DIRKS. Mainz: Grünewald 1968. 132 S. Paperback 9,80.

Die Pluralität unserer modernen Gesellschaft wird in diesem Gemeinschaftswerk ernst genommen und Erwachsenenbildung (EB) konsequent als Selbstbildung Erwachsener verstanden, die aus den verschiedenen Bildungsangeboten frei das wählen, was sie jeweils wünschen. Umrahmt von der Einleitung und einem abschließenden Artikel des Herausgebers, der eindringlich auf die notwendige Zusammenarbeit hinweist, wird das neue Verständnis der EB durch repräsentative Vertreter von drei Institutionalformen der deutschen EB dargestellt.

Fritz Borinski, Ordinarius für Pädagogik an der FU Berlin, vertritt die Volkshochschulen, die den längst geforderten Wandel zu „Volkshochschulen neuen Typs“ durchmachen, so daß heute die berufs- und ausbildungsfeindliche Haltung langsam überwunden wird. Auch der Versuch, für die Volkshochschulen ein Monopol „freier EB“ zu reservieren, wurde aufgegeben, obwohl selbst Borinski sich von den antiquierten Bezeichnungen „freie“ und „gebundene“ EB noch nicht befreien konnte.

Georg Scherer, Professor an der PH in Essen und Direktor der Katholischen Akademie „Die Wolfsburg“ in Mülheim, erläutert Perspektiven katholischer EB, zeigt eine be-

deutsame Akzentverschiebung von der sozialen zur theologischen Bildungsarbeit und analysiert die Gründe für diese interessante Entwicklung. Von den Konzilsdokumenten verwertet er die für Bildungsfragen wichtige Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“.

Hans Bolewski, Direktor der Evangelischen Akademie in Loccum, zeigt Sinn und Bedeutung der EB im deutschen Protestantismus. Nach einem kurzen geschichtlichen Überblick betont er die aus der Weltoffenheit christlichen Glaubens sich ergebenden Aufgaben der evangelischen EB, wie z. B. die Integration der modernen Spezialwissenschaften, fordert neue Orientierungen und den Mut zur Veränderung der Welt.

Das Buch eignet sich gut für Pädagogen, Theologen, Soziologen und Studenten zur Information über das weite Gebiet der EB und ist selbst ein erfreuliches Beispiel für die Kooperation von Mitarbeitern verschiedener Institutionalformen deutscher EB.

B. Hipler SJ

KNOLL, J. H.-SIEBERT, H.-WODRASCHKE, G.: *Erwachsenenbildung am Wendepunkt.* Der Bochumer Plan als Beitrag zum Dritten Bildungsweg. Heidelberg: Quelle & Meyer 1967. 152 S. Kart. 14,80.

Joachim H. Knoll, Ordinarius für Pädagogik an der Universität Bochum, und seine Mitarbeiter veröffentlichten innerhalb eines Jahres drei bemerkenswerte Bücher zur Theorie der Erwachsenenbildung: einen Band mit Dokumenten der Erwachsenenbildung in der Bundesrepublik, eine Untersuchung über die Erwachsenenqualifizierung in der DDR und dieses Buch, in dem der Bochumer Plan zum Dritten Bildungsweg und Gedanken zur Neuorientierung der Volkshochschulen dargelegt werden.

Mit dem ehemaligen Kultusminister von Nordrhein-Westfalen, Paul Mikat, wird der Dritte Bildungsweg den Volkshochschulen zugewiesen und als eigenständiger Aufstiegsweg geplant, „der einmal wie der herkömmliche Erste und der bislang zu wenig genutzte Zweite Bildungsweg zur Reifepflichtung und

zum Hochschulstudium führt und der zum anderen durch geeignete Prüfungen ... das Reservoir mittlerer Begabungen aufzuschließen vermag“ (8). Hart klingt der Vorwurf gegen die bisherigen Volkshochschulen: „Im Grunde wird ein popularisierter und oft vordergründiger Neuhumanismus kultiviert, der sich von den ‚herben Realitäten‘ abwendet und sich in esoterischem Bildungshochmut verliert“ (7). Das alte Selbstverständnis der Volkshochschulen mit ihrer Unabhängigkeit vom Staat wird abgelehnt, die gewünschte Neuorientierung klar formuliert: Vorrang der berufsbezogenen Ausbildung mit staatlich anerkannten Zeugnissen. Das erfordere neue Wege in der Arbeitsweise der Volkshochschulen. Zu ihrem bisherigen Angebot müsse „ein Kurs- und Lehrprogramm treten, das auf klar fixierte Prüfungen hin angelegt ist“ (9). Die Beteiligung der Kultusverwaltungen bei den Prüfungen sei notwendig, damit die Zeugnisse „für die Erwachsenen erst attraktiv“ (12) werden.

Dieses Buch, es mag in Einzelfragen noch so umstritten bleiben, ist nicht nur ein Aufruf zur Selbstbesinnung in den Volkshochschulen. Auch für die Mitarbeiter anderer Institutionenformen der deutschen Erwachsenenbildung könnte es folgenreich werden. Wenn nämlich die Volkshochschulen die Ausbildung und die berufsbezogene Weiterbildung (Qua-

lifizierung) als ihre vorrangige Aufgabe akzeptieren, dann können und sollen auch die anderen Einrichtungen zur Erwachsenenbildung sich deutlicher profilieren, damit die für jede Zusammenarbeit notwendige Ergänzungsmöglichkeit wächst. Von daher kann z. B. der Trend zu theologischen Themen in der katholischen Erwachsenenbildung der letzten Jahre nur begrüßt werden.

Die staatlichen Instanzen würden solche für die Volkswirtschaft der Zukunft lebenswichtigen Volkshochschulen finanziell tatkräftiger unterstützen. Die Freiheit der Erwachsenenbildung bliebe gewahrt durch die Vielfalt der Institutionenformen der Erwachsenenbildung, die gerade in der DDR fehlt. Die von freien Vereinigungen getragenen Einrichtungen zur Erwachsenenbildung könnten weiter unabhängig vom Staat arbeiten, da sie keine staatlich anerkannten Zeugnisse brauchen, so z. B. im Bereich der religiösen Erwachsenenbildung. Der Staat kann in einer religiös-weltanschaulich pluralen Gesellschaft diesbezüglich gar keine allgemeingültigen Normen aufstellen, ohne seine Pluralität zu verleugnen. – Für die Erwachsenenbildung in der Bundesrepublik bleibt jedoch die entscheidende Frage, ob und inwieweit die in diesem Buch gewiesenen Wege mutig gegangen werden.

B. Hipler SJ

## ZU DIESEM HEFT

ALBRECHT LANGNER gehört zum wissenschaftlichen Mitarbeiterstab der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentrale in Mönchenglöblich.

BERND V. DREESMANN ist Justitiar und Referent für die internationalen Beziehungen der Deutschen Stiftung für Entwicklungsländer. Nebenamtlich arbeitet er für die Deutsche Welthungerhilfe, das Komitee der Freedom from Hunger Campaign der FAO in der Bundesrepublik.

WILHELM KÖSTER ist Herausgeber der schwedischen Zeitschrift „Credo“.

Wolfgang Wickler

## Das Mißverständnis der Natur des ehelichen Aktes in der Moraltheologie\*

Die weithin sehr offen geäußerte Enttäuschung oder gar Ablehnung der Weisungen in der Enzyklika „*Humanae vitae*“ zeigen, daß viele Menschen sich zur Geburtenkontrolle eine eigene und von der des Papstes abweichende Meinung gebildet haben. Die von ihnen vorgebrachten Argumente beziehen sich aber meist darauf, daß die Weisungen nicht mit der gelebten Praxis, nicht mit vorherrschenden Meinungen oder nicht mit der Absicht der Kirche, Hunger und Elend zu bekämpfen, in Einklang stünden. Solche Unstimmigkeiten sagen jedoch nichts darüber aus, auf welcher Seite ein Fehler liegt, ja nicht einmal, ob überhaupt ein Fehler vorliegt. Jede wissenschaftliche Methode (und Theologie ist eine Wissenschaft) kann, auch bei korrekter Anwendung, unerwartete Ergebnisse und Aussagen liefern, deren Einordnung in das bestehende Weltbild Schwierigkeiten macht oder gar zunächst unmöglich scheint; dennoch kann die Aussage richtig sein (Beispiele dafür aus der modernen Naturwissenschaft sind etwa die Atomspaltung, die Relativitätstheorie, die Wellen- und Korpuskelnatur des Lichts). Ob eine Aussage richtig oder wenigstens vertrauenswürdig ist, kann und muß man durch eine kritische Untersuchung der angewandten Arbeitsmethoden prüfen.

In der Enzyklika „*Humanae vitae*“ heißt es in Nr. 4, sie sei eine „Lehre, die sich auf das Naturgesetz gründet und durch die göttliche Offenbarung erleuchtet und bereichert wird“. Man muß also fragen, welche Erkenntniswege zum hier zugrunde liegenden Naturgesetz führen und ob sie korrekt beschritten wurden. Einige kritische Kommentare deuten an, das menschliche Sexualverhalten sei in der Enzyklika zu sehr von den biologischen Gesetzmäßigkeiten her beurteilt; tatsächlich aber sind wesentliche biologische Gesetzmäßigkeiten gerade unbeachtet geblieben, die zu einer ganz anderen Aussage über den ehelichen Akt führen. Das soll hier wenigstens in den Grundzügen aufgezeigt werden.

\* Nach der grundsätzlichen Stellungnahme von Karl Rahner (H. 9, September 1968, 193–210) führen wir mit diesem Aufsatz eines Verhaltensforschers die Diskussion um die Enzyklika „*Humanae vitae*“ weiter. Die Fragen der Bevölkerungsentwicklung und des Welthungers behandelt Fritz Baade im folgenden Beitrag. Zur Gesamproblematik der Enzyklika vgl. auch Harry Hoefnagels, Die Krise der kirchlichen Autorität (H. 9, 145–156) und Bernd V. Dreesmann, Probleme der Bevölkerungslawine (H. 10, Oktober 1968, 238–250) (Anm. d. Redaktion).

## Grundbeziehungen zwischen Naturwissenschaft und Ethik

Gemäß der Konzeption, die der moraltheologischen Naturrechtslehre zugrunde liegt, ist die geschaffene Welt die Realisierung göttlicher Ideen. Gott ordnet die vernunftlosen Geschöpfe durch Naturzwang (Naturgesetz) auf ihr Ziel hin; diese Ordnung ist Ausdruck ihres Wesens. Die Dinge dieser Welt sind in ihrer gottgegebenen Wesensbeschaffenheit auch Wegweiser für unser Tun und Lassen; sie verkünden uns den Willen Gottes für unser bewußtes Handeln. „Fügt sich unser Verstand nicht der Wirklichkeit der Dinge oder ist er taub gegen die Stimme der Natur, so phantasiert er im Reich der Träume und läuft einem Trugbild nach. Zwischen Gott und uns steht die Natur.“<sup>1</sup> Aus der Natur des Menschen ergeben sich Maßstäbe, die man natürliches Sittengesetz nennt und auf die sich die Enzyklika beruft. Da die Natur des Menschen zwei Wesensbestandteile aufweist, einen materiellen Leib und eine geistige Seele, so folgt daraus, daß man auch die leibliche Natur des Menschen in Betracht ziehen muß, wenn man das sittliche Naturgesetz erkennen will. Es ist aber unmöglich, die Natur des Menschen allein aus Beobachtungen am Menschen und Reflektieren über ihn selbst zu erschließen; denn zur Erforschung der Naturgesetze sind – wie schon die Medizin hinlänglich lehrt – Experimente erforderlich, die man am Menschen nicht anstellen darf, für die man also stellvertretend geeignete andere Geschöpfe wählen muß. Aus diesem Grund beeinflussen auch die Erkenntnisse der Medizin und Biologie und der Verhaltensforschung die ethischen Einsichten der Philosophie und Theologie. Denn auch die Ethik orientiert sich an der Natur, insbesondere der menschlichen.

### Naturgesetze der Ehe

Kernaussage der Enzyklika ist die vom Lehramt der Kirche vertretene und jetzt neu bestätigte Aussage, daß jeder einzelne eheliche Akt für die Weitergabe des Lebens offen bleiben muß; diese Lehre „beruht auf der untrennbaren Verbindung der zweifachen Bedeutung des ehelichen Aktes, . . . nämlich die liebende Vereinigung und die Fortpflanzung“ (Nr. 12). An dieser Formulierung fällt zunächst auf, daß nicht mehr – wie lange Zeit – von „Ehezwecken“ die Rede ist, sondern von „Bedeutungen“, und daß nur zwei genannt sind, bei Thomas aber drei, und zwar nach aufsteigendem Rang als „finis principalis“ die Arterhaltung (insoweit „homo est animal“, der Mensch Lebewesen ist); als „finis secundarius“ die gegenseitige Treue (insoweit „homo est homo“, der Mensch Mensch ist); als „finis tertius“ das sacramentum, das wirkkräftige Abbild der Hingabe Christi an die Kirche (insoweit „homo est fidelis“, der Mensch getaufter

<sup>1</sup> Pius XII. über das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion in der Ansprache zur Eröffnung des IV. Jahres der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften am 3. 12. 1939.

Christ ist). Entsprechend dem Denken seiner Zeit hat die Arterhaltung also bei Thomas den niedrigsten Rang<sup>2</sup>.

Behauptet wird durch das kirchliche Lehramt, die Untrennbarkeit von liebender Vereinigung und Fortpflanzung sei Naturgesetz für den Menschen. Wegen der zwei Wesensbestandteile der menschlichen Natur gibt es mindestens zwei Wege, diese Naturgesetzlichkeit zu finden bzw. zu prüfen: der erste führt über die leibliche Natur zur Betrachtung allgemein für Geschöpfe geltender Naturgesetzlichkeiten, der zweite führt über die geistige Natur zur Selbstbetrachtung des menschlichen Geistes und zum anschaulichen, praktischen Erkennen im subjektiven Erleben. Käme man über diese Wege zu einander widersprechenden Aussagen, so muß wegen der vorausgesetzten Einheitlichkeit der Schöpfung mindestens eine der Aussagen in der vorliegenden Form einen Fehler enthalten. Tatsächlich ergeben sich aber keine Widersprüche.

### Erkenntnisse der Biologie, speziell der Verhaltensforschung

Der Weg des Vergleichs ist sehr gut gangbar, weil die Geschlechtlichkeit unter Lebewesen generell verbreitet ist. Das Verfahren, aus solchen Vergleichen Nutzen für den Menschen zu ziehen, entspricht etwa dem der Exegese, der Suche nach dem Literalsinn heiliger Schriften. Denn dort wird der Sinn eines Textes durch Vergleich mit ähnlichen Texten der gleichen kulturellen Welt oder der heiligen Schriften selbst erarbeitet.

#### 1. Partnerbindung und Paarung

Bei den einfachen Lebewesen, den Einzellern, gibt es die geschlechtliche Vereinigung, doch dient sie nicht der Erzeugung von Nachkommen, sondern (deutlich bei Ciliaten) der gegenseitigen Bereicherung der Partner, da jeder dem anderen von seinem Eigensten, nämlich vom Zellkern, abgibt. Die biologische Bedeutung dieses Vorgangs liegt darin, daß durch stete Mischung verschiedener Erbanlagen die Variationsbreite vergrößert, also Individualitäten (im Gegensatz zur Masse) produziert werden. Bei vielen höher entwickelten Lebewesen, auch noch bei Wirbeltieren, wird dagegen die zur Fortpflanzung nötige Befruchtung ohne geschlechtliche Vereinigung der Individuen erreicht, etwa bei Tieren mit indirekter Sperma-Übertragung (z. B. bei Molchen) oder bei Tieren, die ihre Geschlechtsprodukte frei absetzen, z. B. ins Wasser, das die Keimzellen zusammenführt. Beispiele dafür sind viele Fische. Dennoch gibt es gerade unter diesen Fischen schon lebenslange Einehe als artgemäße Paarbeziehung.

Lebenslange Einehe ist im Tierreich weit verbreitet, speziell unter Wirbeltieren (verschiedene Vogel-, Raubtier-, Huftier-, Affen-Arten). Sie ist etwas anderes als sexuelle

<sup>2</sup> Thomas v. Aquin, *Summa theol.*, Suppl. q. 65 a. 1; J. Gründel, *Moralthologische Erwägungen zu den sexualpädagogischen Richtlinien der deutschen Bischöfe*, in: Bericht über die 22. Jahrestagung der Leiter deutscher Ordensgymnasien und -internate (Würzburg 1966) 6.

Anziehung, denn im typischen Fall finden die Partner vor der Geschlechtsreife zusammen und bleiben beieinander auch in den Zeiten, in denen jahreszeitengemäß ihre Keimdrüsen in die Ruhepause treten und die sexuelle Aktivität erlischt. Auf diesen Unterschied zwischen Partnerbindung und Sexualität wird man jedoch schwer kommen, wenn man vom Menschen ausgeht, weil er das ganze Jahr hindurch fortpflanzungsbereit bleibt, wodurch bei ihm die Dauermonogamie nicht in der typischen Form in Erscheinung tritt.

Wir kennen auch eine Reihe von tierischen Beispielen dafür, daß die feste Bindung an einen ungeeigneten Partner eine Fortpflanzung, eventuell auch eine Balz und Paarung bei dem betreffenden Paar ausschließt, die Partnerbindung also über die Nachkommenerzeugung dominiert und mithin unbezweifelbar einen eigenen Wert hat. Der Gefahr, die im Überhandnehmen solcher Fälle liegt, begegnet die Natur nicht durch Änderungen der Partnerbindung, sondern durch Ausmerzung ungeeigneter Individuen. Die Bindung an den Partner – ausgedrückt in der Unfähigkeit zur Bindung an andere Artgenossen – kann ferner über den Tod des Partners hinaus andauern. Wo der Partner nur einmal und meist längere Zeit vor der eigentlichen Paarung gewählt wird, ist eine artgemäße Partnerwahl besser gesichert als bei fehlender Paarbindung und oft wiederholter Wahl jeweils neuer Partner. Die dann nur kurze Dauer des Partnerkontakts bietet Raum für Irrtümer, aber wenig Chancen, sie zu korrigieren. Tatsächlich sind Artenbastarde seltener bei Arten mit als bei vergleichbaren Arten ohne Paarbindung, obwohl bei diesen regelmäßig ein Geschlecht möglichst auffällig (durch ein Prachtkleid) gekennzeichnet ist, während den paarbildenden Arten ein solcher Sexualdimorphismus ebenso regelmäßig fehlt. Gattenbindung ist also ein Mittel, Arteigentümlichkeiten zu bewahren.

Aus dem bisher Gesagten kann man ersehen, daß in der außermenschlichen Natur geschlechtliche Vereinigung (Befruchtung), Fortpflanzung (Arterhaltung) und Partnerbindung verschiedene Ziele und Werte sind, alle voneinander trennbar und getrennt erreichbar. Ebenfalls in der außermenschlichen Natur wird uns dann in natürlichen Gesetzmäßigkeiten vorgeführt, wie sich mehrere dieser Ziele durch ein und dasselbe Mittel erreichen lassen; dem dafür Empfänglichen wird es sogar Bewunderung abnötigen, wie elegant im Schöpfungsplan neue Ziele mit wenig neuem Aufwand verwirklicht werden.

So ist sekundär die Befruchtung mit der Fortpflanzung verknüpft, ähnlich die geschlechtliche Vereinigung zur Partnerbindung ausgenutzt worden. Auf letzteres kommt es hier besonders an. Man muß aber noch dreierlei beachten:

a) Die höheren Lebewesen sind Landbewohner; ihre Keimzellen werden regelmäßig sicherheitshalber direkt in den Körper des Partners eingebracht. Dieses Verfahren ist aber auch von Wasserbewohnern „erfunden“ worden.

b) Die Höherentwicklung der Lebewesen bedingt eine längere Brutpflege; das führt dazu, daß das neue Lebewesen möglichst lange im Körper der Mutter geschützt heranwächst und später lange bei den Eltern bleibt und von ihnen lernt.

c) Je mehr Lebewesen es gibt, desto mehr Konkurrenz machen sie sich; das gilt besonders für gleichartige und durch Belehrung von den Eltern her gleich spezialisierte Tiere, die dann gleiche Ansprüche stellen, welche sich aber nicht für alle am gleichen Ort erfüllen lassen. So muß es eine Abstoßung zwischen gleichartigen Tieren geben, die zur Kolonisation neuer Siedlungsräume führt. Man nennt diese Abstoßung „innerartliche Aggression“; sie kann sehr verschiedene und sehr komplizierte Formen annehmen. Sie stellt außerdem sicher, daß die ursprünglich durch die Befruchtung erreichte ständige Neukombination des Erbguts nicht durch Inzucht innerhalb geschlossener Familien wieder aufgehoben wird.

Die aggressive Abstoßung zwischen Artgenossen darf andererseits nicht zu völliger Isolation der Individuen führen; sie muß vor allem innerhalb der notwendigsten Gruppe, z. B. innerhalb der Brutpflegegruppe zwischen Mutter und Kind, neutralisiert werden. So bilden sich besondere Verhaltensweisen und Signale aus, welche die Jungen vor der Aggression derjenigen Erwachsenen schützen, in deren Gruppe sie aufwachsen. Andererseits dienen einige Verhaltensweisen und Signale namentlich der Mütter dazu, die Jungtiere zur Mutter zu führen und in ihrer Nähe zu halten. Solche Signale gibt es in allen Sinnesbereichen; uns Menschen fallen aber nur die sichtbaren und hörbaren auf, kaum dagegen die gerade bei Säugetieren weit verbreiteten Geruchssignale.

## 2. Der biologische Funktionswechsel sozialer Verhaltensweisen

Eine wenigstens zeitweilig notwendige Gruppe ist die zwischen den Partnern eines Paares. Auch die gegenseitige sexuelle Anziehung der Geschlechtspartner hemmt Aggressionen und dient dazu, den normalerweise verteidigten Individualabstand zum Nächsten überwinden zu helfen. Dennoch treten dabei aggressive Spannungen auf; es kann sogar zu Kampfhandlungen während der Paarbildung kommen. Ganz regelmäßig werden nun zur Überwindung solcher Spannungen, zum Abbau der Annäherungs-Scheu zwischen Paarpartnern, zusätzlich jene Verhaltenselemente eingesetzt, die auch in der Brutpflege aggressionshemmend wirken. So wird weit verbreitet das Mutter-Kind-Füttern von Mund zu Mund bei vielen Vögeln und Säugern (Raubtieren, Primaten) in die Paarbeziehung übernommen und kann dort zur Geste des „Schnäbelns“ oder des „Kusses“ ritualisiert werden; deren Entstehungsgeschichte aus dem Füttern läßt sich jederzeit etwa am Raben von den Anfängen der Paarbildung bis zum „alten Ehepaar“ gut verfolgen. Als weitere Brutpflege-Elemente treten Fellsäubern (ritualisiert zum „Lausen“ oder Streicheln), beschützendes Festhalten (Anklammern, „Umarmen“), zwischen Mutter und Kind übliche Lautäußerungen und anderes mehr in die Paarbeziehung zwischen Erwachsenen. Zahlreiche bekannte Beispiele aus dem Tierreich beweisen, wie allgemein naturgesetzlich sich in diesem Bereich auch der Mensch verhält. Auch bei Tieren, deren Partnerbindung auf die Paarungszeit beschränkt ist, kommen solche aus der Brutpflege entlehnten, die Partnerbindung festigenden Verhaltensweisen vor, meist in weniger stark ritualisierter Form und regelmäßig direkt im Paarungsvor-

spiel. Das provoziert den verbreiteten Irrtum, es handle sich dabei um sexuelle Verhaltensweisen. Tatsächlich sind es Paarbindungs-Verhaltensweisen, die bei diesen Tieren nur in der Paarungszeit auftreten; bei dauerehigen Tieren kommen sie unabhängig vom Sexualverhalten, allerdings auch im Vorspiel zur Paarung vor. Ein in der Verhaltensforschung entwickeltes Verfahren der „Motivations-Analyse“ bringt den Nachweis, daß diese Paarbindungszeremonien tatsächlich unabhängig vom Geschlechtstrieb, aber auch unabhängig vom Brutpflegetrieb geworden sind (und eben deswegen auch außerhalb der Paarungs- und Brutpflegezeit der Partnerbindung zur Verfügung stehen). Das zeigt, daß äußerlich formgleiches Verhalten ganz verschiedene Bedeutungen und ganz verschiedene Antriebe haben (anthropomorph gesprochen ganz verschieden „gemeint“ sein) kann.

Ganz dasselbe gilt für den mindestens ebenso häufigen parallelen Fall, daß Elemente aus der sexuellen Paarungseinleitung in den Dienst der Partnerbindung treten. Das können je nach Tierart einleitende Elemente der Paarungsaufforderung, es kann aber auch die ganze Kopula sein. Denn die Behauptung, die Kopula diene im Tierreich ausschließlich der Zeugung, ist falsch. Wieder werden ihre beiden Bedeutungen da besonders deutlich, wo die Natur sie trennt. Das geschieht unter den Primaten z. B. beim Mantelpavian<sup>3</sup>, bei dem die Kopula auch der Bindung zwischen Individuen dient. Die einzelnen Bindungs-Kopulationen interferieren nicht mit der Zeugung, weil bei diesen Tieren erst eine ganze Serie je einige Minuten voneinander getrennter Kopulationen zu einer Ejakulation führt. Durch diesen „Kniff“ wird die einzeln ausgeführte Kopula frei für einen neuen sozialen Zweck.

Es gibt auch einen anderen, in der Natur beschrittenen Weg, der bei sozial lebenden Tieren den Geschlechtsakt von der Erzeugung von Nachkommen trennt: Wird bei einigen Nagetier-Arten die Bevölkerungsdichte zu hoch, so unterbleiben nicht weitere Kopulationen, sondern die Einnistung der befruchteten Eier in der Gebärmutter des Weibchens wird verhindert, und zwar durch spezielle Signale, die aus der Begegnung des schon begatteten Weibchens mit fremden Männchen stammen<sup>4</sup>. Bei Wild-Kaninchen löst unter ungünstigen Sozialbedingungen der weibliche Organismus die schon halbfertigen Embryonen wieder auf; das geschieht bei jungen, weil noch rangtiefen, Weibchen häufiger als bei alten<sup>5</sup>.

Das Paar ist zwar die kleinste soziale Einheit zwischen Erwachsenen, aber nicht die einzige. In vielen Tierarten schließen sich größere Gruppen von Erwachsenen zu geschlossenen Sozietäten zusammen. Sie bieten als Vorteile besseren Schutz – vor allem der Jungen – vor Feinden, bessere Nahrungsbeschaffung und, durch Spezialisierung der Individuen, eine bessere Ausnutzung der Lebensmöglichkeiten bei stärkerer Struk-

<sup>3</sup> H. Kummer, *Social organization of Hamadryas Baboons* (Basel, New York 1968).

<sup>4</sup> R. K. Chipman, F. H. Bronson, in: *Experientia* 24 (1968) 199–200 (dort weitere Literatur).

<sup>5</sup> R. Mykytowycz, *C. S. I. R. O. Wildlife Research* 5 (1960) 1, 1–20.

turierung der Sozietät. Wo die Paarbindung vorwiegend dem Schutz der Nachkommen diene, wird sie innerhalb solcher Sozietäten, die noch wirksamer schützen, überflüssig und aufgelöst. Das läßt sich an Reihenuntersuchungen nah verwandter vergleichbarer Tierarten erkennen. Dem Zusammenhalt solcher Sozietäten, also der Bindung ihrer Mitglieder aneinander, dienen großenteils dieselben Verhaltenselemente, die schon der Partnerbindung innerhalb eines Paares dienen. Teils werden Elemente, die aus dem Brutpflegeverhalten in die Paarbeziehung kamen, weiter ins Gruppenverhalten übernommen, teils werden ursprünglich sexuelle oder der Paar-Annäherung dienende Elemente nun dem Zusammenhalt der Gruppenmitglieder dienstbar gemacht. Wieder geschieht dreierlei, was den naiven Betrachter verwirren muß:

a) Die Form der Handlung oder des Signals wird beibehalten; änderte sie sich, so ginge die Wirkung verloren.

b) Die Handlung wird vom ursprünglichen inneren Antrieb (der „Motivation“) abgelöst und damit vom alten Situations- und Funktionszusammenhang befreit.

c) Die Handlung oder das Signal wird regelmäßig in der neuen Bedeutung häufiger benötigt als in der alten, tritt also entsprechend häufiger auf. Sie treten natürlich daneben auch noch in der alten Funktion auf. (Ausnahmefälle wie brutparasitische Vögel zeigen aber, daß die in die Paarbeziehung übernommenen Brutpflege-Elemente selbst dann in dieser sekundären Funktion erhalten bleiben, wenn die Brutpflege verloren ging.)

Wenn nun bei Tieren Elemente aus dem Paarungsverhalten in das Sozialverhalten übernommen wurden und jetzt dort sehr häufig auftreten, liegt der Schluß nahe, diese Tiere „hypersexualisiert“ zu nennen. Pavianen z. B. dient die weibliche Kopulationsaufforderung, das Darbieten der Kehrseite, auch als Beschwichtigung und Gruß gegenüber Ranghöheren. Tatsächlich ist es aber kein sexuelles Verhalten, sondern die Tiere sind zu ständig wiederholter sozialer Höflichkeit gezwungen. Das wird in Gefangenschaft (im Zoo) besonders deutlich, weil sie da zu wenig Platz zum Ausweichen haben und besonders häufig „grüßen“ müssen.

Aus all dem kann man entnehmen, daß Verhaltensweisen aus einer Bedeutung in eine andere übernommen werden, daß dabei ihre Motivation wechselt, und daß sie auch in mehreren Bedeutungen und entsprechend mit wechselnder Motivation nebeneinander von derselben Tierart und vom gleichen Individuum ausgeführt werden. Welche Bedeutung jeweils aktuell ist, kann man an der Form der Handlung selbst oft nicht erkennen.

Daß ursprünglich der Brutpflege dienende Handlungen ins Paarverhalten und von da auch weiter ins Gruppenverhalten gelangen, und daß Elemente aus dem Paarungsverhalten der Partnerbindung im Paar und in der Gruppe dienstbar gemacht werden, läßt sich von den niedersten zu den höchsten Wirbeltieren (von Fischen bis zu Menschenaffen), teils sogar bei Insekten, immer wieder finden, entspricht also einer natürlichen Gesetzlichkeit. Man kann auch angeben, warum die Entwicklung so ging. Das, sowie eine Fülle weiterer Einzelheiten, die für diesen Problembereich wichtig sind, lassen

sich hier nicht anführen; sie sind aber in entsprechenden Abhandlungen unschwer zu finden<sup>6</sup>.

### 3. Folgerungen

Durch geduldiges, und wahrscheinlich nie endgültig abschließbares, nicht voraussetzungsloses, aber vorurteilsfreies Forschen in Gottes Schöpfung läßt sich sicherlich noch mehr über den Schöpfungsplan, der auch für uns gilt, erfahren, wahrscheinlich sogar schon durch ein besseres Durcharbeiten und Verknüpfen des bisher bekannten Tatsachenmaterials. Schon jetzt aber scheint mir doch wenigstens klar, daß in der Reihe der Geschöpfe, die auf den Menschen als Krone der Schöpfung hinweist, die Paarung bei ursprünglichen Tieren nicht der Fortpflanzung dient, auch bei einigen hochentwickelten Tieren die Fortpflanzung ohne Paarung erreicht wird und mithin Paarung und Fortpflanzung nicht naturgesetzlich untrennbar sind. Sehr häufig wird jedoch die Paarung in den Dienst der Fortpflanzung gestellt. Klar scheint ferner, daß neben die Fortpflanzung der Art und neben eine Ausrichtung der oft fast anonym miteinander zeugenden Eltern auf ihre Nachkommen bei hochentwickelten Tieren eine Sozialisierung der Art und eine Ausrichtung der Individuen aufeinander, eine dauerhafte, sich festigende, individuelle Hinordnung der Geschlechtspartner aufeinander tritt. Diese sozialen Beziehungen zwischen den Paar-Partnern, innerhalb der Familie und auch innerhalb der größeren Gruppe, bekommen einen eigenen Wert neben dem Wert der Erhaltung der Art, um so deutlicher, je höher entwickelt das Tier ist (unverkennbar ist das bei den hochentwickelten Affen, speziell Menschenaffen). Man kann schließen, naturwissenschaftlich aber nicht beweisen, daß diese vorgegebenen Möglichkeiten individueller Beziehungen zu einem Partner in ganzer Fülle da ausgenutzt werden, wo das Ich dem Du gegenübertritt.

Ursprünglich gibt es die Fortpflanzung ohne individuelle Paarbindung, später gibt es oft individuelle Bindungen, ohne daß diese der Fortpflanzung dienen. Sehr häufig wird jedoch die individuelle Bindung zwischen Erwachsenen in den Dienst der Fortpflanzung gestellt.

Man kann aus den hier besprochenen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen ferner ablesen, daß die jeweils älteren auf den Artgenossen gerichteten Verhaltensweisen in neuer Bedeutung auf die höheren sozialen Seinsstufen übernommen werden. Auch hier schafft Gott nicht radikal anders, sondern das Neue durch das bereits Vorhandene. Daraus darf man nun aber nicht schließen, es sei eben doch nur wieder das alte, ebenso wenig wie eine Symphonie nur eine Ansammlung von physikalisch beschreibbaren Schallschwingungen ist.

<sup>6</sup> W. Wickler, Socio-sexual signals and their intraspecific imitation among primates, in: *Primate Ethology* (D. Morris ed.) (London 1967) 69-147; ders., Vergleichende Verhaltensforschung und Phylogenetik, in: *Die Evolution der Organismen*, hrsg. v. G. Heberer I (1967) 420-508; I. Eibl-Eibesfeldt, *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung* (München 1967).

Es ist auch nicht schwer, weiter zu erkennen, daß die Partnerbeziehung und die Fortpflanzung sehr wohl voneinander trennbare und unabhängig voneinander verfolgbare Werte sind, obwohl gleiche Mittel beiden dienen. Auch zum Sprechen und Essen hat Gott uns nicht zwei verschiedene Mäuler geschaffen, sondern gleiche Organe und zum Teil gleiche Bewegungsweisen dienen uns zu beidem, aber wir dürfen deshalb doch nicht nur sprechen, wenn wir davon satt werden.

Wenn in der Enzyklika eine untrennbare Verbindung der zweifachen Bedeutung des ehelichen Aktes, nämlich der innigen Beziehung zum Partner und der Fortpflanzung, zu Recht behauptet wird, muß der Mensch eine aus der Natur nicht ablesbare Sonderstellung unter den Geschöpfen einnehmen, muß die unserer natürlichen Erkenntnis zugängliche, auf den Menschen hin führende Schöpfungsordnung irreführend sein. Um das zu prüfen, gibt es noch den vorn genannten zweiten Weg praktischer Erkenntnis im subjektiven Erleben.

### Das unmittelbare Erkennen

Die Heilige Schrift nennt die eheliche Vereinigung „Erkennen“. Die Theologie betont, daß es sich hier um ein ureigenes „Erkennen“ handelt, aber nicht nur des geliebten Partners, sondern des unverwechselbaren Eigenwerts dieser tiefsten Ich-Du-Beziehung. Bezeichnenderweise bedarf dieses „Erkennen“ nicht der sprachlichen Kommunikation zwischen den Partnern. Nach Aussagen der Moraltheologie stellt ein anschaulich praktisches Erkennen den Menschen ganz anders in die Entscheidung als ein bloßes theoretisches Wissen. Dieser Weg der Werterkenntnis, der über begriffliche Formulierungsmöglichkeiten hinausgeht, ist aber den Priestertheologen mit der Ehe versperrt. Schädlich wird hier nicht so sehr der an sich erstaunliche Tatbestand, daß die Priester als einzige nicht dem Ordensstand angehörende Glieder der Kirche von einem der Sakramente und seiner Gnadenwirkung ausgeschlossen sind, sondern daß sie in oberster Instanz über das natürliche Sittengesetz befinden, obwohl in diesem Bereich ihre Erkenntnismöglichkeiten nicht ausreichen, wie an einigen Stellen der Enzyklika ganz offenkundig wird. Der Abschnitt 17 z. B. enthält nämlich nicht nur die viel kritisierten Befürchtungen vor mancherlei Mißbrauch (auch den freien Willen kann man mißbrauchen, und doch duldet ihn die Kirche), sondern folgenden Satz: „Man könnte die Befürchtung haben, daß der Mann, wenn er sich an die Anwendung empfängnisverhütender Mittel gewöhnt, damit endet, daß er die Achtung vor der Frau verliert.“ Das könnte eine so entfernte Randmöglichkeit bei sittlich tief stehenden Menschen sein, daß sie als Argument in diesem Kernzusammenhang nichts zu suchen hätte; da sie aber einmal dasteht, muß man annehmen, daß nach Meinung des kirchlichen Lehramts die Achtung vor dem Ehepartner wesentlich auf der Furcht vor den „Folgen“ des Geschlechtsaktes beruht. Für in tiefer Liebe verbundene Partner ist das eine nur durch Unwissenheit zu entschuldigende Unterstellung.

Ähnlich riskant ist die Behauptung in Abschnitt 21, die periodische Enthaltensamkeit tate der ehelichen Liebe keinen Abbruch. Zusammen mit der Aussage in Abschnitt 13, „daß der eheliche Akt, der dem Partner ohne Rücksicht auf seinen Zustand und seine berechtigten Wünsche angetragen wird, kein wahrer Liebesakt ist und damit der Forderung der rechten sittlichen Ordnung in den Beziehungen der Eheleute zueinander widerspricht“, zeigt das wieder das Fehlen der Grunderkenntnis, die nicht durch medizinische Beschreibungen ersetzbar ist. Während der berechtigte Wunsch der Frau nach Vereinigung mit dem Mann in der fruchtbaren Periode am größten ist, fehlt er vielen oder sogar den meisten Frauen ganz naturgemäß während der unfruchtbaren Periode. Wer den Unterschied erlebt und erfahren hat, weiß, daß es eine unnatürliche Zumutung ist, dem Partner den ehelichen Akt nur in dieser Zeit anzutragen. Konsequente Ausnutzung der unfruchtbaren Periode schließt dann den von beiden Partnern her wahren Liebesakt aus und widerspricht der rechten sittlichen Ordnung. „Kalenderliebe“ reicht so wenig für das Eheleben wie die durch Kirchengesetz vorgeschriebene Osterkommunion für das religiöse Leben. Die in der Heiligen Schrift – im Alten wie im Neuen Testament – mehrfach betonte Parallele zwischen der Ehe und der Beziehung der Kirche zu Gott bzw. Christus wurde sogar im Gutachten der Minderheit in der päpstlichen Kommission für Geburtenregelung außer acht gelassen. Dort heißt es: „... die Liebe der Gatten ist vor allem geistig (wenn die Liebe echt ist) und bedarf keiner spezifischen Gebärde, viel weniger ihrer Wiederholung mit irgendwie bestimmter Häufigkeit.“<sup>7</sup> Warum aber schreibt dann die Kirche im Fall der sicher geistigen Liebe zu Gott den Priestern das Stundengebet, den Gläubigen den sonntäglichen Kirchenbesuch, allen also ganz spezifische, mit bestimmter Häufigkeit zu wiederholende Gebärden vor?

Ich behaupte, daß der Mensch, der in der Ehe lebt, je länger desto klarer erfahren und erkennen kann, daß der eheliche Akt eine ganz besondere und tiefe Bedeutung für die Partnerbeziehung hat. Man kann den ehelichen Akt in Liebe zum Partner in klarer Ausrichtung auf das Kind vollziehen; man kann ihn aber auch ohne einen erlebten Bezug auf Nachkommenschaft rein auf die Bindung oder Schenkung an den Partner ausgerichtet vollziehen und die Fülle der Gegenschenkung erfahren. Beide Vollzugsformen des Aktes sind in der Erlebnisqualität verschieden, trennbar, und keine wird als minder wertvoll erfahren.

Die beiden Bedeutungen des ehelichen Aktes sind also auch dem subjektiven Erleben trennbar und gleichwertig. Das entspricht genau dem, was man nach dem vorn vorgeführten biologischen Vergleich erwarten sollte.

#### Der soziale Wert des ehelichen Aktes

Damit ergeben sich ernste Zweifel an der Korrektheit der theologischen Aussage, die Verbindung der zweifachen Bedeutung des ehelichen Aktes sei untrennbar. Die

<sup>7</sup> Herder-Korrespondenz 21 (1967) 437.

von einer bestimmten Theologie dafür vorgebrachten auf das Naturgesetz bezogenen Argumente halten einer Überprüfung nicht stand.

Damit ist aber noch nicht entschieden, ob die Kirche zu Recht lehrt, „daß jeder eheliche Akt offen bleiben muß für die Weitergabe des Lebens“ (Abschnitt 11). Denn wenn die beiden Bedeutungen des Aktes auch trennbar und zu Recht getrennt anstrebbare sind, so ist es doch eine nächste Frage, ob es naturgemäß sei, eine Bedeutung anzustreben unter aktivem Ausschluß der anderen. Das hängt zunächst vom relativen Wert der Bedeutung ab. Eine eheliche Vereinigung, die zwar mit dem Ziel, ein Kind zu zeugen, aber im Haß gegen den Partner vollzogen wird, widerspricht dem natürlichen Sittengesetz. Das ist für das natürliche Empfinden vielleicht klarer als in einer bestimmten Moralthologie. Das gleiche scheint mir zu gelten für eine eheliche Vereinigung, die zur Schmähung der Hingabe Christi an seine Kirche vollzogen würde, selbst wenn das in Liebe zum Partner geschähe. Das entspricht dann der zitierten Aufzählung der „fines“ des Aktes nach steigendem Rang bei Thomas. Wenn das richtig ist, könnte man daraus ablesen, daß das nächst höhere Ziel nicht absichtlich ausgeschaltet werden darf. Wenn dasselbe nun auch für die jeweils niederrangigeren Ziele gälte, wäre in Wirklichkeit gar keine Rangfolge gegeben. Tatsächlich gilt kirchlicherseits das unpersönliche Ziel der Arterhaltung als unbedingt erforderlich, und zwar deutlicher als die ganz persönliche Hingabe an den Partner. Demnach gäbe es ein aus der Naturordnung entnommenes Rangkriterium, das der subjektiven Wertung entgegenwirkt. Wenn man einmal die vorn geäußerten Zweifel daran beiseite läßt, wäre zu entscheiden, ob das natürliche oder das einschließliche des „sacramentum“ übernatürliche Kriterium den Vorrang habe. Mindestens müßten danach die in der Enzyklika genannten Ziele des ehelichen Aktes gleichwertig sein. Da sie auch trennbar sind und je einen deutlichen Eigenwert haben, so folgt, daß nicht jeder eheliche Akt für die Weitergabe des Lebens offen zu sein braucht, um erlaubt zu sein. Steht die persönliche Liebe und Hingabe höher im Rang, müßte aber sie bei jedem Akt angestrebt werden.

Daß der eheliche Akt in der natürlicherweise unfruchtbaren Periode der Frau oft zu keinem der beiden Ziele taugt, wurde schon erörtert. Völlige Enthaltensamkeit über lange Zeit widerspricht aber dem Wesen der ehelichen Gemeinschaft. Streng auf die fruchtbare Periode der Frau beschränkte oder dauernde Enthaltensamkeit sind unnatürlich und Dinge, die das menschliche Zusammenleben und das Erreichen des letzten Zieles, auf das es hingeordnet ist, erschweren; solche Dinge aber können nach Thomas (S. theol. Suppl. q. 67 a. 2) sogar durch das Naturgesetz verboten sein. Gestört und erschwert wird dabei nicht nur das Zusammenleben der Ehepartner und der Familie, sondern auch das größerer Gruppen.

Denn auch beim Menschen sind viele Verhaltenselemente aus der Mutter-Kind-Beziehung und aus der Sexualbeziehung entnommen und mit neuer Bedeutung und veränderter Motivation in die Partnerbindung (sowohl in der Ehe als auch in größeren Gruppen) einbezogen worden, der gleichen für Wirbeltiere allgemein geltenden biologischen Gesetzmäßigkeit folgend, wie schon vorgestellt wurde. Diese der „sozialen

Freundlichkeit“ dienenden Verhaltensweisen bilden ein natürliches Gegengewicht gegen das ebenso naturgegebene „soziale Rivalisieren“, das sich in Machtstreben, Rangordnung, Ehrgeiz usw. äußert. Unterbindet man die natürliche „soziale Freundlichkeit“, so muß das soziale Rivalisieren überhand nehmen und zu „sozialer Rücksichtslosigkeit“ neigen. Das wiederum bringt gerade jüngeren und rangtiefen Sozietätenmitgliedern einen sozialen „Stress“, dem sie auf dem natürlichen Weg überbetonter sozialer Freundlichkeit auszuweichen versuchen werden; da die soziale Freundlichkeit aus Verhaltens-elementen besteht, die der Mutter-Kind- oder der Sexualpartner-Beziehung entlehnt sind, werden diese Elemente dann überbetont. Das Resultat nennt man „Regression“, Rückschlag auf kindliches oder sexuelles Verhalten. Man spricht auch von Übersexualisierung aller sozialen Beziehungen, weil man – bei entsprechend sozial lebenden Tieren wie beim Menschen – zunächst nicht erkennt, daß dieses Verhalten zwar der Form nach brutpflegerisch oder sexuell aussieht, tatsächlich aber nicht so gemeint („motiviert“) ist und auch einen anderen natürlichen Sinn hat. Dieser für Übersexualisierung gehaltene natürliche Kompensationsversuch sozialer Spannungen wird wieder bekämpft, was die sozialen Spannungen vergrößert.

Das gilt besonders in der Ehe, in der es regelmäßig bei normalen Individuen auch zu aggressiven Spannungen kommt. Ihnen setzten die Partner natürlicherweise ein „Zärtlichkeitsverhalten“ entgegen, das – wie gesagt – unter anderem aus funktionell umgedeuteten Brutpflege-Elementen besteht. Dabei spielen der Kuß, aber auch Streicheln und die besonders signalwirksame weibliche Brust eine wichtige Rolle. (Die auswertbaren Parallelen zu dem allem reichen im Tierreich bis zu den Primaten.) Da diese der Partnerbindung dienenden Elemente auch im Paarungsvorspiel vorkommen, werden sie aber leicht als wesensgemäß zur Paarung gehörendes sexuelles Verhalten gedeutet. Daher rührt die Streitfrage, welche Zärtlichkeiten nur im Zusammenhang mit dem ehelichen Akt und welche auch unabhängig davon erlaubt sind. Praktisch fast unbrauchbar ist deshalb in Abschnitt 14 der Enzyklika das Verbot der „direkten Unterbrechung des bereits eingeleiteten Zeugungsvorgangs“, vor allem wenn man bedenkt, daß in Modellfällen im Tierreich – wie oben beschrieben – die Kopula ohne Ejakulation der Partnerbindung dienen kann und deshalb nicht einmal sie als eingeleiteter Zeugungsvorgang zu bezeichnen wäre.

Es besteht also wohl von der Analyse des natürlichen Geschehens her kein Zweifel, daß möglicherweise das, was die Enzyklika einen bereits eingeleiteten Zeugungsvorgang nennt, oder auch die volle Kopula angestrebt werden darf ohne Rücksicht auf den wirklichen Zeugungsvorgang. Aber darf dieser dabei gezielt künstlich ausgeschlossen werden?

### Notwendige Eingriffe in natürliche Abläufe

Erst hier wird das Problem akut, ob der Mensch nur der biologischen Gesetzmäßigkeit unterliegt, oder ob es nicht gerade seiner Natur gemäß ist, die Natur – auch seine

eigene – zu gestalten. Bei allen Lebewesen, deren Bestand gleich bleibt (ein Zustand, der sich natürlicherweise einspielt), wird jedes Individuum nach seinem Tod von genau einem Artgenossen ersetzt; jedes Elternpaar zieht also im Lauf seines Lebens nur zwei Jungtiere erfolgreich auf, alle anderen gehen verloren. Wie viele Nachkommen in wie vielen Fortpflanzungszyklen dazu notwendig sind, hängt unter anderem von der Lebensdauer der Individuen und – damit verbunden – von der Wirksamkeit und Dauer elterlicher Brutpflege ab. Große, gut durchstrukturierte Sozietäten geben den Nachkommen einen besseren Schutz als einzeln lebende Paare. Das läßt sich an Tieren wie Menschen leicht zeigen.

Damit hängt zusammen, wie viele der ausgeführten Paarungsakte der Zeugung dienen müssen. Man weiß, daß bei Naturvölkern die Nachkommenschaft soeben ausreichen kann, obwohl alle Frauen möglichst oft gebären, weil die Kindersterblichkeit so hoch ist. Unter diesen Bedingungen wird die Weitergabe des Lebens bei keinem ehelichen Akt ausgeschlossen werden dürfen; falls zudem die Frau nicht als echter Partner gilt, die liebende Hingabe also nicht im Vollsinn erreicht werden kann, wird die Zeugungsfunktion sogar die Hauptrolle spielen. Würde sie ausgeschlossen, diene der Akt nur oder vorwiegend dem eigenen Lustgewinn.

Gestattet man eine – gleichgültig wie begründete – Beschränkung der Nachkommenzahl, so muß (wenn Abtreibung ausgeschlossen ist) die Zahl der Zeugungsakte beschränkt werden. Je notwendiger der eheliche Akt zur Partnerbindung, zur Lebendigerhaltung der Ich-Du-Beziehung ist, desto mehr muß man dann darauf sehen, ihn in dieser Bedeutung nicht mit einzuschränken, wenn die Ehe als Gemeinschaftsform erhalten bleiben soll.

Wenn man in den natürlichen Ablauf des individuellen Lebens eingreifen und es künstlich (medizinisch) erhalten (verlängern) darf, dann muß man auch in den natürlichen Ablauf des ehelichen Lebens eingreifen und es künstlich (medizinisch) erhalten dürfen, wenn die Gemeinschaft ein dem Individuum vergleichbarer Wert ist. Welche künstlichen Mittel dafür geeignet sind, wird einer genauen Klärung bedürfen. Angesichts der hier vorgeführten Argumente erscheint es mir vom Natürlichen her uneinsichtig, vom Geistigen her vermessen, die Gemeinschaft, speziell die Urgemeinschaft der Ehe zu fordern, dann künstliche, z. B. die Lebensdauer ändernde Manipulationen am Individuum vorzunehmen und das Beheben der dadurch verursachten Gefahren für die Gemeinschaft der natürlichen Schöpfungsordnung anheimzustellen. Das gilt besonders dann, wenn man – nicht an willkürlich herangezogenen Beispielen, sondern als auf den Menschen anwendbare Gesetzmäßigkeit – erkennen kann, daß die Natur allein den einseitigen künstlichen Eingriff nicht ausgleichen kann. Künstliche Empfängnisverhütung scheint also unter all den Umständen, die die Ausnutzung der unfruchtbaren Periode der Frau rechtfertigen, nach dem natürlichen Sittengesetz nicht verboten, sondern geboten und, unter Voraussetzung menschengerechter Partnerbeziehung in der Ehe, der Zeitwahl mindestens gleichwertig, wenn nicht sogar vorzuziehen.

Diskrepanz zu „*Humanae vitae*“

Diese Ergebnisse der Naturforschung als Argumente hier möglichst deutlich vorzuführen, scheint notwendig, weil man dem Text der Enzyklika entnehmen muß, daß ihre Verfasser sie entweder nicht kannten oder glaubten, darüber hinweggehen zu können, obwohl die Mehrzahl dieser Erkenntnisse auch dem Laien heute in Paperback-Ausgaben zugänglich sind, so daß er dann nur diese Argumente, aber nicht die moraltheologischen Gegenargumente hat. In beiden Fällen wird die päpstliche Weisung gleich unglaubwürdig.

Ich selbst sehe mit Sorge, wie das Lehramt der Kirche erneut ganz unnötigerweise durch Nichtbeachten naturwissenschaftlicher Ergebnisse in eine für die Verkündigung ebenso aussichtslose Lage gerät wie in Fragen der Erbschuld. Auch da wurden auf einen bestimmten (von uns aus gesehen veralteten) Erkenntnisstand bezogen Grundsätze formuliert – „Die Erbsünde wird durch Zeugung fortgepflanzt“; „Die Sünde Adams ist durch Abstammung, nicht durch Nachahmung auf alle seine Nachkommen übergegangen“ – und unverändert beibehalten. Wenn man daraus folgert: „Das ganze Menschengeschlecht stammt von einem einzigen Menschenpaar ab“, so ist das eine Behauptung, die von der Naturwissenschaft im Prinzip überprüft und gegebenenfalls widerlegt werden kann. Da theologische Aussagen aber außerhalb des Bereichs der Naturwissenschaft liegen, muß die oben zitierte dogmatische Aussage über die Abstammung des Menschen untheologisch sein. Wo der Fehler liegt, ist leicht zu sehen: Die Aussagen der kirchlichen Heilsverkündigung müssen so formuliert werden, daß sie unabhängig vom jeweiligen naturwissenschaftlichen Erkenntnisstand bleiben und die Kirche weder gewollt noch ungewollt zum Verfechter einer naturwissenschaftlichen These wird.

Auch im hier erörterten Bereich der Ehe beweisen die Erkenntnisse der Verhaltensforschung noch nicht, daß der Mensch zu einem bestimmten, im Tierreich klar ausgeprägten Typ des Soziallebens gehört; wohl aber machen sie es sehr wahrscheinlich. Schon das Aufzeigen der Möglichkeit aber wäre ein hinreichender Zwang, die theologischen Aussagen zur Ehe so zu formulieren, daß sie auch diese Möglichkeit zulassen, ob sie sich nun schließlich als richtig oder als falsch erweisen mag. Das zu entscheiden, ist nicht Sache der Theologie. In der Moraltheologie wäre eine Berücksichtigung des neuesten naturwissenschaftlichen Kenntnisstandes, wenn möglich ein gleichmäßiges „Mitwachsen“ unter Wahrung der Grundsätze schon seit einiger Zeit nötig gewesen. Denn selbst wenn das Lehramt seine Aussage jetzt änderte, müßte der Eindruck entstehen, es sei angesichts der steigenden Notlage und der sogenannten Bevölkerungsexplosion geschehen, also nicht so sehr grundsatztreu als in erster Linie zweckdienlich. Diesem Verdacht entgegen kann unsere Kirche auch in Zukunft nur, wenn sie mit den Erkenntnissen aller Wissenschaften Schritt hält, sich also ebenso um die ständig wachsende Kenntnis der Natur und ihrer Gesetze bemüht wie um deren Auslegung.

Diese These, daß die in der Enzyklika verkündete sittliche Norm hinter der sittlichen Erkenntnis der heutigen Gesellschaft zurückbleibt, steht bewußt gegen die zuletzt von Rahner<sup>8</sup> angeführte Möglichkeit, daß diese Norm dem Stand der sittlichen Entwicklung der Gesellschaft vorausseilt, also eine „Zielnorm“ (S. 200) für die Zukunft sei. Wäre sie das, so brauchte man nicht so sehr zu betonen, daß sie eine „revidierbare Lehräußerung“ ist. Gerade aus Rahners Stellungnahme wird deutlich, wie unsicher auch maßgebende Theologen sind, ob die Grundvoraussetzung, von der die Enzyklika ausgeht, sachlich richtig ist. Das aber kann man nur klären, wenn diese Sach- und Wahrheitsfrage nicht länger umgangen, sondern unmittelbar behandelt wird. Einige dafür notwendige Grundlagen sind in diesem Aufsatz gegeben. Die daraus gezogenen Folgerungen auf eine der menschlichen Natur gemäße künstliche Empfängnisverhütung erscheinen mir berechtigter als der Gedankengang Rahners, der eine künstliche Sicherung der natürlichen unfruchtbaren Phase, also ein Ausschalten der in dieser Phase gelegentlich auftretenden Follikelsprünge für erlaubt hält, obwohl erst damit der Akt nicht mehr für eine Weitergabe des Lebens offen ist. Rahner benutzt – was mir sehr fragwürdig erscheint – eine abstrakt-statistische biologische Norm dazu, einen konkreten Follikelsprung, der z. B. durch besondere, freudige Erregungen der Frau verursacht sein kann, „unnatürlich“ zu nennen.

Ich habe zu zeigen versucht, wie man zu einer naturgemäßen Aussage über den ehelichen Akt kommen kann; wichtig ist dabei ein strenges methodisches Vorgehen auch auf naturwissenschaftlicher Seite. Mit netten Einzelbeispielen ist niemandem gedient. Zumindest plausibel am Ergebnis ist dann, daß man in der Schöpfung auf den Menschen hinweisend Möglichkeiten und Anlagen vorgeformt findet, die der Mensch in seiner geistigen Wesenheit mit Gottes Hilfe, im Einklang mit der Natur und dem göttlichen Gesetz, ausnutzen und „durchgeistigen“ kann.

<sup>8</sup> K. Rahner, Zur Enzyklika „*Humanae vitae*“, in dieser Zschr. 182 (1968) 193–210.

## Wunderwaffen für den Kampf gegen den Hunger

Die Aufgabe, vor der die ganze Menschheit heute steht, nämlich den Weltkampf gegen Hunger und Armut zu gewinnen, ist von einer erschreckenden Größenordnung. Die Zahl der Menschen, die auf der Erde ernährt werden müssen, wird in den vor uns liegenden Jahrzehnten in einem Maße anwachsen, das weit über alles hinausgeht, was es jemals in der Geschichte der Menschheit gegeben hat. Seit Beginn der geschichtlichen Überlieferungen hat sich die Erdbevölkerung achtmal verdoppelt. Die erste Verdoppelung, die etwa in der Zeit zwischen 7000 v. Chr. und 4500 v. Chr. erfolgte und die die Erdbevölkerung von schätzungsweise 10 Millionen auf 20 Millionen gebracht hat, dauerte 2500 Jahre. Aber jetzt stehen wir vor einer Verdoppelung, die in den nur 32 Jahren bis zum Jahre 2000 die Zahl der Menschen auf der Erde von gegenwärtig 3,4 Milliarden auf 6–7 Milliarden bringen wird. Bereits im Jahre 1985 wird die Erde eine Bevölkerung von etwa 5 Milliarden Menschen zu ernähren haben, und von dem Zuwachs entfällt eine volle Milliarde auf die Länder, die jetzt schon vom Hunger bedroht sind, nämlich auf die Entwicklungsländer.

In der Diskussion über die Enzyklika „*Humanae Vitae*“ ist mehrfach die Befürchtung ausgesprochen worden, daß eine Welthungersnot in den 70er oder 80er Jahren unseres Jahrhunderts, bei der nicht nur Dutzende, sondern Hunderte von Millionen Menschen an Hunger sterben werden, nur dann vermieden werden kann, wenn wir das Tempo der Familienplanung und Geburtenkontrolle insbesondere in den Entwicklungsländern drastisch beschleunigen. Und mehrfach wurde vorgeschlagen, einen Appell an Papst Paul VI. zu richten, die Enzyklika zurückzunehmen, nicht nur wegen der Gewissensnot bei Millionen von Katholiken, sondern im Interesse der gesamten Menschheit, um eine Welthungersnot von katastrophalem Ausmaß zu vermeiden. Die Gewissensnot, in die viele Katholiken durch diese Enzyklika gestürzt werden, ist ein unbestreitbarer Tatbestand, und auch der nicht katholische Christ kann seinen katholischen Glaubensbrüdern nur von ganzem Herzen wünschen und dafür beten, daß das Oberhaupt der katholischen Kirche einen Weg findet, die Gläubigen aus dieser Gewissensnot zu befreien. Aber mit der Frage „Sieg oder Niederlage im Weltkampf gegen den Hunger“ hat die Enzyklika wirklich nicht das geringste zu tun.

Es ist ein völlig klarer Tatbestand, daß das Anwachsen der Weltbevölkerung auf etwa 5 Milliarden Menschen in der Mitte der 80er Jahre mit keinem Mittel der Geburtenkontrolle mehr verhindert werden kann. Im Jahre 1967 wurde von dem Präsidenten der Vereinigten Staaten ein wissenschaftliches Beratungskomitee über die Welt-

ernährungsfrage<sup>1</sup> eingesetzt, dem 110 hervorragende Wissenschaftler und Verwaltungspraktiker angehörten. Diese Wissenschaftler sind dabei zu der Erkenntnis gekommen: Frühestens in den 80er Jahren können die Maßnahmen der Geburtenregelung in den Entwicklungsländern mit einer überwiegend analphabetischen Dorfbevölkerung einen wesentlichen Erfolg haben, und erst dann könnte also von der Seite der Familienplanung ein wesentlicher Beitrag zur Bekämpfung des Hungers erwartet werden. Das stellt uns also vor die Situation, daß wir den Kampf gegen den Hunger durch Steigerung der Nahrungsproduktion viele Jahre früher gewonnen haben müssen, ehe von der Seite der Eindämmung der Bevölkerungsexplosion irgendein größerer Effekt erwartet werden kann. Es bleibt uns also nichts anderes übrig: Wir müssen der explosiven Steigerung der Bevölkerungszahl eine mindestens ebenso explosive Steigerung der Nahrungsproduktion gegenüberstellen, und diese Steigerung muß in den nächsten zehn Jahren erreicht werden. Das ist also geradezu eine Wunderleistung, die wir hier im Kampf gegen den Hunger vollbringen müssen. Und das besagt, daß dieser Kampf eigentlich nur mit Wunderwaffen gewonnen werden kann.

Um die wirklichen Chancen des Wettlaufs zwischen der Steigerung der Bevölkerungszahl und der Steigerung der Nahrungsproduktion abzuschätzen, dürfen wir nicht von Globalzahlen für die ganze Welt ausgehen. Zwischen den verschiedenen Gebieten auf der Erde bestehen die allergrößten Unterschiede in der Steigerung der Nahrungsproduktion auf der einen Seite und der Steigerung der Bevölkerungszahl auf der anderen Seite. Es gibt auf der Erde Völker, ja, ganze Kontinente, in denen die Steigerung der Nahrungsproduktion viel rascher vor sich geht als die Steigerung der Bevölkerungszahl und in denen das Hauptproblem nicht die Knappheit, sondern der Überfluß an Nahrung ist.

Neben diesen glücklichen Völkern und Kontinenten gibt es weite Gebiete auf der Erde, in denen es, wenn auch manchmal mit Mühe, gelingt, die Nahrungsproduktion in dem Maße zu steigern, wie die Bevölkerung wächst. Und schließlich gibt es Gebiete, in denen gerade in der jüngeren Vergangenheit und bis in die Gegenwart hinein die Nahrungsproduktion sehr viel langsamer gestiegen ist als die Bevölkerungszahl.

Zum ersten Gebiet der im Überfluß lebenden Völker gehören ganz Europa, und zwar sowohl das nicht-kommunistische Westeuropa wie das kommunistische Osteuropa (ohne die Sowjetunion), Nordamerika, Australien und Neuseeland, d. h. ein Gebiet, auf dem von der heutigen Weltbevölkerung von 3,4 Mrd. Menschen etwa ein Drittel lebt.

Zum zweiten Gebiet gehören die Sowjetunion und die Chinesische Volksrepublik, aber auch weite Gebiete in Südamerika und Afrika. Die Gesamtbevölkerung dieses Gebietes macht ebenfalls etwa ein Drittel der Erdbevölkerung aus.

Und zu dem vom Hunger bedrohten Teil der Erde gehören bzw. gehörten bis vor kurzem vor allem die volkreichsten Entwicklungsländer, wie Indien, Pakistan und

<sup>1</sup> The World Food Problem, A Report of the President's Science Advisory Committee. The White House, Washington D. C., Mai 1967.

die Türkei sowie Indonesien und einige Länder Nordafrikas. Wir können wiederum die Zahl der Menschen in diesem Teil der Erde auf etwa ein Drittel der Erdbevölkerung schätzen.

Wodurch war es nun in Europa, Nordamerika, Australien und Neuseeland möglich, die Nahrungsproduktion so viel schneller zu steigern, als die Bevölkerung wuchs? Die Antwort ist klar: Es ist hier weder zusätzliches Land in Kultur genommen, noch sind mehr Menschen in der Nahrungsproduktion eingesetzt worden. Ganz im Gegenteil: Die in Kultur stehende Fläche ist in Europa und in Nordamerika seit Jahrzehnten zurückgegangen, und die Zahl der Menschen, die hauptberuflich in der Nahrungsproduktion tätig sind, ging sowohl in Europa wie in Nordamerika, Australien und Neuseeland stark zurück. Am größten war der Rückgang in den Vereinigten Staaten. Nach dem ersten Weltkrieg waren um das Jahr 1920 in den Vereinigten Staaten 12,5 Mill. Menschen hauptberuflich in der Landwirtschaft tätig. Heute sind es nur noch etwa 6 Mill. und man schätzt, daß bis zum Ende unseres Jahrhunderts die Zahl der hauptberuflich in der Landwirtschaft tätigen Arbeitskräfte auf 3 bis 3,5 Mill. zurückgehen wird.

Auch in Europa ist die Zahl der in der Landwirtschaft tätigen Menschen zumindest seit dem Ende des zweiten Weltkriegs kräftig zurückgegangen. In der Bundesrepublik Deutschland wurden von 1950 bis 1965 zweieinhalb Mill. Arbeitskräfte mit bestem Erfolg in andere Wirtschaftsbereiche transferiert, in denen sie ein wesentlich höheres Einkommen haben als sie in der Landwirtschaft hätten erreichen können. Für den gesamten Raum der EWG-Länder schätzt der Vizepräsident der EWG, Mansholt, die Zahl der Arbeitskräfte, die aus der Landwirtschaft in andere Berufe transferiert werden müssen, auf 8 Millionen.

Die gewaltige Steigerung der Nahrungsproduktion in Europa und Nordamerika wurde also auf einer verringerten Kulturfläche unter sehr starker Verringerung der Zahl der in der Nahrungsproduktion tätigen Menschen erzielt. Das wichtigste Instrument dabei war die Züchtung von Pflanzen und Tieren, die – wenn man sie ausreichend ernährt – ein Vielfaches der Nahrung produzieren wie die bisher üblichen Arten von Pflanzen und Tieren, und selbstverständlich die Bereitstellung der erforderlichen großen Mengen an Pflanzennährstoffen, insbesondere Stickstoff, Phosphorsäure und Kali sowie Spurenelemente.

Das hat zu einer gewaltigen Steigerung der Hektarerträge der wichtigsten Feldfrüchte sowohl in Europa wie in den Vereinigten Staaten geführt. In den Vereinigten Staaten sind die Hektarerträge von Mais in den letzten 30 Jahren von 25 dz auf 46 dz gestiegen. Auch in Europa haben wir geradezu dramatische Produktionssteigerungen der Hektarerträge erreicht. Die Weizenenerträge in der Bundesrepublik Deutschland sind von 24 dz im Durchschnitt der Jahre 1948/52 auf 35–40 dz in der Mitte der 60er Jahre gestiegen. In Frankreich stieg der Weizenenertrag in der gleichen Zeit von 18 dz auf 33 dz, in Italien von 15 dz auf 23 dz pro Hektar.

Zusammenfassend können wir feststellen, daß Getreideerträge von 30 bis 40 dz bei Weizen, 40 bis 50 dz bei Mais und ebenfalls 40 bis 50 dz bei Reis heute als Normalerträge in all den Ländern gelten können, in denen die landwirtschaftliche Technik im wesentlichen auf der Höhe unserer Zeit steht. Und dieser Tatsache verdanken es die Länder, in denen nicht eine Knappheit, sondern Überfluß an Nahrung besteht, daß hier die Nahrungsproduktion nicht nur ebenso rasch gewachsen ist und weiter wächst wie die Bevölkerung, sondern wesentlich schneller.

Im Gegensatz dazu stehen die vom Hunger bedrohten Entwicklungsländer. Das Zurückbleiben der Steigerung der Nahrungsproduktion hinter der Steigerung der Bevölkerungsziffer ist hier in erster Linie ein Ergebnis der Rückständigkeit der landwirtschaftlichen Technik. Sie hat dazu geführt, daß die „normalen“ Hektarerträge der wichtigsten Getreidearten in diesen Ländern nur in der Größenordnung von 6–10 dz bei Weizen, von 12–14 dz bei Reis und von 8–12 dz bei Mais liegen, wobei in einigen vom Hunger besonders bedrohten Ländern die Maiserträge sogar unterhalb von 8 dz liegen. Wir können also die Faustzahl annehmen, daß die Hektarerträge der wichtigsten Nahrungsfrüchte in diesen Ländern nur ein Drittel, wenn nicht sogar nur ein Viertel der Erträge betragen, die in den entwickelten und reichlich ernährten Ländern heute eine Selbstverständlichkeit sind.

Die Instrumente, die wir anwenden müssen, um den Sieg über den Hunger – und das muß ja zeitlich gesehen geradezu ein Blitzsieg werden – erreichen zu können, sind also klar. Wir müssen die Hektarerträge in den hungernden Ländern auf die Erträge bringen, die in den im Überfluß lebenden Ländern heute selbstverständlich geworden sind, d. h. sie schnellstens verdoppeln, bald verdreifachen und schließlich vervierfachen. Wir müssen die große Masse der Landwirte in den Entwicklungsländern dazu bringen, höchst ertragreiche Sorten anzubauen und sie entsprechend zu ernähren, zu bewässern und dabei natürlich auch die Schädlinge entsprechend zu bekämpfen.

### Das „mexikanische Wunder“

Und diese große Wende in der Welternährungswirtschaft ist nun wirklich seit einigen Jahren im Gange. Ein ganz besonders großes Verdienst kommt dabei der Rockefeller Foundation zu, die den „Wunderweizen“ in Mexiko gezüchtet hat.

Das Rezept war eigentlich sehr einfach. Die bisher üblichen Weizensorten haben ein langes Stroh, und wenn man sie kräftig düngt, lagern sie sich. Welche Schäden durch Lagerung des Getreides angerichtet werden können, haben wir ja im Sommer 1968 in Süddeutschland erlebt. Die Mitarbeiter der Rockefeller Foundation haben in Mexiko den sogenannten Kurzstrohweizen gezüchtet, d. h. einen Weizen, der ein sehr kurzes, aber außerordentlich kräftiges Stroh hat. Dieser Kurzstrohweizen verträgt Gaben von 100 kg, ja sogar von 125 kg Reinstickstoff je Hektar, und er bringt dann, wenn er neben dem reichlichen Sonnenschein auch mit genügend Wasser versorgt wird, Hektar-

erträge von 40 bis 50 dz, ja Erträge bis zu 80 dz sind schon erzielt worden. Mit diesem Geschenk der Rockefeller Foundation, dem Wunderweizen, ist es in Mexiko gelungen, nicht nur die Erträge besonders fortschrittlicher Landwirte, sondern die gesamten Durchschnittserträge des Landes in einer so kurzen Zeit zu vervielfältigen, wie man es niemals für möglich gehalten hätte. Während die Erträge um das Jahr 1950 im Durchschnitt des Landes noch bei 8 dz/ha lagen, waren sie zehn Jahre später doppelt so hoch, und in weiteren fünf Jahren hatten sie das Dreifache der Erträge des Jahres 1950 erreicht.

Die Verdreifachung der Hektarerträge in nur 15 Jahren ist etwas, was es in der Weltagrargeschichte vorher noch niemals gegeben hatte. Auch in Europa, beispielsweise in der Bundesrepublik Deutschland, sind allerdings die Weizenenerträge von 8 auf 16 und schließlich auf 24 dz gestiegen, also verdreifacht worden, aber die Väter, Großväter und Urgroßväter der heutigen Landwirte haben dazu 150 Jahre gebraucht, während die Mexikaner das mit Hilfe der Rockefeller Foundation in 15 Jahren geschafft haben.

Mit der Züchtung des Wunderweizens hat die Rockefeller Foundation zunächst Mexiko einen Dienst erwiesen, der gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Wenn es aber möglich ist, diesen Weizen auch in den großen vom Hunger bedrohten Ländern anzubauen – und wir werden sehen, daß das in erstaunlich kurzer Zeit möglich geworden ist –, so hat die Rockefeller Foundation damit allen Völkern der Erde, sowohl den Völkern, die hungern, wie den Völkern, die darüber nachdenken, wie mit ihrer Hilfe der Hunger abgeschafft werden kann, geradezu eine Wunderwaffe für den Sieg über den Hunger in der Welt in die Hand gegeben. Dem genialen Weizenzüchter Norman Borlaug, der für die Rockefeller Foundation in Mexiko den Wunderweizen nicht nur gezüchtet, sondern in die breite Praxis der Landwirte eingefügt hat, ist die Menschheit zu allergrößtem Dank verpflichtet. Es wäre keine schlechte Idee, diesen Mann für den Friedens-Nobelpreis vorzuschlagen.

Aber eine zweite Wunderwaffe ist die neue Technik des landwirtschaftlichen Beratungswesens (Extension Service), die aus den Arbeiten der Rockefeller Foundation in Mexiko hervorgegangen ist und die man heute allgemein als „Paket-System“ bezeichnet.

Man hatte zunächst versucht, Landwirten in Entwicklungsländern an Stelle ihrer primitiven Technik eine neuzeitlichere Technik dadurch beizubringen, daß man ihnen den Vorteil der Verwendung von Handelsdünger demonstrierte. Bei den ertragschwachen traditionellen Varietäten des Saatguts konnte man damit im allgemeinen nur Ertragssteigerungen in der Größenordnung von 20, 25 oder höchstens 30 v. H. erzielen, und die Landwirte in den Entwicklungsländern sahen sich diese Resultate mit mäßigem Interesse an. Sie fragten: „Was kostet das?“ Und da sie gewohnt waren, alles, was Geld kostet, nach Möglichkeit zu vermeiden, antworteten sie den Beratern: „Du hast das Geld, du kannst das tun; ich habe das Geld nicht, ich kann das nicht tun.“

Völlig anders aber ist die Situation dadurch geworden, daß man solchen Landwirten in ihren eigenen Dörfern Demonstrationsfelder vorführte, auf denen durch ein Paket von Maßnahmen: auf Höchstleistung gezüchtetes Saatgut, großer Einsatz von Pflanzennährstoffen, verbesserte Anbau- und Bewässerungstechnik sowie Schädlingsbekämpfung, eine Steigerung der Erträge auf das Dreifache, ja das Vierfache der Erträge erzielt wird, die die Landwirte in diesem Teil der Welt jemals bei sich selbst oder bei ihren Eltern und Großeltern gesehen haben. Eine solche demonstrierte Ertragssteigerung überwindet mit einem Schlag alle Rückständigkeit und sogar tiefeingewurzelte Tabus. Die Landwirte, die das erleben – und das ist wirklich für jeden Landwirt in der Welt ein aufrüttelndes Erlebnis –, haben dann nur noch den Wunsch, dieses Saatgut, diesen Dünger, diese Schädlingsbekämpfungsmittel und den erforderlichen Rat in der Anwendung dieser modernen Instrumente möglichst rasch zu erhalten. Das ist zunächst in Mexiko geschehen, aber die Wunderwaffe des „Pakets“ verbreitet sich jetzt geradezu blitzschnell in den Entwicklungsländern.

Aber Mexiko hat uns noch ein anderes Vorbild gegeben. Für das landwirtschaftliche Beratungssystem (Extension Service) gibt Mexiko besonders große Summen aus: Die Gesamtausgaben für Erziehung, Forschung und Beratung betragen in Mexiko das Vierfache der Ausgaben für die Rüstung. Das ist die Formel, die in Mexiko zum Weizenwunder entscheidend beigetragen hat, und mit dieser Formel können wir einen Blitzsieg über den Hunger in der ganzen Welt erzielen.

### Der Sprung des mexikanischen Wunders nach Pakistan

Pakistan hat eine Bevölkerung, die in den letzten Jahren von 100 Mill. (1962) auf 120 Mill. Menschen gestiegen ist. Bis zum Jahr 1980 ist eine Steigerung der Bevölkerungszahl auf 150 Mill. Menschen zu erwarten. Schon bei der bisherigen Steigerung der Bevölkerungszahl hatte Pakistan ein Nahrungsdefizit, insbesondere ein Weizendefizit, das von 1 Mill. t über 1,5 auf 2 Mill. t angewachsen war und das astronomische Größenordnungen zu erreichen drohte, wenn es nicht gelingen würde, die Nahrungsproduktion, insbesondere die Weizenproduktion, schlagartig zu steigern.

Und das ist gelungen. Der pakistanische Staatspräsident Ajub Khan wurde auf den mexikanischen Weizen aufmerksam gemacht und Pakistan ging daran, sich die mexikanischen Erfahrungen gründlich zunutze zu machen. Zwei Chefberater, die mehr als zwanzig Jahre im Auftrag der Rockefeller Foundation in Mexiko tätig gewesen sind, wurden von Pakistan engagiert. Eine Anzahl pakistanischer Landwirte, die später im Dorfberatungsdienst an leitenden Stellen tätig sein sollen, ist zur Ausbildung nach Mexiko geschickt worden. Nachdem vier Jahre lang mexikanisches Saatgut in Pakistan getestet worden war, entschloß sich die pakistanische Regierung im Jahr 1965, mehrere hundert Tonnen Saatgut aus Mexiko einzuführen. Nach der Ernte standen dann für die Herbstsaat 1966 bereits 17 000 t Saatgut zur Verfügung. Mit diesem

Saatgut wurde im Herbst 1966 die stattliche Fläche von 120 000 ha besät, und zwar in der Weise, daß in 22 000 Dörfern des westpakistanischen Weizenanbaugebiets ein oder zwei Demonstrationsfelder besät wurden. Diese Aktion war ein hundertprozentiger Erfolg. Denn es wurde auf den Demonstrationsfeldern ein Durchschnittsertrag von 33 dz/ha erzielt, in einzelnen Fällen sogar von 50 dz, 60 dz und selbst von 80 dz, also das Doppelte einer sehr guten deutschen Weizenernte. Für die Herbstaussaat 1967 standen damit 270 000 t zur Verfügung, die für die Bestellung einer Fläche von rund 2 Mill. ha ausreichten. Auch diese Aktion wurde in staunenswertem Maß ein Erfolg, denn die gesamte Weizenernte Westpakistans, die im Frühsommer 1968 eingebracht wurde, war mit 6,5 Mill. t um etwa 50 v. H. größer als die Ernte des Vorjahres.

Nunmehr steht das Saatgut zur Verfügung, um die gesamte bewässerte Weizenfläche in Westpakistan im Herbst 1968 zu besäen. Damit dürften sich die Voraussagen der aus Mexiko von Pakistan engagierten Berater verwirklichen, daß es gelingen wird, die Hektarerträge des Weizens in Westpakistan in fünf Jahren zu verdoppeln und in zehn Jahren zu verdreifachen. Das würde besagen, daß die Weizenernte dann eine Größenordnung von 8 oder sogar 10 Mill. t erreichen würde, eine Menge, die größer ist als alles, was Pakistan jemals konsumieren kann. Das mexikanische Weizenwunder ist also blitzschnell nach Pakistan übergesprungen.

### Der Sprung des mexikanischen Wunders nach der Türkei

Die Türkei, die einige Jahre später als Pakistan an die Übernahme des mexikanischen Wunderweizens und der Methoden des „package approach“ herangegangen ist, ist ebenfalls im Begriff, wunderbare Erfolge zu erzielen. Im Jahr 1965 hatte sich ein Landwirt privat Saatgut aus Pakistan beschafft, und die Versuche, die er auf seinem Landgut durchführte, waren dermaßen erfolgreich, daß die Türkei im Jahr 1966 60 t Saatgut einfuhrte und 100 Landwirte den Kurzstrohweizen auf einer Fläche von 600 ha anbauen ließen. Die Erträge lagen zwischen 27 und 60 dz pro Hektar.

Nach diesen Anfangserfolgen hat sich dann die AID kräftig in die Aktion in der Türkei eingeschaltet und im Jahre 1967 gleich die große Menge von 21 000 t Saatgut aus Mexiko eingeführt und teils Staatsgütern, teils privaten Landwirten in den infolge höherer Winterniederschläge besonders geeigneten Regionen zur Verfügung gestellt.

Der Verfasser hatte im Oktober 1967 auf einer vom türkischen Landwirtschaftsminister in Ankara veranstalteten Pressekonferenz die Meinung vertreten, daß es bereits ein gewaltiger Schritt nach vorn sein würde, wenn es gelänge, auf 25 v. H. der Fläche die an und für sich möglichen gewaltigen Erträge zu erzielen.

Im Frühsommer 1968 lagen nun die Ergebnisse dieser Aktion vor und der Verfasser ist froh, sich gegenüber seiner Äußerung auf der Pressekonferenz kräftig korrigieren zu können. Es wurde nicht ein 25prozentiger, sondern ein fast hundertprozentiger Erfolg erzielt. Es sind insgesamt 167 000 ha mit diesem mexikanischen Weizen bebaut

worden. Der durchschnittliche Ertrag belief sich auf 35 dz pro Hektar. Der frühere Durchschnittsertrag des Weizens in den mit Winterregenfällen genügend bedachten Gebieten der Türkei lag nur in der Höhe von 15 dz pro Hektar; es wurde also ein Mehrertrag von 20 dz pro Hektar erzielt. Die Türkei hat damit das Saatgut in die Hand bekommen, um die gesamte, etwa 1,5–2 Mill. ha betragende Fläche, die genügend Regenfälle erhält oder mit Bewässerungswasser versorgt werden kann, im Herbst 1968 mit dem selbsterzeugten mexikanischen Saatgut zu besäen. Sie wird – ebenso wie Pakistan – die Möglichkeit haben, andere Länder in Asien und im Mittelmeerraum mit diesem Saatgut zu versorgen. Sowohl in Marokko, Tunesien, Algerien und Syrien im Mittelmeerraum wie in Afghanistan, im Irak und im Iran besteht bereits großes Interesse der Regierungen und vieler aufgeweckter Landwirte, nun auch diesen Wunderweizen in die Hand zu bekommen und damit das Doppelte, Dreifache oder gar Vierfache der bisherigen Ernten zu erzielen.

Die Türkei hat also ebenso wie Pakistan einen Erfolg erzielt, der bezüglich der Schnelligkeit der Verdoppelung der Erträge den Rekord, den bisher Mexiko hielt, noch zu überbieten im Begriff ist. Wir können uns die eindrucksvolle Zahlenreihe merken, daß die Verdreifachung der Weizenerträge in Europa 150 Jahre gedauert hat, daß Mexiko das gleiche in fünfzehn Jahren erreicht hat und daß sowohl Pakistan wie die Türkei hoffen können, eine Verdoppelung der Erträge in fünf Jahren und eine Verdreifachung in zehn Jahren zu erreichen.

### Wann springt das Wunder nach Indien über?

In Indien muß in sehr kurzer Zeit eine Verdoppelung und Verdreifachung der Hektarerträge erzielt werden, wenn hier der Kampf gegen den Hunger gewonnen werden soll. Zunächst muß diese Verdoppelung und Verdreifachung beim Weizen erreicht werden, aber auch in einem von Jahr zu Jahr immer stärkeren Maß beim Reis, beim Mais und bei der Hirse.

In Indien mit seinen mehr als 500 Mill. Menschen wächst die Bevölkerung zweifellos wesentlich rascher als die Nahrungsproduktion. Man rechnet heute mit einem Bevölkerungszuwachs von 13 Mill. Menschen jährlich. Demgegenüber blieb die Nahrungsproduktion Indiens immer stärker hinter dem Anwachsen der Bevölkerungszahl zurück. Schon daraus ergab sich der Tatbestand einer indischen Ernährungskrise. In den letzten Jahren aber hat sie sich zu einer echten Hungersnot zugespitzt.

Eine Zahlenreihe, die den strukturellen Charakter dieses Defizits besonders deutlich kennzeichnet, ist die folgende: Das indische Nahrungsdefizit, das bisher durch Hilfsleistungen der Vereinigten Staaten auf Grund des amerikanischen Public Law 480 gedeckt wurde, betrug 1 Mill. t am Ende des ersten Fünfjahresplans. Während des zweiten Fünfjahresplans sollte es beseitigt werden; es wurde aber nicht nur nicht beseitigt, sondern stieg auf 4 Mill. t, also auf das Vierfache. Dann sollte es im Lauf des dritten

Fünfjahresplans beseitigt werden. Das Defizit wurde aber wiederum nicht beseitigt, sondern stieg nochmals auf das Vierfache. Mit einem Fehlbetrag von 16 Mill. t war es am Ende des dritten Fünfjahresplans und am Beginn des vierten Fünfjahresplans bereits so groß, daß es durch amerikanische Lieferungen allein nicht mehr gedeckt werden konnte. Zu 12 Mill. t Getreide, die Indien von den Vereinigten Staaten nach den Bestimmungen des Public Law 480, also gegen Bezahlung in weicher Währung, erhielt, kaufte es aus seinen eigenen allzu knapp bemessenen Deviseneinnahmen noch Getreide gegen Bezahlung in harter Währung hinzu. Da aber das wirkliche Defizit auf 16 Mill. t zu schätzen ist, blieben Millionen von Tonnen ungedeckt. Da die Ernährungssituation schon vorher auf das äußerste angespannt war, starben Millionen von Menschen an Hunger. Das geschah nur bei einem Teil der Bevölkerung in der sichtbaren Form, daß die Leichen der Verhungerten an den Straßen aufgelesen wurden. Der größte Teil der Todesfälle betraf Menschen, die an Krankheiten starben, denen sie nicht erlegen wären, wenn sie genügend ernährt worden wären. Die Zahl dieser Todesfälle ist auf mehrere Millionen am Ende des dritten indischen Fünfjahresplans zu schätzen.

Nun kommt alles darauf an, daß das Defizit im Lauf des jetzt begonnenen vierten Fünfjahresplans nicht nur nicht weiter wächst, sondern möglichst verringert wird und daß Indien bald seine explosiv steigende Bevölkerung aus eigener Produktion ernähren kann. Aber die Hoffnung, daß dies schon in der Zeit bis 1970/71 erreicht werden kann, ist nicht sehr gut begründet.

Einen besonders aufschlußreichen Bericht über die indische Ernährungslage hat ein Team der Ford Foundation im April 1959 erstatet<sup>2</sup>. Dieser Bericht zeigt, wie ungenügend die Anwendung von Dünger, Schädlingsbekämpfungsmitteln und leistungsfähigem Saatgut in der indischen Landwirtschaft bisher war. Er zeigt ferner, wie unerträglich die sowieso schon äußerst angespannte Ernährungssituation Indiens durch die Tatsache verschlechtert wird, daß man dort alte Rinder, die weder Milch geben, noch Zugkraft darstellen, als heilige Tiere betrachtet, statt sie zu schlachten. Der Bericht kommt zu dem Ergebnis, daß von einem Gesamtbestand von 200 Mill. Rindern mindestens 80 Mill. nutzlose Tiere sind. Wenn diese 80 Mill. unnützen Tiere geschlachtet würden, könnten die restlichen Rinder viel besser ernährt werden, und für jedes indische Kind könnte täglich ein halber Liter Milch mehr zur Verfügung stehen.

Der Bericht der Ford Foundation hat Indien zur Überwindung seiner Ernährungskrisis einen Dienst erwiesen, der nur mit dem Dienst zu vergleichen ist, den die Rockefeller Foundation zunächst Mexiko und dann vielen anderen Ländern durch die Züchtung der hochartragreichen Weizensorten und die Ausarbeitung des „package approach“ erwiesen hat. Dieser Rat geht von der Erkenntnis aus, daß es ausgeschlossen ist, ein wirksames System der landwirtschaftlichen Beratung zur Überwindung der Rückständigkeit breitwürfig auf alle 500 000 Dörfer Indiens auszudehnen. Die Kommission

<sup>2</sup> Report on India's Food Crisis and Steps to meet it. By the Agricultural Production Team sponsored by the Ford Foundation. Issued by the Government of India, Ministry of Food and Agriculture and Ministry of Community Development and Cooperation. April 1959.

hat infolgedessen vorgeschlagen, Musterbezirke auszuwählen, auf die zunächst alle Anstrengungen und insbesondere der Einsatz der besten landwirtschaftlichen Dorfberater konzentriert werden sollen.

Der Prozentsatz der indischen Landwirtschaft, der von dieser Intensivaktion erfaßt wurde, war erklärlicherweise klein. Die Zahl der erfaßten Dörfer ist zunächst nur von 661 im Jahr 1960/61 auf 6361 im Jahr 1962/63 gestiegen. Da es in Indien etwa 500 000 Dörfer gibt, bedeutet dies nur etwas mehr als 1 v. H. der Dörfer. In den Jahren danach ist die Aktion immer weiter ausgedehnt worden, und bis zum Jahre 1970/71 sollen 10 v. H. der Anbaufläche von dem Intensivprogramm erfaßt werden. Da die Ackerfläche Indiens etwa 160 Mill. ha beträgt, bedeutet dies, daß auf 16 Mill. ha eine Intensivberatung der Landwirte nach dem „Package System“ erfolgen soll. Aber selbst in diesen Intensivbezirken, in denen ein besonders großer Anteil, sowohl zahlenmäßig wie qualitativ, der verfügbaren Beratungskräfte konzentriert ist, sind die Erfolge zwar sichtbar, aber noch keineswegs überwältigend.

Besonders große Erfolge sind in dem von der Bundesrepublik Deutschland finanzierten Projekt Mandi, das im Jahr 1962 eröffnet wurde und in dem deutsche Beratungskräfte mit indischen erfolgreich zusammenarbeiten, erzielt worden. Die Hektarerträge sind hier um mehr als 100 v. H. gestiegen. Das Gebiet, das früher ein Nahrungsdefizitgebiet war, ist jetzt ein Überschußgebiet geworden. Der Handelsdüngerverbrauch stieg von 150 t auf 6000 t. Aber so eindrucksvoll die prozentuale Steigerung sowohl in den Ernteerträgen wie im Handelsdüngerverbrauch auch ist, für das Gesamtprogramm der Nahrungsproduktion haben diese Steigerungen nur ein bescheidenes Gewicht. Durch das gesamte Intensive Agricultural District Programme ist – wie wir gesehen haben – bisher nur ein kleiner Teil der indischen Landwirtschaft erfaßt worden.

Indien versucht nun, ebenso wie Pakistan und die Türkei, die Produktion von Weizen durch den Einsatz von mexikanischem Saatgut rasch zu steigern. Der indische Landwirtschaftsminister Subramaniam ist von dem mexikanischen Saatgut ebenso begeistert wie sein pakistanischer Kollege Ahmdoha, der pakistanische Ministerpräsident Ayub Khan und der türkische Ministerpräsident Demirel mit seinem Landwirtschaftsminister Bahri Dagdasch. Indien hatte schon im Jahr 1963/64 auf den Rat und mit der Unterstützung der Rockefeller Foundation die ersten Mengen von mexikanischem Saatgut eingeführt. Die Experimente waren so erfolgreich gewesen, daß Subramaniam dann im Jahr 1966 mit einem Schlag die große Menge von 17 700 t Saatgut aus Mexiko einfuhrte. Die ersten Berichte über diese Aktion zeigen<sup>3</sup>, daß die Erfolgsmöglichkeiten im Dürrejahr 1966/67 ziemlich beeinträchtigt waren. Die unzureichende Anzahl qualifizierter Dorfberater hat stellenweise zu fehlerhaftem Anbau geführt. Auch bei der Anwendung des Bewässerungswassers sind Fehler gemacht worden. Infolgedessen waren die Erfolge nicht so groß, wie wir sie in Pakistan und in der Türkei feststellen

<sup>3</sup> Report on the high yielding varieties programme (Studies in Eight Districts Kharif 1966–67), Directorate of Economics and Statistics, Ministry of Food and Agriculture, Community Development and Cooperation, New Delhi, Juni 1967.

konnten. Immerhin ist es in einzelnen Demonstrationsparzellen gelungen, Erträge von mehr als 50 dz/ha, also weit mehr als das Fünffache der bisherigen indischen Erträge zu erzielen.

Einem raschen Erfolg, d. h. einer Verdoppelung der Getreideerträge stehen in Indien zwei Engpässe entgegen:

1. die im Vergleich zu Pakistan geringere Aktivität und Mobilisierbarkeit eines großen Teils der Landwirte,
2. der Mangel an wirklich guten Dorfberatern.

1. Der erste Engpaß kann durch nichts wirksamer beseitigt werden als durch das Beispiel der dramatischen Erfolge, die Pakistan in seinem Kampf gegen den Hunger erzielt hat. Der Mann, dem wir für die Züchtung der hochertragreichen mexikanischen Weizensorten zu so besonders großem Dank verpflichtet sind, Dr. Norman Borlaug, bereist seit Jahren regelmäßig sowohl Pakistan wie Indien, und er benutzt die politische Konkurrenz zwischen diesen beiden Ländern, die ja noch vor kurzer Zeit wegen der strittigen Gebiete in Kaschmir Krieg miteinander führten, um einen gesunden Wettbewerb bei der Steigerung der Nahrungsproduktion in beiden Ländern zu stimulieren. Nach einem Bericht in der Zeitschrift „Farm Quarterly“<sup>4</sup> ist die erste Frage, die Dr. Borlaug von Indern gestellt wird, die: „Was macht man in Pakistan?“, und die erste Frage, die er von Pakistanis hört, lautet: „Wie weit ist Indien mit den neuen Sorten?“ Seine Antwort ist stets die gleiche: „Sie machen gute Fortschritte, wirklich erfreuliche. Sie müssen sich beeilen, wenn Sie Schritt halten wollen!“

Angesichts der Feststellungen, die die Ford Foundation über die Rückständigkeit in der indischen Landwirtschaft getroffen hat, ist hier wirklich eine revolutionäre Kraft vonnöten, um das Nahrungsdefizit Indiens so gründlich und so rasch zu beseitigen, wie es notwendig ist, um eine sonst drohende Hungersnot zu verhindern. Die dazu nötigen Kräfte können in Indien wohl nur mobilisiert werden, wenn der Streit mit Pakistan über das Gebiet von Kaschmir gründlich liquidiert wird.

Die kriegerische Zuspitzung dieses Konflikts ist dadurch beendet worden, daß die helfenden Länder die Fortsetzung der Hilfe sehr deutlich von der Einstellung des Krieges abhängig gemacht haben. Aber dies reicht nicht aus. Beide Länder müssen aufhören, einen so völlig unangemessenen Teil ihres Volkseinkommens und ihrer Staatseinnahmen für eine Bewaffnung zu verwenden, die sich weitgehend gegen das andere Land richtet. Eine Grunderkenntnis der Strategie des Weltkampfes gegen Hunger und Armut besteht darin, daß die geldgebenden Länder den geldempfangenden Ländern nicht unbegrenzt lange erlauben dürfen, die Hilfe dazu zu verwenden, daß sie sich gegeneinander rüsten.

Für das, was diese beiden Länder hier tun sollten, gibt es in der Weltgeschichte ein ausgezeichnetes Beispiel: Dänemark hatte durch den Krieg von 1865 seine beiden Provinzen Schleswig und Holstein an Preußen verloren. Es hat sich dann aber in keiner

<sup>4</sup> Grant Cannon, On the Eve of Abundance, in: The Farm Quarterly, Fall Forecast 1967.

Weise auf einen Krieg vorbereitet, um Preußen diese Provinzen wieder abzunehmen, sondern es hat seine Wirtschaftskraft mobilisiert, um im Innern des verbliebenen Landes neue Provinzen zu erobern. Bereits in den beiden ersten Jahrzehnten nach dem Krieg hat es durch Kultivierung der Jütischen Heide große neue Kulturflächen gewonnen, und es hat die Erträge auf seiner gesamten landwirtschaftlichen Nutzfläche so gesteigert, daß es innerhalb seines Staatsgebiets mit friedlichen Mitteln neue „Provinzen“ erobert hat, die wirtschaftlich viel wertvoller waren als die im Krieg verlorenen Provinzen.

Das dürfte auch die Formel für die Lösung des Kaschmirkonflikts sein. Beide Länder können auf ihrem Staatsgebiet in der landwirtschaftlichen Produktion neue Provinzen erobern, deren Wert ein Vielfaches vom Wert Kaschmirs ausmacht. Wenn Pakistan tatsächlich auf dem Gebiet der Weizenproduktion das erreicht, was die mexikanischen Berater für möglich halten, so kann es seine Weizenproduktion allein in Westpakistan um 4 bis 8 Mill. t steigern, das ist ein Vielfaches der Produktion an Gesamtgetreide, die Kaschmir aufbringt. Und die „Provinzen“ im eigenen Land, die Indien erobern kann, wenn es den Kampf gegen die Rückständigkeit der Landwirtschaft mit aller Energie aufnimmt, sind hundertmal so wichtig wie das, was in Kaschmir zwischen den beiden Ländern strittig ist.

2. Auch der andere Engpaß, nämlich der Mangel an wirklich guten Beratern, kann am besten behoben werden, wenn Pakistan und vor allem auch Indien ihre Ausgaben für Rüstung drastisch kürzen und das ersparte Geld für die Verbesserung ihres Ausbildungs- und Erziehungswesens einschließlich der landwirtschaftlichen Beratung verwenden.

Auf Indien angewandt, würde dieses Rezept besagen, daß die Zahl der Dorfberater mindestens vervierfacht werden müßte. Eine Kürzung der Rüstungsausgaben auf die Hälfte und die Verwendung wiederum der Hälfte dieser Ersparnisse für das Bildungswesen einschließlich des landwirtschaftlichen Beratungswesens dürfte die beste Garantie dafür darstellen, daß nicht nur beim Weizen, sondern auch bei den schwierigeren Produkten Mais, Hirse und Reis in verhältnismäßig kurzer Zeit eine Verdoppelung der Erträge erreicht werden wird. Durch eine solche Kürzung der Rüstungsausgaben und die Verwendung der Ersparnisse für die Verbesserung des Bildungs- und Erziehungswesens würde sich die Möglichkeit ergeben, die Beseitigung des Analphabetentums in Indien wesentlich früher zu erreichen als mit den bisher völlig ungenügenden Mitteln.

### Schlußfolgerungen

Der Sieg im Weltkampf gegen den Hunger muß nicht nur ein Blitzsieg sein, er kann ein Blitzsieg werden oder, um es noch schärfer zu formulieren: er ist nur unter der Voraussetzung denkbar, daß er wirklich ein Blitzsieg wird.

Ein solcher Sieg wäre wirklich ein Wirtschaftswunder, das durch Wirtschaftshilfe eingeleitet wurde. Die Rockefeller Foundation und die Ford Foundation haben uns durch ihre Weizen-, Mais- und Reiszüchtungen wichtige Instrumente für diesen Sieg geschenkt. Wir verdanken weitere Instrumente der großen Bereitwilligkeit, mit der nun eine Anzahl von Regierungen, insbesondere in Mexiko, in Pakistan und der Türkei, in Zusammenarbeit mit der Rockefeller Foundation und der Ford Foundation daraus Massenaktionen gemacht haben.

Viele Menschen sind tief besorgt, wenn sie die Kurve der Bevölkerungsentwicklung ansehen, die bis zum Jahr 1850 noch recht flach verläuft, jetzt aber plötzlich wie eine Fontäne in den Himmel schießt. Die International Minerals & Chemical Corporation hat in einer Studie<sup>5</sup> dieser Fontäne der Bevölkerungsexplosion die entsprechende Fontäne der Anwendung von Handelsdünger gegenübergestellt. Für das Jahr 1980 nimmt diese Darstellung einen Gesamtverbrauch von 113 Mill. t reine Nährstoffe an, was im wesentlichen der Schätzung im „World Food Problem“ entspricht, die für das Jahr 1985 allein in den Entwicklungsländern eine Steigerung des Verbrauchs von 6 Mill. t auf 67 Mill. t fordert.

Wer sich durch die Fontäne der Bevölkerungsexplosion in Unruhe und Sorge gestürzt fühlt, kann aus der bisherigen Entwicklung der Verwendung von Pflanzennährstoffen und dem Ausblick auf die zukünftige Entwicklung eine große Beruhigung gewinnen.

Aber das technische Instrument „Ernährung der Pflanzen“ steht – so wichtig es ist – in seiner Bedeutung hinter dem politischen Instrument „Mobilisierung der menschlichen Vernunft“ natürlich weit zurück. Wir haben gesehen, daß das mexikanische Wunder in der Steigerung der Nahrungsproduktion vor allen Dingen politisch fundamementiert ist: Mexiko gibt für Erziehung, Unterricht, Forschung und Beratung viermal soviel aus wie für die Rüstung. Die beiden größten bisher vom Hunger bedrohten Länder, Pakistan und Indien, geben für die Rüstung viermal soviel aus wie für das Bildungswesen einschließlich der Beratung der Landwirte. Das muß radikal geändert werden.

Damit lenkt sich unser Blick von der Enzyklika „*Humanae Vitae*“ zur Enzyklika „*Populorum Progressio*“. In dieser Enzyklika hat Papst Paul VI. der Welt das empfohlen, was uns am stärksten helfen wird, die Wunder zu vollbringen, die wir in den letzten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts vollbringen müssen, wenn die Welt für unsere Kinder und Enkel eine bewohnbare Welt sein soll. Er stellt zur Frage des Bildungswesens fest (Abschnitt 35 der Enzyklika), daß das wirtschaftliche Wachstum in erster Linie vom sozialen Fortschritt abhängig ist und daß deshalb eine elementare Ausbildung das Hauptanliegen eines Entwicklungsplans ist. „Der Hunger nach Ausbildung ist nicht weniger niederdrückend als der Hunger nach Nahrung. Ein Analphabet ist geistig unterernährt . . . Deshalb freuen wir uns über die gute Arbeit, die auf dem Ge-

<sup>5</sup> The quiet Revolution. A call for action in world agriculture. With a review and projection of chemical fertilizers' role in helping a hungry world win the war on want. Publ. by IMC (International Minerals & Chemical Corporation.) Skokie, Ill. 1965.

biet durch Einzelinitiative, durch öffentliche Autoritäten und internationale Organisationen geleistet wird. Sie sind die Pioniere der Entwicklung, denn sie ermöglichen die Selbstverwirklichung der Menschen.“

Für den Kampf gegen den Hunger ist diese Enzyklika geradezu die Magna Charta, insbesondere in ihren Abschnitten 45, 46 und 47. Die Betrachtung des „Morgen“ klingt in den Worten aus: „Denn es handelt sich nicht nur darum, den Hunger zu besiegen und die Armut einzudämmen. Der Kampf gegen das Elend, so dringend und notwendig er ist, genügt nicht. Es geht darum, eine Welt zu bauen, wo jeder Mensch, ohne Unterschied der Rasse, der Religion, der Nationalität, ein wirklich menschliches Leben führen kann.“

Als das wichtigste Instrument für die Verwirklichung dieser hohen Ziele empfiehlt Papst Paul VI. unter Abschnitt 51 „die Errichtung eines großen Weltfonds, der durch einen Teil der für militärische Zwecke ausgegebenen Gelder aufgebracht werden sollte, um den schwächeren Völkern zu helfen.“ Für diesen Vorschlag, die Mittel für die Finanzierung des Weltkampfes gegen Hunger und Armut in dem Umfang, wie sie wirklich benötigt werden, durch Einsparung „eines Teils der für militärische Zwecke ausgegebenen Gelder“ aufzubringen, muß die ganze Welt Papst Paul VI. von Herzen dankbar sein.

Wenn hier ein Nicht-Katholik eine Hoffnung aussprechen darf, so ist es die, daß Papst Paul VI. in die Geschichte eingehen möge nicht so sehr als der Verfasser der Enzyklika „*Humanae Vitae*“, sondern als der Verfasser der uns den Weg zu einer besseren Weltweisenden Enzyklika „*Populorum Progressio*“.

Paul Konrad Kurz SJ

## Die Gruppe 47

Bericht und Kritik

Man hat gefragt und nicht aufgehört zu fragen, wer oder was ist die Gruppe 47? Man hat sie als „Jungbrunnen“ der deutschen Nachkriegsliteratur bezeichnet, „eine Horde kommunistischer Maulwürfe“ geschimpft, als „Papiertiger“ oder „Reichsschrifttumskammer“ entlarven wollen. In der Herrenloge prädierte man „nicht salonfähig“, „hemdsärmelig“, „literarische Raufbolde“. Man sah in der Gruppe eine Jugendbewegung nicht mehr ganz junger Leute, Nachkriegs-Sturm-und-Drang, Anti-Abendländer, Störenfriede, den Anfang einer außerparlamentarischen Opposition. Man lobte und fürchtete ihre Preis- und Hinrichtungsmaschine, den „elektrischen Stuhl“ vor versamelter Mannschaft. Man hat der Gruppe später „kommerziell gerichtetes demagogisches Managertum“ und die „Eitelkeit“ einer Kaffeehaus-Clique vorgeworfen. Die Gruppe erschien als „geschlossene Gesellschaft“ mit eigenartig offenen Türen, als Verein ohne e. V., als Mannschaft von „Ideologen ohne ideologisches Programm“. Die Epitheta, die Schubladen, die Türklinken – sie paßten nicht recht für dieses literarische Gehäuse. Hier war in des deutschen Alphabets Wiß- und Wunderhorn Neues am Werk.

Ist es verwunderlich, daß die Gruppe den einen als literarische „Mafia“, den anderen als eine Art „Ku-Klux-Klan“ erschien? Unabhängige Beobachter, die professionelle Presse waren – ausgenommen zu den späten Tagungen in den Gastländern Schweden und USA – nicht zugelassen. Alle, die in Deutschland über Tagungen berichtet haben, waren zugleich Tagungsteilnehmer: Mitglieder, Freunde, Gäste, auf irgendeine Weise Verbündete, Interessenvertreter – oder Ausgestoßene der Gruppe. Einige Gruppenmitglieder, die lauten und meist später hinzugekommenen, haben anspruchsvoll eine Aura der Elite um sich verbreitet und getan, als ob sie nur Sauerteig, der einzig wahre Sauerteig dieser Gesellschaft wären. Die aus zunächst guten Gründen Beobachter, den „Presselärm“ zu ihren Arbeitstagungen nicht zuließen, haben seit Ende der fünfziger Jahre in ungewöhnlicher Weise für Publizität gesorgt. Die als Überlegende, Diskutierende, Prüfende, als leidenschaftlich Engagierte antraten, ließen sich früh gefallen – und einige Mitglieder haben keineswegs absichtslos beigetragen –, daß ihre taufrischen Namen alsbald der literarischen Prominenz, und also dem herrschenden Mit-tag zugerechnet wurden.

„Die Gruppe 47“, schrieb Christian Mayer-Amery 1966 in der New Yorker „The Nation“, „erfaßt etwa 80 Prozent der wichtigsten Schriftsteller im heutigen Deutsch-

land.“ Wer oder was ist die Gruppe 47? Es gibt darauf eine beträchtliche Zahl von Antworten. Nehmen wir eine „mittlere“ von Wolfgang Hildesheimer, der es als „Mitglied“ wissen muß. „Die Gruppe 47 ist, wie alle wissen, aber nur die Gutwilligen zugeben, ein Kreis von Schriftstellern, die nicht unbedingt ihre persönlichen oder literarischen Sympathien, wohl aber ihre politischen Idiosynkrasien miteinander teilen, sich einmal im Jahr treffen, um einander vorzulesen, einander zu kritisieren und sich gegenseitig durch Beisammensein ihrer Solidarität zu versichern.“

„Von der Parteien Gunst und Haß verwirrt, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte“, skandierte Schiller seinen Helden Wallenstein. Ein Parteienbild, ein pro-saisches Zweiparteienbild hat weithin das Image der Gruppe 47 fixiert: hie Freund in weißem Hemd (Krawatte rot oder brustfrei), wissend, offen, jung, fortschrittlich, vertrauenswürdig – dort Feind, in schwarzem Talar, muffig, unbelehrbar, dogmatisch, studienrätlich, tümlisch – die Perspektive der Freunde. Die Feindperspektive signalisierte „vorfabrizierte Erfolge“, „publizistische Tricks“ (G. Blöcker), „Mangel an Maßstab“, „eine Phalanx verbündeter Interessenvertreter“ (R. Neumann), „deutsch-provinzielle Inzucht mit dem komischen Anspruch auf Weltgeltung“ (H. E. Nossack)<sup>1</sup>. Am Anfang war das nicht so. Die Gruppe 47 hatte einen Anfang. Er geschah in den Nachkriegsjahren.

### „Der Ruf“ und die Gründung der Gruppe 47

Bei den älteren Autoren, bei abendländisch und christlich orientierten Geistern gab es in den Jahren nach 1945 einen Ruf nach Besinnung und Wandlung, einen Zeigefinger auf die „ewigen Gesetze“, auf die Überlieferung, auf das humanistische oder christlich gedeutete Abendland. Zeitschriftengründungen wie „*Die Wandlung*“ oder „*Neues Abendland*“ dürfen in Titel und Tendenz als symptomatisch gelten. „*Die Wandlung*“ erschien ab November 1945 in Heidelberg. Sie wurde von Dolf Sternberger herausgegeben und enthielt Beiträge von Karl Jaspers, Ernst R. Curtius, Alfred Weber, Marie Luise Kaschnitz. „*Neues Abendland*“ erschien ab März 1946 in Augsburg, vom katholischen Wilhelm Naumann herausgegeben. In einer Öffentlichkeit, die

<sup>1</sup> Mayer-Amery und Hildesheimer, in: Gruppe 47. Die Polemik um die deutsche Gegenwartsliteratur. Eine Dokumentation. Hrsg. H. Ziermann (Frankfurt 1966, Wolter editionen), 62, 110. Da dieses Bändchen die Berichte und die Diskussion im Anschluß an die Princeton-Tagung wiedergibt, wird es hinfort als P zitiert. – G. Blöckers Vorwürfe in der „Zeit“ (1962) sind wieder abgedruckt in: Die Gruppe 47. Bericht, Kritik, Polemik. Ein Handbuch. Hrsg. R. Lettau (Neuwied, Berlin: Luchterhand 1967) 353 ff. Dieses Handbuch wird hinfort als H zitiert. Es erschien zum zwanzigjährigen Bestehen der Gruppe. – Voraus ging der „Almanach der Gruppe 47“ zum 15jährigen Bestehen. Hrsg. H. W. Richter (Hamburg: Rowohlt 1962), hinfort zitiert als A. – Die Polemik von Neumann und Nossack P 77 ff., 92 ff. (gekürzt). – Als erster Gegner der Gruppe 47 war 1952 Friedrich Sieburg in der „Zeit“ aufgetreten. Die späteren Feuilleton-Kritiker der „Zeit“ – R. W. Leonhard, M. Reich-Ranicki, D. E. Zimmer – waren als Kritiker bei Gruppentagungen. Reich-Ranicki gehörte zu den fünf Star-Kritikern der Gruppe.

nach den millionenfachen Tötungen und Trennungen, nach dem totalen Schock und Durcheinander nach nichts so sich sehnte wie Ruhe, Auskommen, Stabilisierung, Weiterkommen, Stabilität – in einer solchen Öffentlichkeit fanden die abendländisch stabilisierenden und veredelnden Töne ein breites Echo. In den Jahren der Lucky Strike, des Kaugummis, des Schwarzhandels erinnerte man sich tröstlich des kulturtragenden, einer Welt Licht bringenden Abendlands. Schon Ende der vierziger Jahre gab es einen Trend der Beruhigung angesichts der, wirklich und vermeintlich, wiedergefundenen Tradition. Ihren politischen Ausdruck fanden Bedürfnisse, Trend und Beruhigung in der Gründung der Bundesrepublik (1949). Die Historiker wissen um die Schwierigkeiten und Leistungen jener Jahre. Aber „was sich im zweiten und dritten Nachkriegsjahr herausstellte“, schreibt Golo Mann in seiner „Deutschen Geschichte“, „war die Stärke des Bürgertums oder der ‚restaurativen Kräfte‘, wie sie genannt wurden. Die Exaltation, in der man geglaubt hatte, nun alles ganz von neuem anfangen zu können und zu müssen, hielt nicht lange.“<sup>2</sup>

Nicht alle konnten sich in jenen Jahren für die hergebrachte christliche oder bürgerliche Humanität entscheiden, sich in den Spiegeln, Verordnungen, Wachttürmen einer sich neu begründenden Tradition beruhigen. Sie unterschieden sich als Heimkehrer von den Älteren durch ihr Alter, durch ihr stärker verändertes Bewußtsein von gleichaltrigen Heimkehrern. Sie konnten nicht mehr glauben, daß die Denk- und Verhaltensmuster so einfach aus der Vergangenheit übernommen werden könnten. Sie waren nicht mehr bereit, folgsam das Erbe der Väter zu erwerben. Sie waren überzeugt, daß ihr gärender Sinn neue Wege und Formen zu finden hatte. Da ihnen weniger vorgegebene und zum Gebrauch liegende Schemata zur Verfügung standen, taten sie sich in der konkreten Benennung ihrer Vorstellungen und Ziele schwerer. Sie bestanden aber auf dem eigenen und schöpferischen Weg.

Sammel- und Markenname dieser Unruhigen wurde später die „Gruppe 47“. Keimzelle der Gruppe 47 war „Der Ruf“. Er wurde als „Unabhängige Blätter der jungen Generation“, wie sein Untertitel hieß, von Alfred Andersch und Hans W. Richter in München herausgegeben. Die erste Nummer erschien am 15. August 1946. Das 17. Heft zum 15. April 1947 durfte nicht mehr ausgeliefert werden. Die Kritik an der Kollektivschuldthese, der Umerziehungs- und Entnazifizierungspolitik der amerikanischen Militärregierung hier und den sozialistischen Praktiken des dogmatischen Marxismus der russischen Militärregierung drüben, brachte den „Ruf“ zwischen die Stühle. Herausgeber und Mitarbeiter „waren Gegner der öden stalinistischen Gleichmacherei- und Verstaatlichungstheorie, in der jede menschliche Freiheit verlorengehen mußte, wie auch Gegner einer jeden Art von bürgerlicher Restauration, in der alle neuen Impulse zu ersticken drohten“<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> G. Mann, Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts (Frankfurt 1966) 985.

<sup>3</sup> Die wichtigsten Beiträge des „Ruf“ erschienen 1962 als dtv-Dokumente. Dieser dtv-Band wird hinfert als R zitiert. Nähere Angaben über die unmittelbaren Gründe des Verbots, u. a. über den Angriff von seiten „führender Münchner Kommunisten“, R 16 und A 11.

Hans W. Richter betont rückblickend: „Der Ursprung der Gruppe 47 ist politisch-publizistischer Natur. Nicht Literaten schufen sie, sondern politisch engagierte Publizisten mit literarischen Ambitionen. Ihre Absicht ist nur aus dem Zusammenbruch des Dritten Reiches und aus der Atmosphäre der ersten Nachkriegsjahre zu verstehen. Sie wollten unter allen Umständen und für alle Zukunft eine Wiederholung dessen verhindern, was geschehen war, und sie wollten zur gleichen Zeit mit den Grundstein für ein neues demokratisches Deutschland, für eine bessere Zukunft und für eine neue Literatur legen, die sich ihrer Verantwortung auch gegenüber der politischen und gesamtgesellschaftlichen Entwicklung bewußt ist“ (A 8). Man kann fragen, ob es damals jemand gab, der nicht „unter allen Umständen und für alle Zukunft eine Wiederholung“ des Geschehenen verhindern wollte. Das wollte man auch in Heidelberg und Augsburg. Und das wollten die neuen Väter der Bundesrepublik. Ein Spezifikum war das in jenen Jahren nicht, auch nicht unter Schriftstellern. Es gehörte mit zu den Stilisierungen einiger Gruppenhäupter, daß es früher nur unpolitische Dichter und Schriftsteller gab und daß nach Gründung der Gruppe 47 nur noch politisch direkt engagierte Schriftsteller – möglichst nur solche mit telegenen Vietnam-Aufrufen – ein Recht haben zu schreiben.

Im „Ruf“ sprach die Stimme einer Generation, die von der Militärregierung „demokratischer“ Länder unterdrückt wurde und die durch diese Unterdrückung bei der politischen Gründung der Bundesrepublik bereits ins Hintertreffen geraten war, ins Hintertreffen nicht nur durch die „Borniertheit“ der späteren Bonner Väter, sondern der Militärregierung.

Alfred Andersch, damals 32jährig, hatte in der ersten Rufnummer geschrieben: „Das Gesetz, unter dem die europäische Jugend antritt, ist die Forderung nach europäischer Einheit. Das Werkzeug, welches sie zu diesem Zweck anzusetzen gewillt ist, ist ein neuer, von aller Tradition abweichender Humanismus, ein vom Menschen fordernder und an den Menschen glaubender Glaube, ein sozialistischer Humanismus. Sozialistisch – das meint in diesem Fall, daß Europas Jugend ‚links‘ steht, wenn es sich um die soziale Forderung handelt . . . Humanistisch aber ist Europas Jugend in ihrem unerschöpflichen Hunger nach Freiheit . . . Die Negation, in der die jungen Deutschen leben, ist nicht das Zeichen eines endgültigen Triumphs des Nihilismus, sondern sein Gegenteil . . . Ihre Losung lautet schon jetzt: die Erzieher müssen überholt werden.“ Diese Jugend fordert „richtiges Denken“ und „das dazugehörige Leben“, „die bruchlose Existenz“ nach dem Vorbild Sartres. Sie widersetzt sich der Gedankenarmut der Traditionspfleger und der amerikanischen „reeducation“. Sie fordert den „anderen“, den „eigenen Weg“ (R 22 ff.). Hans W. Richter formulierte im zweiten Heft: „Eine Generation schweigt! Sie schweigt, weil man sie nicht verstehen will; sie schweigt, weil sie nicht verstehen kann. Zwischen dem Nichtverstehenwollen und dem Nichtverstehenkönnen liegt eine Welt, liegt das Erlebnis, liegt der Krieg, liegt jene vom Grauen umwitterte Frage nach der brüchig gewordenen Existenz des Menschen, die aus der Erfahrung lebendig geworden ist und die in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts alle

geistigen Bindungen des Abendlandes erneut in Fluß zu bringen scheint . . . Der Mensch, gestern noch Herr der Schöpfung, ist dem Menschen fragwürdig geworden . . . Sein Bild zerfällt vor dem grauenvollen Erlebnis dieser Zeit . . . Über diesen immer noch andauernden Zerfall eines wohlgeordneten menschlichen Bildes können auch die schönsten Professorenreden nicht hinwegtäuschen . . . Diese Generation weiß, daß jenes Bild des Menschen, das die ältere Generation von ihren Vorvätern ererbt hat und das sie nun wieder errichten möchte, nicht mehr aufgebaut werden kann. Sie weiß, daß dieses Bild endgültig zerstört ist . . . So tritt der Mensch, brüchig geworden in seinen Bezügen zur Umwelt, fragwürdig und irrend geworden in seiner Existenz vor Gott, vor dem Universum, vor sich selbst, wiederum in den Mittelpunkt des Lebens, muß er wieder zum ruhenden Pol eines neuen gesellschaftlichen Seins gemacht werden . . . Es ist das Bild jenes Menschen, das aus dem Lebensgefühl der jungen Generation geboren werden muß“ (R 30 ff.). Im gleichen Heft schrieb Walter Mannzen über „die Selbstentfremdung“ des Menschen, über den Antrieb aus Marx, über „die Heilung“. „Die Heilung ist – wenn überhaupt – nur von der Wurzel her möglich. Die entscheidende Wurzel liegt im Ökonomischen. Die Heilung erfordert die Befreiung der Wirtschaft aus den Fesseln des Profits und des Marktmechanismus und ihre Beherrschung durch Planung. Doch ist dies alles nur Voraussetzung der Heilung . . . Ist einmal das tägliche Brot gesichert, kommt alles auf die freie Entfaltung und die eigene Selbstbestimmung des Menschen in allen seinen Fähigkeiten an. Die Ausweitung des Menschen von der Funktion zur Person allein ist wichtig . . . Die Aufhebung der Selbst-Entfremdung kann nur die Selbst-Verwirklichung sein“ (R 41 f.).

Es stehen selbstbewußte, idealistische, kritische, mutige Sätze in den ersten Heften des „Ruf“, manche sehr helllichtig, manche nicht allein durch die Schuld der andern zur Utopie verurteilte Sätze. Über die Studierenden war zu lesen, der Student sei „zum Revolutionär par excellence prädestiniert. Revolutionär, d. h. nicht Barrikadenkämpfer, sondern Kritiker und Experimentator, und – wenn es soweit ist –: Bessermacher. Der Student als solcher ist noch nicht ‚so weit‘, wie wir gesehen haben“ (R 93).

Das klingt jung und schön, „Europa“ und der „neue Mensch“, „freie Entfaltung“ und „Heilung von den Wurzeln her“. Es gelang der Ruf-Gruppe nicht, sich im entscheidenden Augenblick politisch zu konkretisieren – nicht, weil die anderen dagegen waren, sondern weil die Kräfte und die Absicht zu einer solchen Konkretisierung offenbar nicht vorhanden waren. Man wird Golo Mann zustimmen, „mit Adenauer kam das deutsche, das westdeutsche Bürgertum zum erstenmal zur Macht“ (992). Dem Land und seiner „schimpfierten Würde ein Maß von Autonomie wiederzugewinnen, einen geachteten Platz in der Welt, im Inneren Ordnung, Prosperität, Friede und nochmals Friede –, soweit reichten seine bewußten Ziele; kaum weiter“ (Golo Mann, 994). Aber warum begnügten sich die Wortführer des „Ruf“ und der Gruppe 47 so früh mit Groll, Polemik, schmollenden Intarsien? Warum waren die dynamisch Gesinnten so unbeweglich? Warum haben sie kein Gespräch gesucht, sie, die Erfinderischen, die zu List Begabten?

Im September 1947 lud Hans Werner Richter die ehemaligen Mitarbeiter des „Ruf“ zu einer Tagung nach Bannwaldsee bei Füssen. Die Eingeladenen lasen sich aus mitgebrachten Manuskripten vor. Man diskutierte eine neu zu gründende literarische Zeitschrift. Sie sollte „Skorpion“ heißen, am 1. Januar 1948 erscheinen. Es gab sie bereits in einem Probeheft. Aber die US-Regierung lehnte die Lizenz mit der Begründung ab, sie sei „nihilistisch“. Als Verleger hatte sich der Rowohlt- und der Blanvalet-Verlag beworben. Heinz Friedrich, der in Bannwaldsee dabei war, berichtet, es habe zunächst „niemand an Gruppenbildung gedacht“ (A 19). Der Sache nach wurde diese Tagung die Geburtsstunde der Gruppe 47. Der Name stellte sich wenige Wochen später ein. Hans Georg Brenner hatte ihn gefunden. Zum nächsten Treffen am 8./9. November 1947 trafen sich die Freunde und Gleichgesinnten als „Gruppe 47“. „Hans Werner Richter, fasziniert von der Idee einer Schriftstellergemeinschaft ohne Vereinsstatus und ohne Generalsekretär, wurde ihr Begründer . . . Aus den Politikern des ‚Ruf‘ wurden literarische Vorkämpfer. Das Jahr 1947 brachte die Mutation. Oder war es der Beginn einer inneren Emigration mutiger Publizisten, einer Emigration in die Gefilde der Literatur, nachdem die politische Aktion gescheitert war?“ (A 21). So fragt Heinz Friedrich, der dabei war. Mut soll diesen Männern nicht bestritten werden. Aber war die „innere Emigration“ zu diesem Zeitpunkt mutig? Sie war als Wendepunkt folgeschwer, als Fixpunkt der Anfang einer Enttäuschung und Erstarrung.

#### „Ideelle Ausgangspunkte“

Nur wenige Mitglieder der Gruppe würden gemeinsame „ideelle Ausgangspunkte“ leugnen. Der Verzicht auf ein formuliertes literarisches oder literarpolitisches Programm schließt eine Basis gemeinsamer Überzeugungen nicht aus. Er muß auch nicht in jeder Hinsicht „Verzicht“ und „Askese“ sein. Hans Werner Richter selbst hat gemeinsame „ideelle Ausgangspunkte“ angenommen und formuliert. In seinem Rückblick „Fünfzehn Jahre“ (1962) betont er, daß die Gruppe 47 „von vornherein von derselben Mentalität geprägt wurde“, aus der die Nachkriegszeitung „Der Ruf“ hervorging. Glaube, Hoffnung und Anspruch der Ruf-Leute hat Richter so beschrieben: „Ihr Glaube war eine neue Art von demokratischem Sozialismus. Ihre Hoffnung war die Wiederherstellung der deutschen Einheit und die Vereinigung Europas, eines neuen demokratischen, sozialistischen Europas, geführt von jenen ‚Equipen‘, die in allen europäischen Ländern nach dem Krieg entstanden waren“ (A 11).

Richter weiß, daß die Gruppe 47 „im Lauf ihres Bestehens Mutationen durchgemacht hat. Ihre ideellen Ausgangspunkte aber blieben immer erhalten.

Sie waren:

- a) demokratische Elitebildung auf dem Gebiet der Literatur und Publizistik;
- b) die praktisch angewandte Methode der Demokratie in einem Kreis von Individualisten immer wieder zu demonstrieren mit der Hoffnung der Fernwirkung und der vielleicht sehr viel späteren Breiten- und Massenwirkung;

c) beide Ziele zu erreichen ohne Programm, ohne Verein, ohne Organisation und ohne irgendeinem kollektiven Denken Vorschub zu leisten“ (A 11).

Auch das „ohne Programm“ muß man in der historischen Perspektive sehen. Hans Mayer bemerkt mit Recht, „der Verzicht auf ein literarisches oder gar kulturpolitisches Programm entsprang in der Gründungsära dem ‚totalen Ideologieverdacht‘. Man war entschlossen, die Wirklichkeit ohne weltanschauliche Präformation zu betrachten: weder prästabilisierte Harmonie noch Disharmonie . . . Aber dieses Programm einer ideologischen Askese war selbst ein ideologisches Programm“ (A 31). Richter läßt es dahingestellt, „ob und inwieweit die Gruppe 47 die hochgesteckten Ziele der ersten Nachkriegsjahre auch nur zum Teil erreicht hat, oder ob sie überhaupt erreichbar sind. Sie wurden nie ausgesprochen, auch nicht innerhalb der Gruppe. Sie waren ihr von Anfang an immanent. Sie waren durch ihren Vorläufer, der Redaktion des ‚Ruf‘, wie selbstverständlich gegeben“ (A 11).

Obschon Enzensberger und andere Autoren später rühmten, es fehle der Gruppe die „ästhetische Doktrin“, „der normative Zug, die fanatische Einigkeit“ (A 25), gibt der ältere Richter unumwunden zu: „Wenn man den literarischen oder den kritischen, aber auch oft den politischen Maßstäben nicht gewachsen war oder den ‚Traditionen‘ und der Mentalität dieser Gruppe nicht gerecht werden konnte, dann wurde die Einladung (an den Autor oder Kritiker zur Gruppentagung) nicht wiederholt“ (A 12).

An der demokratischen, sozialistisch gesinnten, „antifaschistischen und antiautoritären Grundtendenz“ (A 13) der Gruppe ist nicht zu zweifeln. Von der Grundeinstellung her kam eine Gegnerschaft zu den „restaurativen Kräften“ der Bundesrepublik, eine Gegnerschaft gegen die erhalten gebliebenen oder sich wieder aufbauenden Kräfte der Autorität, und eine Gegnerschaft gegen die „Dogmatiker“. Der Kampf gegen literarischen Kitsch, gegen „Blubo“-Literatur ergab sich indirekt und von selbst aus den Kritiker-Diskussionen auf den Tagungen. Der Kampf gegen neue Formen eines politischen und gesellschaftlichen Establishments kam in den fünfziger Jahren hinzu. Eine von Anfang an gegebene antibürgerliche (anti-groß- und anti-kleinbürgerliche) Tendenz hielt sich durch all die Jahre. Einige Autoren der Gruppe 47 haben ihren politischen Gegner öfters degradiert, den gesellschaftlich oder „ideologisch“ Andersdenkenden karikiert, verdümmlicht. Sie sind am gesellschaftlichen Graben und an den Gräben nicht unbeteiligt. Sie haben viel lieber auf ihren Gegner geschossen, als ein Gespräch gesucht. Sie haben bewußt provoziert – und dann Au geschrien, als einige Politiker polemisch und literarisch unkundig zurückschlügen. Sie sind nicht unbeteiligt daran, daß die Parteien kein Verhältnis fanden zu den Intellektuellen. Sie sind bis heute nicht unbeteiligt an der gefährlichen Kluft zwischen Arbeitern und Intellektuellen. Auch sie haben, nicht ohne Selbstgenügsamkeit, Inzucht getrieben. Sie hätten sehen und verstehen müssen, daß der Mann von der Straße nicht allein vom Tisch der Gruppe 47 leben kann und, daß der Arbeiter nicht auf das Brot der Gruppe 47 warten konnte. Auch dieses Verstehen wäre Sozialismus gewesen.

## Entwicklung und Generationen der Gruppe 47

Die erste und wohl entscheidende „Mutation“ der Männer um Hans Werner Richter war die vom „Ruf“ zur Gruppe 47. Es war der Übergang aus der politischen Publizistik in die Literatur. Die Heimkehrer wurden abgedrängt, ließen sich abdrängen. Daraus entstand die erste und nie überwundene Enttäuschung der Equipe. Die „Equipe“ (Richter) mutierte zur „Clique“ (Enzensberger).

Man fragt sich heute, warum haben die politischen Publizisten damals nicht mehr gekämpft? Später, in den fünfziger und sechziger Jahren haben sie Erklärungen abgefaßt, Proteste und Aufrufe unterschrieben. Erst 1965 haben sich Günter Grass und einige Gefährten ins politische Konkretum eingelassen. Warum haben jene Männer, die sich auf ihre demokratische Moral etwas zugute hielten, in den entscheidenden Jahren von 1947/49 nicht den härteren Kampf auf sich genommen? Warum sind sie der politischen Konkretisierung ausgewichen? Waren nur die anderen schuld, daß sie selbst an der politischen Willens- und Machtbildung keinen Anteil bekamen? Hans W. Richter deutet die Frage nach „Mitschuld“ und „eigenem Versagen“ eben an. Ich finde sie weder im Almanach noch im Gruppen-Handbuch ausdrücklich gestellt oder reflektiert. Ist es eine so unwichtige Frage? Die Märtyrerpose aus der Feder von Hans W. Richter kommt trotz der im Halbsatz angedeuteten Frage zu einfach und zu gefühlvoll. „Auch dieses junge Deutschland“, schreibt er, „geboren aus einem politischen Impuls mit revolutionären Zielen und weiträumigen Aspekten, wurde in das Gebiet der Literatur verwiesen oder abgedrängt oder begab sich selbst aus Ohnmacht und frühzeitiger Resignation freiwillig in dieses Gebiet“ (A 11).

Vom „politischen Impuls“ zur politischen Tat, von „revolutionären Zielen und weiträumigen Aspekten“ mit „Siehe, wir machen alles neu“-Verheißungen zum Er kämpfen eines weiträumigen geistigen Lebensraums führt, wie bekannt, ein weiter Weg. Ein Weg, auf dem mit Widerstand, Hindernissen, Rückschlägen zu rechnen ist. Hätte nicht auch die „Wahrheit“ der „Ruf“-Gruppe, mit Brecht zu sprechen, „konkret“ werden müssen? Warum haben die politisch Engagierten<sup>4</sup> damals keinen Kontakt mit

<sup>4</sup> Zu den späteren politischen Aktivitäten aus dem Bereich der Gruppe 47 gehört der „Grünwalder Kreis“. Waldemar von Knöringen, der damalige Landesvorsitzende der SPD, hatte 1956 in die Sportschule Grünwald bei München eingeladen. Der Kreis wurde geleitet von Dr. Vogel, G. Sczesny und H. W. Richter. Er tagte in München, Köln, Hamburg und Berlin. „Richter ließ ihn einschlafen, als sich zeigte, daß zu seiner Fortführung eine Organisation nötig gewesen wäre, für die die Mittel fehlten. Der Versuch, Methoden und Spielregeln der Gruppe 47 auf die Politik zu übertragen, mißlang“ (H 446). – Im April 1958 wurde in München das „Komitee gegen Atomrüstung“ gegründet. Vor allem Schriftsteller aus der Gruppe 47 mit H. W. Richter und G. Sczesny, aber auch G. von Le Fort und E. Kästner, nahmen daran teil. – Bei der Bundestagswahl 1965 stellten sich ein Dutzend jüngerer Autoren, unter der Schirmherrschaft von Grass und Richter, zur Formulierungshilfe dem Berliner SPD-Wahlkontor zur Verfügung. Leiter des Wahlkontors waren K. Wagenbach und K. Roehler. – Zur Problematik des direkten Engagements von Schriftstellern für eine der bestehenden Parteien siehe Carl Amery, „Nach der Bundestagswahl“, in: Fragen an Welt und Kirche (Hamburg 1967).

den politisch sich formierenden Parteien, mit den sich konkretisierenden Kräften gesucht? Idealismus kann sehr schön und manchmal auch sehr weiß sein. Aber das Weiße ist öfters zu wenig.

In der Geschichte der Gruppe 47 sind bis heute *drei Generationen* erkennbar. Erstens die Generation der „Heimkehrer“. Sie wurden die Gründer. Zweitens die Generation derer, die (als Luftwaffenhelfer oder Soldaten) noch eben das Kriegsende kennenlernen. Sie stießen im Verlauf der fünfziger Jahre zur Gruppe. Eine dritte Generation, die jüngste, kennt den Krieg und die Nachkriegsjahre nicht mehr. Sie ist im Wohlstand aufgewachsen. Diese Autoren stießen im Verlauf der sechziger Jahre, meist erst nach 1963/64, als sich die Princeton-Zäsur schon abzuzeichnen begann, zur Gruppe.

Zur Gründergeneration gehörten neben Hans Werner Richter und Alfred Andersch Walter Kolbenhoff, Wolfdietrich Schnurre, Walter M. Guggenheimer, auch Günter Eich und Wolfgang Bächler. Noch vor dem Zuzug der zweiten Generation kamen Walter Jens, Wolfgang Weyrauch, Heinrich Böll, Walter Höllerer zur Gruppe. Die Hauptgestalten der zweiten Generation sind Martin Walser, Günter Grass, Hans M. Enzensberger, Peter Rühmkorf, alle zwischen 1927 und 1929 geboren. Sie brachten der Gruppe den stärksten Zustrom an literarischer Produktivität, trugen wesentlich zum internationalen Ruf der Gruppe bei. Nicht eigentlich von den Jahren, aber von ihrer Haltung her stehen Autoren wie Paul Celan, Ilse Aichinger, Ingeborg Bachmann zwischen den Engagements der Heimkehrer und dem neuen Engagement eines Enzensberger oder Grass. Celan las mit Aichinger zum erstenmal auf der berühmten Frühjahrstagung in Niendorf an der Ostsee (1952), Bachmann im Mai 1953 in Mainz. Auch sprachlich liegt ihr Ton bis heute zwischen der Heimkehrer- und der Enzensberger-Grass-Generation. Zur dritten und jüngsten Generation gehören Autoren wie Günter Herburger, Gisela Elsner, Peter Bichsel, Hubert Fichte, Peter Handke, Helga Novak. Auch der schon 1932 geborene Jürgen Becker, der 1967 in der Pulvermühle mit seinen Prosaarbeiten „Ränder“ den Preis der Gruppe erhielt, gehört dieser Generation zu. Der erst 1934 geborene Uwe Johnson steht ähnlich zwischen der zweiten und dritten Generation wie etwa Ingeborg Bachmann zwischen der ersten und zweiten. Er wurde im November 1960 zur (wohl ersten) Großtagung nach Aschaffenburg geladen; kam, las, wurde gelobt, erhielt den Preis nicht, ging – lebt seit einiger Zeit als stiller Arbeiter in den Vereinigten Staaten. So starke Begabungen wie die zweite Generation mit Grass, Walser, Enzensberger hat die dritte Generation bisher nicht hervorgebracht. Ob Bichsel, Fichte, Handke literarisch zu den Begabungen ersten Ranges zählen, ist im Augenblick noch nicht deutlich.

#### Princeton: Zäsur oder Abgesang?

Der Kreis der „Mitglieder“, der sich in den ersten vier, fünf Jahren beträchtlich erweitert hatte, begann bald zu fluktuieren. „Zur Halbzeit etwa zwischen Gründung

und Princeton, also 1956, waren schon von den Gründungsmitgliedern nur noch drei dabei, einer war Hans Werner Richter, und in Princeton waren von den 1956 Anwesenden fünf, einschließlich Hans Werner Richter, und von den Gründungsmitgliedern nur noch einer, Hans Werner Richter . . . Die Gruppe 47 also – das sind immer wieder andere“ (Hildesheimer, P 111).

Nach Princeton waren 140 Autoren, Kritiker, Publizisten und Verleger geladen. Etwa 120 kamen. Nicht kommen durften die sieben aus der DDR geladenen Autoren. Nicht kommen wollten oder konnten: Aichinger, Andersch, Augstein, Bachmann, Böll, Eich, Elsner, Fichte, Heißenbüttel, Hildesheimer, Walser, Otto F. Walter (H 241 und P 21). Nochmals vollständig vertreten war die Kritikergarde: Walter Höllerer, Walter Jens, Joachim Kaiser, Hans Mayer, Marcel Reich-Ranicki. In die Pulvermühle (Oberpfalz) 1967 kamen Jens und Mayer nicht mehr. Böll und Walser waren schon nach Princeton nicht mehr gekommen. Nun blieben auch Enzensberger, Johnson, Peter Weiß aus. Richter und Grass waren – sieht man von Eich ab, der offenbar seine neuen Prosastücke vorstellen wollte – mit den Jungen beinah allein. Der Glanz blieb aus.

Princeton war eine *Zäsur*. Vergleichbar, wie mir scheint, nur mit der Zäsur am Anfang, als sich die „Ruf“-Freunde zur literarischen Gruppe und Gesellschaft entschlossen. Princeton war der nochmalige und offenbar letzte Großaufmarsch der Gruppe mit den Stars aus der mittleren Generation. Die sozialistisch engagierten Schriftsteller durften auf 80 000 kapitalistische Dollar, vorab der Ford Foundation, nach New York reisen und im prestigeträchtigen Princeton mehr residieren als tagen. Sie durften die deutsche Literatur der Gegenwart repräsentieren. Wie sich die Zeiten der Gruppe veränderten. Die zu Anfang gegen die Repräsentanten der Gesellschaft antraten, repräsentieren selbst. Das schiere Gesetz einer inneren und äußeren Entwicklung? Die fällige Wohlstandigkeits- und Mächtigkeitserklärung? Der große Gesellschaftsanzug? Das schal gewordene Salz? Ich kenne die vorgebrachten Gründe der Rechtfertigung. Überzeugt hat mich keiner. Am Ende diskutierte man mit amerikanischen Kollegen über die „Rolle des Schriftstellers in der Wohlstandsgesellschaft“, immer unter der impliziten Voraussetzung, daß man sich ihr „gegenüber“ befinde und nicht selbst an den Aktien des Wohlstands teilhabe. Hier wäre ein neues Kapitel über „Schwierigkeiten heute die Wahrheit zu schreiben“ fällig.

Begonnen hatte Princeton wahrscheinlich in Saulgau (1963) und im schwedischen Sigtuna (1964). Im oberschwäbischen Saulgau waren erstmals die Fernsehkameras dabei. In Sigtuna wurde man ausgesprochen repräsentativ. Der Charakter der Tagungen hatte sich mehr und mehr verändert. Aus den Werkstätten der Enzensbergerschen „Clique“ wurden Repräsentanten, aus der tätigen „Versammlung freier Geister“ (A 25) zunehmend eine literarische Börse. Peter Härtling – er hat einst selbst vor der Gruppe gelesen – berichtete über die Sigtuna-Tagung: „Sie lesen sich zwar noch immer vor, sie kritisieren auch noch, nicht minder heftig als ehemals, aber was sie vor allem treiben, ist das, was man in der Industrie und in anderen ökonomischen Bereichen ‚repräsentieren‘ oder ‚Öffentlichkeitsarbeit‘ nennt. Sie sind ‚Repräsentanten‘ einer angesehenen

Firma, einer Holdinggesellschaft (Poesie und Kritik) ... Alles wird aufgeboten, Empfänge, Vorlesungen, berauschte Interpretation, Ausschließlichkeit – schon jetzt pflegen skandinavische Verleger zu fragen, wenn ihnen ein deutsches Buch zur Übersetzung angeboten wird: ‚Gehört der Mann zur Gruppe 47?‘ – ‚Nein.‘ – ‚Tut mir leid‘“ (H 204).

Was dem Uneingeweihten beim Durchblättern der Tagungsberichte auffällt, ist die frühe Anwesenheit der Verleger. Schon auf der Frühjahrstagung 1948 waren Verleger und Verlagsvertreter mit dabei, zunächst Desch und Rowohlt, im Herbst auch S. Fischer. Von Bad Dürkheim im Frühjahr 1951 wird berichtet – aus den anfänglichen 20 bis 30 Teilnehmern waren bereits 50 geworden –: „freilich waren das nicht alles Autoren im engeren Sinn. Auch eine ganze Reihe von Managern – Verlagslektoren, Rundfunkmännern, Publizisten – war zugegen, und ihre Anwesenheit gab der Veranstaltung fast so etwas wie eine literarische Börse. Es kam vor, daß eine gute Erzählung bereits wenige Stunden, nachdem sie gelesen worden war, an drei Sendestationen verkauft war“ (H 59). Von den Verlagen kamen im Lauf der Jahre vor allem Vertreter von Kiepenheuer & Witsch, Luchterhand, Suhrkamp, Herr Augstein vom „Spiegel“, Klaus Wagenbach dazu. Der mächtigste Gruppenverleger und der mächtigste Mann in der heutigen „Belletristik“ wurde Siegfried Unseld vom Suhrkamp-Verlag. Ein Mann, der um seine Macht weiß und sie nutzt. Wenn der geistige Mittelpunkt der Gruppenarbeit heute Berlin ist, so liegt der verlegerische bei Unseld-Suhrkamp. Die Gruppen um Wellershoff in Köln (beim Kiepenheuer-Verlag) und um Heißenbüttel in Stuttgart bleiben am Rand. Wieviel Verleger nehmen heute in eigener Person oder durch Vertreter an Tagungen teil? Bei der Herbsttagung in Berlin 1965 „forderte Hans Werner Richter anwesende Verleger auf, ihre Spenden zum Preis kundzutun; zwölf hoben die Hand, jede Hand zu DM 500,-“ (H 207). Mayer-Amery nach Princeton: „Jungen Schriftstellern heute erscheint die Gruppe deshalb als Handelsfirma oder als Gruppe von Peers, die ihr zukünftiges Geschick unter Kontrolle hat“ (P 63). Heinrich Böll 1965: „Was die Treffen einmal waren, eben ‚Werkstattgespräche‘, sind sie längst nicht mehr; und diese Veränderung ist nicht der sinkenden Qualität der Kritik zuzuschreiben, die immer schwankend war, sondern der Qualität der Veranstaltungen und ihrer Massen-Publicity ... Die Veränderung ist in dem Augenblick eingetreten, als sich die deutsche Öffentlichkeit für deutsche Nachkriegsliteratur zu interessieren begann. Von da an waren die Treffen der Gruppe endgültig zur *öffentlichen Institution* geworden“ (H 393 f.).

Daß es in einer grundsätzlich so locker geführten Gruppe starke zentrifugale Kräfte, sehr verschieden gelagerte Persönlichkeiten, viel Gehen und Kommen gibt (das Kommen der Jungen ist eine Lebensfrage), liegt auf der Hand. Eine sogenannte „Krise“, sagen die Berichterstatter und Kenner, sei schon seit den frühen fünfziger Jahren sozusagen permanent gewesen. Die „Krise“ war notwendig Folge der Vielfalt, des Kommens und Gehens, der verschiedenen Meinungen. Es war die „Krise“ des Lebendigen. Wahrscheinlich wäre die Tagung in der Pulvermühle 1967 nicht mehr zustande gekom-

men, wenn es nicht seit einigen Jahren den „*Berliner Kern*“ gäbe<sup>5</sup>. Ihn machen, nach Auskunft des Handbuchs, „Hans Werner Richter, Günter Grass, Walter Höllerer, Ernst Schnabel, Hans Magnus Enzensberger und Reinhard Lettau“ aus. „Um dieses Zentrum gruppiert sich ein größerer Kreis von Jungautoren, Kritikern und Publizisten. Schriftsteller wie Klaus Roehler und Günter Herburger zogen zu, Klaus Wagenbach begründete hier seinen Einmannverlag, Kritiker wie Roland H. Wiegenstein und Franz Schnauer siedelten sich in Berlin an. Das literarische Leben dieser Gruppe spielt sich, soweit es öffentlich ist, an drei Punkten ab: im ‚Literarischen Colloquium‘ am Wannsee (Chef ist hier Höllerer), im Haus am Hasensprung, wo Richter residiert, schließlich in der Akademie der Künste . . . Die Gruppenbildung (innerhalb der Gruppe) ist da, interne Herrschaftsformen gibt es, sie gehen, wenn ich es richtig sah, freilich nicht von Hans Werner Richter, dem eigentlichen Gruppenboß, aus, sondern eher von Günter Grass, der sich kraft seiner vitalen Persönlichkeit bestimmte jüngere Autoren gern subordiniert“ (Horst Krüger, Kritiker-Mitglied, H 443).

#### Gibt es ein Ärgernis der Gruppe 47?

Die Verdienste der Gruppe 47 sind heute jedem literarisch Interessierten bekannt, bewußt. Sie standen Jahr für Jahr in den Feuilletons der großen Zeitungen. Daß es eine neue deutsche Nachkriegsliteratur gab (was man etwa vom deutschen Film nicht in gleicher Weise sagen kann), daß es eine wirkräftige zeitgenössische Literatur gibt, verdankt die Öffentlichkeit weithin der Gruppe 47. Hier wurden Fassaden abgebrochen, einige museale Hallen nicht wieder errichtet, Gassen durch die Trümmer und später durch den Wohlstand gelegt. Hier wurden einige alte Geleise nicht mehr und mehrere neue Übergänge gebaut. Hier geschah der fällige Umbruch als Aufbruch. Stärker als je zuvor in der Geschichte der deutschen Literatur wurde das geschriebene Wort gesellschaftsbezogen, wurde die Gesellschaft hingewiesen auf das Phänomen der Literatur. Die gesellschaftskritische Funktion des Romans, des Verses, des Theaters trat hervor. Was Brecht begonnen hatte, der unfruchtbaren bürgerlichen und artistischen Literatur ihr gesellschaftliches Gegenüber und ihren gesellschaftlichen Gegenstand zurückzugewinnen, wurde hier in einer neuen Situation weitergeführt. Die Substanz der literarischen Produktion wurde verlegerisch und literarkritisch sichtbar gemacht. Gegenüber den komplizierten Schäden des Menschen und der Gesellschaft in dieser Zeit war freilich auch die Gruppe nur partiell wach.

Stilistisch bot die Gruppe einen großen Raum von Freiheit: Eich *und* Heißenbüttel, Celan *und* Enzensberger, Grass *und* Johnson, Walser *und* Becker, Bachmann *und* Wohmann, Rühmkorf *und* Bichsel. Nicht die gleiche Freiheit wurde der politischen Gesinnung zugestanden. Man mußte „links“ stehen, wollte man dabei sein, dabei bleiben.

<sup>5</sup> Die Herbsttagung 1968 sollte in der Tschechoslowakei stattfinden. Die politischen Veränderungen in Prag machten sie unmöglich. Zum erstenmal in ihrer Geschichte hatte die Gruppe keine Jahrestagung.

Linke Überzeugung und linker Opportunismus waren nicht mehr in jedem Fall zu unterscheiden. Man ließ den linken Nenner auch in die Beurteilung der literarischen Qualität mehr oder minder ausdrücklich einfließen. „Nicht literarische Inhalte und Formen, sondern politisch eingefärbte, übrigens ziemlich allgemeinplätzig nonkonformistische Arrangements machen das Establishment aus, das weithin bestimmt, was ‚literarisch‘ in Deutschland durchkommt. Es darf thematisch nicht gegen das politische Sentiment oder Ressentiment verstoßen – eine Bedingung, die auch dann erfüllt erscheint, wenn es solche Forderungen artistisch-esoterisch unter sich läßt“ (Schroers, H 382 f.).

Man begann hier und dort innerhalb der Gruppe Qualität und Gesinnung etwas durcheinanderzubringen. Man begann, mit dem vehementen Drang zur Darstellung des Zeitgenössischen, sprachliche Leistung und den dargestellten Gegenstand nicht recht zu unterscheiden. Ein Beispiel: Der junge Peter Handke schrieb nach der Princeton-Tagung: „Ich mußte hören, wie sehr das sogenannte gesellschaftliche Engagement des Schriftstellers von den Kritikern der Gruppe an den Objekten gemessen wurde, die er beschreibt, und nicht an der Sprache, mit der er diese Objekte beschreibt. Das ging sehr weit . . . Die sogenannte ‚Gegenwart‘ galt dann als behandelt, wenn zum Beispiel in einer Geschichte ein Computer beschrieben wurde, die sogenannte ‚Vergangenheit‘ war bewältigt, als ein Lichtbildervortrag beschrieben wurde, der von einer Reise nach Polen handelte, wobei man nur noch zu warten brauchte, an welcher Stelle jetzt, wenn auch noch so beiläufig der Ort A(uschwitz) zur Sprache kam. Und der Ort A kam zur Sprache . . . Wie viele Zuhörer werden nun erschrocken sein, in diesem scheinbar so harmlosen Reisebericht aus dem Hinterhalt das Pflicht-Wort zu hören! Diese Kunst des Unauffälligen! In der Tat, Günter Herburgers Prosa mit der beiläufigen Nennung des Ortes A wird gut aufgenommen, aber nicht weil der Ort A besonders gut zur Sprache gekommen ist, sondern weil ‚endlich einmal in der Sprache einer Generation unsere deutsche Gegenwart behandelt wird‘. Man bewundert auch, wie beiläufig, ja nur in einem Nebensatz, von der Vergangenheit die Rede ist. Diese Prosa gilt nicht etwa deswegen als zeitgemäß, weil sie von irgendwelchem sprachlichen Interesse wäre, sondern weil ‚deutsche Gegenwart‘ unbekümmert durch die Sprache hindurch, wenn auch in naiver Sprachauffassung frank und frei beschrieben wird“ (P 52 f.)<sup>6</sup>.

Das größere Ärgernis ist aber wahrscheinlich der ungewöhnliche Machtzuwachs der Gruppe. „Diese Macht ist immens“, schrieben selbst die „Lettres Nouvelles“ in Paris nach der Princeton-Tagung. „Wie sie manchmal die Entfaltung eines schon etwas bestä-

<sup>6</sup> Handke wurde nach seinem Verriß der Prosa Herburgers und Höllersers deswegen zur nächsten Tagung nicht eingeladen, was Freiheit und Toleranz bezeugt. Der Modus der privaten Einladung durch Hans Werner Richter ist, wie man weiß, problematisch. Sympathien, Antipathien, Laune, Zufall, sogar Willkür, meint Heinrich Böll, seien nicht auszuschließen. „Das Ausladen hängt nie allein von der literarischen Qualität ab . . . Es gibt Autoren, an denen nie ein gutes literarisches Härchen gefunden wurde, die aber immer wieder eingeladen werden und immer wieder kommen. Andere nahmen Kritik – was ihr gutes Recht war – persönlich, blieben weg, die Nachwirkungen solcher Gekränktheiten sind bis in die gegenwärtige Journalistik und Publizistik hinein abzulesen“ (Böll, H 392).

tigten Talents hindert, so ermöglicht sie ebenso, den Unbekannten zu fördern“ (P 67). Daß bei der Hinderung und Förderung auch einige der fragwürdigen Kriterien einfließen, liegt in der Natur der Sache. Kaum geringer als die Macht, den literarischen Markt zu bestimmen (und wie gegen die Wohlstandsgesellschaft der anderen so auch gegen den „Markt“ der anderen zu schreiben), ist die publizistisch-politische Macht. Er liegt in der Größenordnung und schriftstellerischen Potenz der Gruppe, deren Arm fast unmittelbar in befreundete Verlage, Funk und Feuilletons hineinreicht. Die einmal als Außenseiter antraten, haben ein Establishment großen Formats aufgebaut, ein, nicht ohne Selbstgenügsamkeit und Ressentiment, nonkonformistisches, ein Anti-Establishment, aber dennoch Establishment. Man mag nicht mehr glauben, daß sie auf seiten der Armen, des freien Geistes, des unterdrückten Menschen stehen. Sie sitzen auf der Seite der Bosse, in der Publicity, unter den Prominenten, bei den Mächtigen.

Die Gruppe 47 ist mächtig, literarisch-publizistisch mächtiger als alle ihre Gegner, schon rein zahlenmäßig in der Überzahl. Da schrieben Robert Neumann und Hans Erich Nossack 1966 in der Hamburger Monatsschrift „konkret“ gegen die Gruppe. Schon setzte Höllerer eine ganze Nummer seiner „Sprache im technischen Zeitalter“ (nr 20, 1966) gegen die Genannten an, fünfzehn Autoren gegen zwei. Eine konzentrierte Polemik schoß auf Neumann und Nossack unter der Überschrift „Kunst und Elend der Schmähere“. Kunst bei Höllerers Autoren, Elend bei Höllerers Gegnern. Wie einfach die Nenner geworden sind. Neumann und Nossack schrieben sehr polemisch. Aber fünfzehn gegen zwei, das ist wenig fair. Eine ganze Zeitschriftennummer angesetzt gegen drei Aufsätze, die bereits ihre Antwort hatten: das zeigt die Verhältnisse bestehender literarischer Macht. Aber man fährt fort, gegen die Macht der anderen zu protestieren. Eine gewisse Herrschaft über die Publikations- und Kommunikationsmittel als Arbeitsmedien ist allerdings ein Problem in der heutigen Gesellschaft. Und jede Herrschaft ist auf mehr als einem Auge blind gegenüber ihrer eigenen Macht.

Nicht nur die übliche „Betriebsblindheit“, den Vorwurf „intellektueller Unredlichkeit“ muß sich die Gruppe seit Princeton gefallen lassen (Schwab-Felisch, H 407). Die Absprache vor dem Amerikabesuch, daß man drüben, in der Höhle des Löwen, nicht gegen Vietnam protestiere, gehört dazu. Richter, Höllerer, Grass, die Häupter der Gruppe, haben den Hamburger Vietnam-Protest vom Dezember 1965 nicht unterschrieben. Die Frühjahrstagung in Princeton war schon geplant. Nicht-Protest als opportunistische Vorleistung für eine freundliche Aufnahme in den USA?

Es wäre interessant, die Veränderung der Einstellung einzelner prominenter Mitglieder zur Gruppe im Lauf der Jahre zu verfolgen, nicht so sehr ihre persönlichen als die sachlichen Gründe zu erwägen. Martin Walser hat 1952, als er selber zur Gruppe stieß und um die Gunst der Gruppe warb, Richter und seine Mannen enthusiastisch gelobt (H 278 ff.). Zehn Jahre später, als er schon nicht mehr mochte – und nicht mehr zu mögen brauchte, weil er arriviert war – schrieb er einen sehr ironischen „Brief an einen ganz jungen Autor“, in dem er dem jungen literarisch Unbekannten „die Früh-

jahrs- und Herbsttagungen“ der Gruppe und ihrer Kritiker als „einschlägigen Jahrmarkt“ glossiert. Nochmals zwei Jahre später, 1964, schreibt Walsler, die Gruppe – Enzensbergers geliebte und gepriesene „Clique“! – habe „kartellhafte Züge angenommen“. Ein „demokratischer Luftzug“ täte ihr, der Vertreterin des exemplarisch Demokratischen, not. „Es hat sich zwar alles mehr oder weniger von selber ergeben, kein ehrgeiziger Planer hat gearbeitet, die Gruppe 47 zu dem zu machen, was sie jetzt für ernst zu nehmende Beobachter geworden ist: eine literarische Monopolgesellschaft, etwas Herrschsüchtiges, eine Dauerverschwörung, ein Markenartikel mit Preisbindung bis in die letzte Hand“ (H 368 ff.). Mag sein, daß niemand „ehrgeizig geplant“ hat. Aber es gibt ja auch so etwas wie einen allgemeinen Trend, einen aus der Sache sich ergebenden Sog. Warum erkannten die gegenüber den Trends und dem Sog ihrer Gegner so Hellsichtigen den eigenen Sog so wenig?

Man ist in der Gruppe zur Einrichtung, zur Repräsentation, zum gesellschaftlichen Anspruch übergegangen, zur „wohlgepflegten Suggestion, daß das literarisch Bedeutende nur bei der Gruppe 47 geschieht“. Es begann im Lauf der späten fünfziger Jahre „die Fixierung des öffentlichen Bewußtseins“ durch die Gruppe (Schroers, H 383). Es entwickelte sich ein ungutes Verhältnis von Gespräch und Show, von Arbeit und Publizität, von Realität und Image, von Existenz und Pose, von Erleiden und Anspruch.

Geht es mit der Gruppe zu Ende? Nach Princeton meinte Richter in einem Interview mit der Münchener „Abendzeitung“ (29. 5. 1966): „Die Gruppe 47 ist aus der Zeit geboren und wird mit der Zeit sterben. Ich hoffe, daß ich merke, wenn sich die Methode überholt.“ Vier Wochen zuvor, am 30. 4. 1966, hatte Joachim Kaiser in der „Süddeutschen Zeitung“ geschrieben: „Weil die Gruppe in Untergruppen auseinanderzufallen beginnt, weil die Arrivierten sich nicht mehr aussetzen, weil die Trennung zwischen Kommerzialität und Arbeitstagung nicht mehr gegeben scheint, darum gehört die Gruppe 47 zu den Institutionen, auf deren Ende man sich vorbereiten soll.“ Auch aus den oben genannten Gründen. Die Macht der Gruppe, ihr Establishment ist zu groß geworden. Sie ähnelt seit Jahren mehr einem Interessenverband als einer Vereinigung des freien schriftstellerischen Geistes. Es wäre eine unerhörte Tat, wenn die Autoren und Verleger, die gegen Springer protestierten und selbstbewußt undemokratische Tendenzen anzeigen, auch ihre eigene Gruppe samt den dazugehörigen Verteilerstationen redemokratisieren würden. Demokratisierung wäre die Möglichkeit des freien Geistes, Absterben ein nur naturales Ereignis. Gibt es ein Drittes?

Walter Brandmüller

## Der Fall Galilei — ein Konflikt Naturwissenschaft und Kirche?

### I.

#### *Der Ablauf der Ereignisse*

Die Vorliebe der bedeutendsten Dramatiker für die literarische Gestaltung historischer Stoffe hat zur Folge, daß Persönlichkeiten und Ereignisse häufig in der Gestalt in das Geschichtsbild weiter Kreise eingehen, in der sie der Dichter auf die Bühne gestellt hat. Bei allem Wissen um das literarische Problem, das sich aus der Spannung zwischen geschichtlicher Wahrheit und dichterischem Gestaltungswillen ergibt, wird der Historiker im Namen der Geschichte gerade dann nicht in den Theaterapplaus einstimmen können, wenn die „Szene zum Tribunal“ gemacht wurde, vor dem irgendwer oder irgendwas abgeurteilt werden sollte. Auf diese Weise wird nämlich die Autorität des historischen Exempels zum Beweis einer aktuellen These mißbraucht. Gerade aber dies geschieht augenfällig in Bert Brechts berühmtem „Leben des Galilei“.

Daß dies im Fall Galileis nicht erst durch den Dichter, sondern vor ihm schon durch Wissenschaftler und Publizisten geschehen ist, um aus ihm den Beweis für den grundsätzlichen und notwendigen Widerstreit zwischen Wissenschaft und katholischem Glauben zu konstruieren, ist bekannt. Noch in jüngster Zeit konnte dies – unter anderem – durch ein Werk geschehen, das den Einfluß der Dichtung sogar auf den Wissenschaftler demonstriert, wenn sein Autor die Spanische Inquisition „von Schiller meisterhaft im Don Carlos gezeichnet“ findet, und den Roman „Rom“ des jungen Zola bemüht, um zu zeigen: „Sie haben praktisch in Rom alle weichgekiegelt; im zweiten Rom (Byzanz) haben wir solche Fälle selten, im dritten Rom (Moskau) erleben wir sie ständig.“<sup>1</sup> Solche Sätze, die in diesem Buch nicht allein stehen, erschweren allerdings das sachliche Gespräch mit seinem Autor, wenn sie es nicht überhaupt unmöglich machen. Auf Ausführungen dieser Art<sup>2</sup>, die ja um die Jahrhundertwende noch viel heftiger und zahlreicher waren, haben seinerzeit Angehörige des in der Hauptsache angegriffenen Jesuitenordens<sup>3</sup> in aufgebrachtem und gereiztem Ton – wenn auch mit gründlichen historischen Ausführungen – geantwortet. Von ihnen beeindruckt heute noch am meisten Hartmann Grisar mit seinen in ihrer Akribie kaum übertroffenen Galileistudien<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> J. O. Fleckenstein, *Naturwissenschaft und Politik von Galilei bis Einstein* (München 1965) 51.

<sup>2</sup> Als repräsentativ für diese Art Galilei-Literatur seien die Arbeiten von E. Wohlwill genannt, die er in seinem Werk „Galilei und sein Kampf für die copernicanische Lehre“ zusammenfaßte, dessen 1. Band 1909 zu Leipzig und dessen 2. Band posthum ebenda 1926 erschienen ist.

<sup>3</sup> Vor allem ist hier A. Müller, *Der Galilei-Prozeß nach Ursprung, Verlauf und Folgen* (Freiburg 1909) sowie ders., *Galileo Galilei und das kopernikanische Weltssystem* (Freiburg 1909) zu nennen.

<sup>4</sup> H. Grisar, *Galileistudien. Historisch-theologische Untersuchungen über die Urteile der Römischen Congregationen im Galileiprozeß* (Regensburg 1882).

War es bislang die Tendenz der katholischen Autoren gewesen, die kirchliche Verurteilung Galileis zwar nicht zu verteidigen, doch aber zu entschuldigen, so ging Gustav Schnürer in seinen Vorwürfen gegen die damaligen kirchlichen Instanzen und in seiner Beurteilung des Galilei-Prozesses als einer wissenschaftlichen Katastrophe entschieden über die historischen Tatsachen hinaus<sup>5</sup>. Hierin folgt ihm, übertrifft ihn noch, Friedrich Dessauer, dessen Büchlein sehr weite Verbreitung gefunden hat<sup>6</sup>.

Was aber bei der Behandlung dieses und aller historischen Probleme not tut, ist weder ressentimentgeladener Angriff noch gereizte Verteidigung um jeden Preis noch larmoyante Selbstbezeichnung, sondern leidenschaftsloses, geduldiges Bemühen um die Feststellung dessen, wie es eigentlich gewesen ist, um auf der Grundlage gesicherter historischer Tatbestände ein Urteil zu versuchen<sup>7</sup>.

Historisches Urteilen aber hat nicht nur die exakte Kenntnis der Fakten zur Voraussetzung. Hinzu tritt die Notwendigkeit, die Einzeltatsachen in das geistige, religiöse, kulturelle und auch politische Panorama ihrer Zeit einzuordnen und den einzelnen Vorgang nicht isoliert, sondern in seinem Verwobensein in die historische Gesamtsituation zu betrachten. Das heißt, daß wir uns bemühen müssen, Galilei und seine Richter nicht von unserem Standpunkt aus, sondern mit den Augen eines Zeitgenossen zu sehen, der, selber noch mitten im Fluß der Ereignisse stehend, all das noch gar nicht wissen kann, was uns Heutigen als selbstverständlich erscheint. Erst damit ist die Voraussetzung historischen Verstehens geschaffen, die uns vor anachronistischen Fehlurteilen bewahrt.

Nach diesen zur Vorsicht mahnenden methodischen Vorbemerkungen sei zunächst ein gedrängter Überblick über den tatsächlichen Ablauf der Ereignisse um Galilei und seinen Konflikt mit der Inquisition geboten. Dabei seien die naturwissenschaftlichen Daten nur soweit einbezogen, als sie zum Verständnis des Geschehens notwendig sind, da eine Würdigung Galileis als Physiker und Astronom nicht Sache eines Kirchenhistorikers sein kann.

### Die Entdeckung der Jupitermonde

Galileo Galilei war am 15. Februar 1564 zu Pisa geboren, ein knappes Vierteljahr, nachdem das Konzil von Trient zu Ende gegangen war, das eine neue Epoche nicht nur in der Geschichte der katholischen Kirche, sondern auch in der Entwicklung der abend-

<sup>5</sup> G. Schnürer, *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit* (Paderborn 1937).

<sup>6</sup> F. Dessauer, *Der Fall Galilei und wir. Abendländische Tragödie* (Frankfurt 1957).

<sup>7</sup> Die neueste und zuverlässigste Gesamtdarstellung bietet die von P. E. Lamalle ergänzte und posthum herausgegebene Galileibiographie von P. Paschini, *Vita e Opere di Galileo Galilei* (= *Miscellanea Galileiana* Bd. 1 und 2, Città del Vaticano 1964). Die 3 Bände umfassenden *Miscellanea Galileiana* wurden zum 400. Geburtstag Galileis von der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften herausgegeben. Ihr 3. Band enthält die Beiträge von V. Ronchi, *Storia del Cannocchiale*, und F. Soccorsi, *Il processo del Galileo*. – In dem Werk von Paschini findet der Leser alle wünschenswerten Nachweise, so daß hier ein für allemal darauf verwiesen sei.

ländischen Kultur eingeleitet hat. Mit 25 Jahren wurde Galilei Lektor an der Universität seiner Heimatstadt, die damals zum Großherzogtum Toscana gehörte, drei Jahre später übersiedelte er in die im Gebiet der Republik Venedig gelegene Stadt Padua, wohin er auf einen Lehrstuhl für Mathematik berufen worden war. Hier in Padua erlebte Galilei seine große Stunde, als ihm 1609 mit Hilfe des eben erfundenen und von ihm verbesserten Fernrohrs epochemachende astronomische Entdeckungen glückten. Vor allem war es die Beobachtung der Jupitermonde und die teilweise zutreffende Beobachtung und Deutung des Saturnrings, die er in der 1610 erschienenen, 48 Folioseiten umfassenden Schrift „Sidereus nuntius“ einer staunenden Öffentlichkeit vorlegte: Galileis erste wissenschaftliche Publikation. In einer Anmerkung enthielt sie den Hinweis, daß die Existenz der Jupitermonde die kopernikanische Ansicht vom Umlauf des Mondes um die Erde nicht mehr als unmöglich erscheinen lasse. Mehr noch enthielt die Widmung des Werkes an Herzog Cosimo II., wo Galilei von der Bewegung des Jupiter samt seinen Monden um die Sonne als Zentrum des Weltalls sprach. Die Wirkung dieser Schrift war ungeheuer. Weder Kopernikus noch Kepler riefen mit ihren Werken einen solchen „Ausbruch der Gefühle“<sup>8</sup> hervor, wie dies Galileis Sternensbote vermocht hatte.

Daß selbst Fachleute wie Christoph Clavius zunächst nicht imstande waren, die Entdeckung der Jupitermonde nachzuvollziehen und nachzuprüfen, obwohl auch sie das Fernrohr benützten, wird uns nicht wundern, wenn wir die technischen Mängel des Galileischen Instruments berücksichtigen. Die Vermutung, es handle sich bei den verschwommenen Lichtpünktchen, die dem angestrengt an die Linse gepreßten Auge sichtbar wurden, um optische Täuschung, war fürs erste nicht eine Äußerung von Borniertheit, sondern eher von methodischer Skepsis.

Eine Folge des beinahe jähen Ruhmes war es, daß Galilei als Erster Mathematiker und Philosoph an den mediceischen Hof nach Florenz berufen wurde. In dieser neuen Eigenschaft reiste er im Frühjahr 1611 nach Rom. Der Aufenthalt in der Stadt der Päpste gestaltete sich für ihn zu einem einzigen Triumph. Kardinal del Monte äußerte sich darüber in einem Brief: „... lebten wir noch in der römischen Republik der Antike, ich glaube wahrhaftig, es wäre zu seiner Ehre eine Säule auf dem Kapitol errichtet worden!“<sup>9</sup> Die aus ganz wenigen gelehrten Freunden des gleichfalls hochgelehrten Fürsten Federigo Cesi bestehende naturforschende „Accademia dei Lincei“ nahm ihn als Mitglied auf, der Papst selbst – es war Paul V. Borghese – empfing ihn mit allen Ehren, und das Collegium Romanum, die Universität der Jesuiten, veranstaltete für den Florentiner Gelehrten eine Festakademie und andere Feierlichkeiten, die sich über einen ganzen Tag hinzogen.

<sup>8</sup> A. Koestler, *Die Nachtwandler. Das Bild des Universums im Wandel der Zeit* (Bern-Stuttgart-Wien 1959) 373.

<sup>9</sup> Kardinal del Monte an den Großherzog von Florenz, Rom 31. Mai 1611 (A. Favaro, *Le Opere di Galileo Galilei*, Firenze 1890–1909, XI 119).

Vor allem aber ist die wissenschaftliche Anerkennung hervorzuheben, die Christoph Clavius, der Schöpfer des Gregorianischen Kalenders, und seine Astronomen-Kollegen Grienberger, van Maelcote und Lembo – sämtliche Jesuiten – Galilei entgegenbrachten, nachdem sie inzwischen seine Beobachtungen nachgeprüft und in einigen Punkten an Genauigkeit sogar übertroffen hatten. Gerade aber die Entdeckung der Venusphasen, die die führenden Astronomen der Jesuiten bestätigten, war ein unbestreitbarer Beweis dafür, daß wenigstens *ein* Planet sich um die Sonne drehte, daß also das ptolemäische System nicht mehr zu halten war.

Die Folgerung, die die Jesuitenastronomen daraus zogen, bestand darin, daß sie einstweilen das System Tycho Brahes als Übergangsstufe zu dem des Kopernikus vertraten. Der in der Wissenschaft der Zeit führende und in der Kirche sehr einflußreiche Orden befand sich also in vollem Rückzug von den alten ptolemäischen und aristotelischen Positionen und nahm hinsichtlich des kopernikanischen Systems eine vermittelnde Stellung ein. Sie waren es denn auch, die Galilei feierten und auch Kepler gegen die Anfeindungen seiner evangelischen Glaubensgenossen lebenslang in Schutz nahmen.

Zu einer Abkühlung des Verhältnisses zwischen Galilei und seinen Kollegen aus dem Jesuitenorden – ohne daß die Jesuiten jemals Galileis Feinde wurden – kam es erst 1613, als Galilei, ohne Beweise dafür vorzulegen, behauptete, die Macchie del Sole, die Sonnenflecken, als erster entdeckt zu haben, während Christoph Scheiner aus Ingolstadt seine Beobachtung der Sonnenflecken vor Galilei bekannt gemacht hatte. Scheiner, Fabricius in Wittenberg und Harriot in Oxford, die etwa zu gleicher Zeit die gleichen Entdeckungen gemacht hatten, hatten ihrerseits keinerlei Ansprüche auf die Priorität der Entdeckungen erhoben. Galilei war es vorbehalten – und das illustriert seinen Charakter – zu behaupten, ihm allein sei es vergönnt gewesen, alle neuen Phänomene am Himmel zu entdecken, und keinem anderen sonst.

Wichtiger ist jedoch, daß Galileis Schrift, mit der er auf die Mitteilung von Scheiners Entdeckungen antwortete, seine erste gedruckte Stellungnahme für das kopernikanische System enthielt.

Das Echo, das Galileis Veröffentlichung folgte, war ungeteilter Beifall. Von seiten der Kirche wurde kein Wort des Widerspruchs laut, die Kardinäle Bellarmino und Barberini – der spätere Urban VIII. –, die beide astronomisch gebildet waren, äußerten ihre Bewunderung für Galilei. Man fragt sich, wie es möglich war, daß innerhalb von drei Jahren auf einmal die Wachsamkeit der Inquisition erregt wurde.

#### Die Ausweitung der Auseinandersetzung auf das Gebiet der Theologie

Derjenige, der die Auseinandersetzung vom naturwissenschaftlichen auf das theologische Gebiet verlagert oder diese Verlagerung eingeleitet hat, ist wohl der Florentiner Gelehrte Ludovico delle Colombe gewesen. Man glaubt, in ihm den führenden Kopf

der philosophischen Gegner Galileis sehen zu dürfen<sup>10</sup>, jener Aristoteliker oder Peripatetiker also, die, weit entfernt von der Anwendung experimenteller Methoden, auch ihr naturwissenschaftliches Weltbild auf die mehr oder minder unreflektierte Autorität des Aristoteles sowie auf daraus abgeleitete syllogistische Deduktionen gründeten. Delle Colombe übersandte nun Galilei eine in der Ausgabe von Favaro 40 Seiten umfassende Abhandlung mit dem Titel „Contro il moto della Terra“<sup>11</sup>. Auf den letzten Seiten eben dieser Abhandlung zitierte er auch die Bibel und wies auf den Widerspruch hin, der zwischen einigen ihrer Formulierungen und der kopernikanischen Theorie von der Bewegung der Erde bestehe; sagt doch etwa die Bibel im Buch Ekklesiastes 1, 4–6: „Es geht die Sonne auf und sie geht unter und kehrt wieder zur früheren Stelle zurück; indem sie abermals aufgeht, durchkreist sie die Mittagslinie und neigt sich gen Westen.“ Und schließlich die klassische Stelle in Josue 10, 12 f., wo Josue ausrief: „Sonne, in Gibeon halte ein, und Mond im Tale Ajjalon“, und wo es weiter heißt: „da hielt die Sonne ein und der Mond stand still, bis Josue Rache genommen hatte am Volk seiner Feinde“.

Indessen wies Kardinal Conti den Weg auf, auf dem delle Colombes Argumenten begegnet werden konnte, wenn er schreibt, es könnten diese Sätze der Bibel der gewöhnlichen Redeweise der Alltagssprache zugeschrieben werden. Allein, man dürfe ohne zwingenden Grund nicht zu einer solchen Erklärung greifen<sup>12</sup>.

Damit war jedenfalls der unheilvolle Schritt vom Terrain der Naturwissenschaft auf das verfängliche Gebiet der Theologie getan, und Galilei tat nichts, um sich wieder auf die Astronomie zurückzuziehen.

Im Gegenteil! Er nutzte die Gelegenheit, als sein Schüler, der Benediktiner Benedetto Castelli, zu Pisa ein Tischgespräch mit der Großherzogin-Mutter über den scheinbaren Widerspruch zwischen Kopernikus und der Bibel geführt hatte, um sich nun mehr mit Problemen der Schriftauslegung zu befassen. Er tat das am 21. Dezember 1613 in einem langen Brief an Castelli, der eher einer Abhandlung glich, und auch rasche und weite Verbreitung fand<sup>13</sup>.

Hier genüge es, darauf hinzuweisen, daß jene Kompetenzüberschreitung des theologisierenden Naturwissenschaftlers genügen mußte, um Widerstand und Wachsamkeit der zünftigen Theologen zu wecken. Dennoch dauerte es beinahe ein ganzes Jahr, bis diese den Fehdehandschuh Galileis aufgriffen. Der es tat, der florentinische Dominikaner Tommaso Caccini, hat dafür freilich keine Lorbeeren geerntet. Das Echo, das er auf seine Predigt über Josue 10, 12 vom 4. Adventssonntag 1614 hören mußte, war niederschmetternd. Luigi Maraffi, ein an maßgeblicher Stelle im Orden stehender Dominikaner, bezeichnete die Florentiner Kanzelattacke als „bestialità“ und schrieb entschuldigend an Galilei, er beklage es, für die Dummheiten geradestehen zu müssen, die

<sup>10</sup> Koestler 434 f.

<sup>11</sup> Favaro III 251–291.

<sup>12</sup> Kardinal Conti an Galilei, Rom, 7. Juli 1612 (Favaro XI 354).

<sup>13</sup> Favaro V 279–288.

30–40 000 Mönche begehen könnten<sup>14</sup>. Diese Reaktion – andere gesellten sich dazu – zeigt, wie souverän man in Rom der Angelegenheit vorerst noch gegenüberstand.

Als aber der Brief Galileis an Castelli der Inquisition offiziell unterbreitet wurde, war eine Stellungnahme nicht mehr zu umgehen. Indessen ergab die Prüfung des Schriftstücks, von dem man sich zunächst eine authentische Abschrift besorgt hatte, daß nur wenige mißverständliche Formulierungen beanstandet wurden. Im ganzen hatte der theologische Gutachter nichts an Galileis Ausführungen auszusetzen. Im übrigen sei festgestellt, daß es in diesem Stadium noch keineswegs um Kopernikus und seine Lehre ging, sondern um die Ansichten Galileis über die Interpretation der Bibel. Doch das änderte sich bald, als P. Caccini persönlich in Rom erschien und seine Anklagen gegen Galilei vorbrachte.

In dieser Phase der Entwicklung spielten sich nun verschiedene Briefwechsel ab, die erwünschte Einblicke in die Hintergründe des Geschehens gestatten. Hauptperson war der später heiliggesprochene Kardinal Roberto Bellarmino aus dem Jesuitenorden, wohl der bedeutendste Theologe seiner Zeit. Ihm gebrach es zudem weder an Unabhängigkeit des Denkens noch an Weite des Geistes, noch mangelte ihm die Einsicht in die persönliche Situation Galileis, war er doch selbst schon mit der Inquisition in Konflikt geraten. Die anderen beiden Korrespondenten waren die Monsignori Dini und Ciampoli, beide Freunde Galileis. Von ihnen allen wurde Galilei versichert, er brauche nichts zu fürchten, solange er sich im Rahmen der Physik und Astronomie, „fuori della sagrestia“ bewege und das kopernikanische System als mathematisch-astronomische Arbeitshypothese vertrete.

Die nächste Stellungnahme Bellarminos wurde schon deutlicher: Solange kein wirklicher Beweis für die absolute Geltung des kopernikanischen Systems gebracht werde, werde es freilich nicht möglich sein, die traditionelle Erklärung der Bibel um bloßer Hypothesen willen aufzugeben. Ein solcher Beweis stehe aber noch immer aus. Damit hatte Bellarmino die Beweislast denen zugeschoben, denen sie zukam: den Propagandisten des Kopernikus. Doch war der Brief des Kardinals so gehalten, daß er Galilei alle Türen offen ließ. Aber Galilei betrachtete das heliozentrische Weltsystem wohl längst als eine Frage seines persönlichen Prestiges, und da er keinen Beweis dafür besaß, daß dieses der kosmischen Wirklichkeit entsprach, nahm er seine Zuflucht zu folgenden Sätzen an Monsignore Dini: „Der sicherste und rascheste Weg zu beweisen, daß der Standpunkt des Kopernikus nicht im Gegensatz zur Schrift steht, wäre für mich, eine Menge von Beweisen zu erbringen, daß er wahr ist . . .; da keine Wahrheit einer anderen widersprechen kann, müssen diese und die Bibel übereinstimmen. Doch wie soll ich das anfangen, ohne damit bloß meine Zeit zu vergeuden, wenn jene Peripatetiker (gemeint ist aber in Wahrheit Bellarmin!), die überzeugt werden müßten, sich als unfähig erweisen, selbst der einfachsten und leichtesten Beweisführung zu folgen?“<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Luigi Maraffi OP an Galilei, Rom, 10. Januar 1615 (Favaro XII 127).

<sup>15</sup> Galilei an Dini, Florenz ca. 12. Mai 16 . . (Favaro XII 183).

Indessen blieben Galileis Gegner – besonders Caccini – nicht untätig; sie arbeiteten auf eine kirchliche Verurteilung Galileis hin. Der Erfolg blieb ihnen nicht versagt, zumal Galilei selbst alles tat, um zu provozieren.

### Das Eingreifen des Heiligen Offiziums

Anstatt nun den Bemühungen seiner Freunde, ihn vor einem Inquisitionsverfahren zu bewahren, entgegenzukommen, indem er sich still hielt, beging Galilei die Torheit, durch den jungen Kardinal Orsini dem Papst vor versammeltem Kardinalskollegium die Gezeitentheorie als entscheidenden Beweis für das kopernikanische System vorzutragen zu lassen. Die Reaktion Pauls V. bestand darin, daß er die Angelegenheit dem Hl. Offizium übergab. Dort hatte inzwischen auch P. Caccini das Seinige getan – so kam es zu dem bekannten Gutachten der Konsultoren des Hl. Offiziums vom 24. Februar 1616, das die Lehre von der Unbeweglichkeit der Sonne und ihrer Stellung im Mittelpunkt des Universums als philosophisch falsch und absurd und als formell häretisch, weil in ausdrücklichem Gegensatz zur Hl. Schrift stehend, bezeichnete.

Weniger scharf ging man mit der Lehre von der Mobilität der Erde ins Gericht. Obwohl in der darauffolgenden Sitzung der Kongregation im Beisein des Papstes dieses Urteil gebilligt wurde, zog man dennoch daraus nicht die eigentlichen Konsequenzen.

Was geschah, war nämlich nicht die Einleitung eines Häresieprozesses gegen Galilei, vielmehr beauftragte man Bellarmin, Galilei zur Aufgabe seiner Meinung zu bewegen. Der bei der Unterredung anwesende Kommissar des Hl. Offiziums, P. Seghizzi, erteilte ihm dann den Befehl, künftighin seine bisherige Auffassung weder in Wort noch in Schrift zu lehren oder zu verteidigen, widrigenfalls die Inquisition gegen ihn vorgehen werde. Dem entsprach Galilei, dessen Loyalitätserklärung Bellarmin dem Hl. Offizium in seiner Sitzung vom 3. März 1616 übermittelte.

Während aber die Gutachter des Hl. Offiziums von „Häresie“ gesprochen hatten, war davon in dem Dekret der Indexkongregation – dem einzigen offiziellen Dokument aus dieser Phase des Prozesses – nicht die Rede. Hier begnügte man sich mit der Feststellung der Schriftwidrigkeit des kopernikanischen Systems<sup>16</sup>. Wir gehen kaum fehl, wenn wir diese offensichtliche Diskrepanz zwischen dem Gutachten der Konsultoren und dem Wortlaut des Indexdekrets auf Gegensätze innerhalb der kurialen Behörden zwischen den Anhängern eines intransigenten Aristotelismus und jenen zurückführen, die bereit waren, neuen Erkenntnissen Raum zu gewähren.

Das erwähnte Indexdekret verbot also alle Bücher, die das kopernikanische System als sicher übereinstimmend mit der kosmischen Wirklichkeit, also nicht nur als mathematisch-astronomische Arbeitshypothese, darstellten, „donec corrigantur“, d. h. so-

<sup>16</sup> Eine in der Praxis der Inquisition bzw. der Indexkongregation bis dahin niemals gebrauchte Qualifikation (Grisar 224)!

lange sie nicht mit Einschränkungen in dieser Hinsicht versehen würden<sup>17</sup>. Von Galilei selbst kam kein einziges Werk auf den Index, da keine seiner Schriften über die hypothetische Behauptung des kopernikanischen Systems hinausging. Galilei selbst wurde am 11. März 1616 von Paul V. in Privataudienz empfangen, und er selbst berichtet, der Papst habe ihn seines ungeschmälerten Wohlwollens und seines Schutzes versichert. Zusätzlich bestätigte Kardinal Bellarmin dem Florentiner schriftlich, daß er weder Urteil noch Strafe noch Abschwörung habe auf sich nehmen müssen. So war alles geschehen, um Galilei eine öffentliche Demütigung zu ersparen. Damit schließt der erste Akt des Dramas. Der florentinische Gesandte Guicciardini, der Gastgeber Galileis, war es, der dafür sorgte, daß das enfant terrible Galilei, von dessen „tollem Leben“ und hohen Ausgaben er genug hatte, nun rasch nach Florenz beordert wurde.

### Der Prozeß vor der Inquisition

Der zweite Akt begann mit einem großen persönlichen Erfolg Galileis: Sein Freund und Gönner Maffeo Barberini bestieg am 5. August 1623 als Urban VIII. den päpstlichen Stuhl. Nun war Barberini zwar ein enthusiastischer Bewunderer Galileis und hatte ihn sogar durch ein Gedicht verherrlicht. Vom hypothetischen Charakter des kopernikanischen Systems aber hatte ihn Galilei niemals abbringen können. Dies letztere scheint Galilei vergessen zu haben, während er sich im Glanz des päpstlichen Wohlwollens sonnte.

Er glaubte nun den Augenblick gekommen, mit einer großen Apologie des kopernikanischen Systems an die Öffentlichkeit zu treten. Vier Jahre brauchte er indes, sie zu schreiben, und Koestler äußert die Vermutung, es sei ein immer wiederkehrender Zweifel an der Schlüssigkeit seiner Argumente gewesen, der ihn beim Schreiben gehemmt habe. Die Freunde und Bewunderer jedoch drängten, und Galilei konnte kaum mehr zurück<sup>18</sup>. 1630 wurde also der „Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo“ fertiggestellt. Als Druckort wurde Rom bestimmt, da sowohl Castelli als auch Mons. Ciampoli von der Erteilung der kirchlichen Druckerlaubnis überzeugt waren, wenn sie auch noch nicht alle Schwierigkeiten beseitigt sahen.

Aufs neue reiste Galilei nach Rom. Nach einer längeren Audienz bei Urban VIII. begann er, Verhandlungen mit maßgeblichen Persönlichkeiten anzuknüpfen, unter ihnen mit P. Riccardi, einem Dominikaner aus Florenz, der Magister Sacri Palatii und deswegen für die Erteilung der Druckerlaubnis zuständig war.

<sup>17</sup> Dies geschah durch ein Dekret der Indexkongregation, das die zu verbessernden Sätze aufzählte. Nur ein Beispiel, das auch für die anderen charakteristisch ist: Die Überschrift: „Beweis der dreifachen Bewegung der Erde“ wird umgeändert in: „Über die Hypothese der dreifachen Bewegung der Erde und ihren Beweis“ (Grisar 59).

<sup>18</sup> Koestler 481.

Die wechselvollen Schicksale dieser Druckerlaubnis, die schließlich zum Erscheinen des Buches in Florenz führten, und in deren Verlauf sich sowohl Riccardi als auch Ciampoli dadurch kompromittierten, daß sie sich zu Gunsten Galileis Unkorrektheiten zu Schulden kommen ließen, die der Papst mit höchstem Befremden zur Kenntnis nahm, seien hier übergangen. Die Ereignisse spitzten sich nun so sehr zu, daß der inzwischen nach Florenz zurückgekehrte Galilei wieder nach Rom aufbrechen mußte, diesmal aber, weil er vor das Inquisitionsgericht zitiert war.

Den Gegenstand des Prozesses bildete es, daß Galilei die Auflagen des Jahres 1616 ignoriert und das kopernikanische System unzweideutig als feststehende Tatsache bezeichnet hatte, wobei er seine Gegner geistige Pygmäen und schwachsinnige Kreaturen nannte. Auch das auf zweifelhafte Weise zustande gekommene Imprimatur war Gegenstand der Untersuchung. Bei alledem hatte Galilei wiederum die Forderung des inzwischen verstorbenen Bellarmino nach einem *wirklichen Beweis* für die kopernikanische Hypothese als Vorbedingung für ein ernsthaftes Gespräch zwischen Astronomie und Theologie mißachtet.

Die Rolle, die Galilei in diesem ganzen Verfahren spielte, war keineswegs imponierend, geschweige denn heroisch. Im Gegenteil, sein Verhalten zeugt von dem Zynismus, mit dem er seine Zeitgenossen betrachtete. Angesichts seines schwarz auf weiß gedruckten Buches, das die Mitglieder der Inquisition ja gelesen hatten, wagte er es zu behaupten, er habe *niemals* das System des Kopernikus für wahr gehalten, er habe sein Buch vielmehr zur *Widerlegung* des Kopernikus geschrieben. Er scheint in der Tat seine Partner in diesem Gespräch für „geistige Zwerge“ und „schwachsinnige Geschöpfe“ gehalten zu haben!

Wenn nun die Inquisition die Absicht gehabt hätte, Galilei zu ruinieren, er hätte ihr keine bessere Handhabe bieten können als diese offenkundige Unwahrheit, die er später, nach seiner wirklichen Gesinnung befragt, unter Eid wiederholte. Was wirklich geschah, war, daß man Galilei seine Aussagen unterschreiben ließ und ihn nach Hause schickte. Man wird es den Richtern der Inquisition durchaus abnehmen dürfen, daß es ihnen nicht darum ging, Galilei persönlich zu Fall zu bringen.

Während seines ganzen Prozesses wurde Galilei mit größter Höflichkeit und Rücksicht behandelt. Bis zu seinem ersten Verhör war er Gast in der Villa Medici, die er dann mit dem Inquisitionspalast vertauschen mußte, wo man ihm freilich eine aus fünf Zimmern bestehende Wohnung einräumte, in der er von seinem eigenen Diener betreut und aus der Küche der florentinischen Gesandtschaft mit Speisen versorgt wurde. Hier blieb er vom 12. April bis 10. Mai 1633. Noch vor Schluß des Prozesses konnte er in die Villa Medici zurückkehren. Galilei hat also – im Gegensatz zur Behauptung der Legende – keine einzige Stunde in einem wirklichen Gefängnis verbracht.

Da eben die Legende genannt wurde, die sich ja reich um Galileis Schicksal gerankt hat, sei noch erwähnt, daß er auch niemals gefoltert wurde und daß die berühmte „*territio verbalis*“ eine reine prozessuale Formalität war, die ihm keinerlei Schrecken einjagen konnte, da er genau wußte, daß ältere Personen niemals der Tortur ausgelie-

fert wurden. Ebensowenig ist das berühmte „Eppur si muove – Und sie bewegt sich doch“ jemals gefallen.

Wie nun war der Ausgang jenes Verfahrens? Im Schlußurteil vom 22. Juni 1633 wird hervorgehoben, Galilei habe sich dadurch lebhaften Verdacht auf häretische Ansichten zugezogen, daß er eine Auffassung, die bereits als der Hl. Schrift zuwiderlaufend *erklärt* worden sei, dennoch verteidigt habe. Deshalb habe er auch alle auf Häresieverdacht stehenden Kirchenstrafen verwirkt, von denen er aber losgesprochen werden solle, sofern er nur die obengenannte Meinung abschwören wolle. Ferner werde, um die Verbreitung seines Irrtums zu hindern, sein Dialogo verboten, und er selbst „ad formalem carcerem“ verurteilt, sowie dazu, daß er drei Jahre hindurch einmal wöchentlich die sieben Bußpsalmen bete. Die erforderliche Abschwörung vollzog Galilei am 22. Juni 1633 im Dominikanerkloster S. Maria sopra Minerva in Rom, wo das Inquisitionstribunal seinen Sitz hatte<sup>19</sup>.

Es könnte sein, daß die Abschwörung eine ehrliche war. Dann nämlich, wenn Koesters Vermutung zutrifft, Galilei habe selbst an der Schlüssigkeit seiner Beweise Zweifel gehegt. *De internis non iudicat praetor.*

Der „Kerker“, den die Inquisition nun Galilei zuwies, bestand zuerst in der Villa Medici, dann im Palast des Erzbischofs von Siena, eines Freundes Galileis, und schließlich in seinem eigenen Landgut Arcetri bei Florenz; die päpstliche Pension, die Galilei seit 1630 bezog, blieb von dem Verfahren unberührt.

In Siena schon begann Galilei wieder einen lebhaften wissenschaftlichen Austausch, der sich nach der Rückkehr nach Arcetri zu neuen ernsten und fruchtbaren Studien verdichtete. War es ihm auch versagt, sich weiterhin der Begründung und dem Ausbau des kopernikanischen Systems zu widmen, so schrieb er doch in diesen Jahren jenes Werk, das seinen *eigentlichen* und unvergänglichen wissenschaftlichen Ruhm begründete: die „Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attenenti alla meccanica e i movimenti locali“, die 1638 in Leyden erschienen und bald auch in Rom Leser und Anerkennung fanden. Zu den neuen wichtigen Entdeckungen Galileis aus dieser Zeit zählt diejenige aus dem Jahre 1637 (in dem Galilei auch erblindete) über die Schwankung des Mondes. Bei allen diesen Arbeiten unterstützten ihn zahlreiche Schüler und Freunde, die zum großen Teile Ordensleute und Theologen waren. Von diesen seinen Freunden, zu denen sich noch der berühmte Torricelli gesellte, umgeben, starb Galilei im Alter von 78 Jahren am 8. Januar 1642. Durch das einwandfreie christliche Leben seiner letzten Jahre und durch den gläubigen Empfang der Sakramente hatte er sich auf den Tod vorbereitet.

Diese Umstände entziehen dem tragisch klingenden „Gescheitert“, mit welchem Friedrich Dessauer eines seiner Kapitel überschreibt, den Boden und erhärten zugleich das von Heimo Dolch ausgesprochene Gegenteil, daß Galilei weder als Christ noch als Forscher gescheitert war, als er sein Leben beschloß<sup>20</sup>. (*Ein zweiter Teil folgt.*)

<sup>19</sup> Die Prozeßakten bilden den Inhalt des Bandes XIX der Edition von Favaro.

<sup>20</sup> Artikel „Galilei“ in: Lexikon f. Theologie und Kirche IV 494 f.

# UMSCHAU

## Katholische Filmarbeit auf neuen Wegen

Tatsachen. Tatsachen. In den „film-nachrichten“ stellt der Filmbeauftragte der Evangelischen Kirche in Deutschland fest, daß der „Anteil aggressiver, verrohender, entsittlicher und das sittliche Empfinden verletzender Filminhalte weiter gewachsen sei“. Das gleiche Klagegedicht wissen die Prüfer der öffentlichen Hand und die Kirchenvertreter in der Freiwilligen Selbstkontrolle der Filmwirtschaft (FSK) zu singen. Die Pädagogen dokumentieren in ihren Zeitschriften das Ausmaß des Angebots der brutalen Welle, der Agenten- und Sittenfilme. Ein kurzer Blick auf die Filmanzeigen in den Tageszeitungen läßt einen erschauern über „soviel nackte Zärtlichkeit“. Was steht uns noch alles bevor! Wer kann uns noch retten vor Zersetzung und Verfall?

Zur gleichen Zeit kann der um den Verfall der öffentlichen Sittlichkeit bangende Bürger zwischen Abendschau und Fernsehkrimi sich aus der Zeitung informieren, wie sehr in der Filmarbeit der christlichen Kirchen alles ins Wanken geraten ist und es bei den entsprechenden Gremien drunter und drüber geht. Er liest von „jungen Rebellen“ der Katholischen Filmkritik, denen es bei der Bewertung eines Films weit mehr um die künstlerischen als um die pastoralen und moralischen Gesichtspunkte gehe. Schließlich wird alles das noch bedenklicher dadurch, daß die Junggardisten bereits Gewehr bei Fuß stehen und nur noch den Zapfenstreich abwarten, den man den altgedienten Vorkämpfern katholischer Filmarbeit bläst. Wieder einmal steht alles auf dem Spiel; das Gespenst der Richtungslosigkeit und der Aufweichung katholischer Grundsätze wird von den Exorzisten beschworen.

Allerdings sind auch andere Tatsachen zu vermelden. Seit dem 30. September darf man aufatmend feststellen, daß es ein milder Herbst

zu werden verspricht. Die Mitglieder der Katholischen Filmkommission für Deutschland trafen sich zu Köln am Rhein (wo schon mancher liberale Kompromiß ausgehandelt wurde) zu einer Wochenendtagung und veröffentlichten folgende Abschlusserklärung: „Die von der Katholischen Filmkommission vorgeschlagenen Änderungen (des Filmbewertungssystems) sollen noch stärker als bisher den erwachsenen Zuschauer zum Dialogpartner machen, ihn zur Auseinandersetzung mit dem Film ermuntern und zur eigenen Urteilsbildung anleiten. Damit möchte die Kommission dem Auftrag der Kirche, das Gespräch mit der Welt zu führen, wie es das Zweite Vatikanische Konzil beschrieben hat, gerecht werden“ (KNA, 30. 6. 1968).

Die Tagungsteilnehmer können sich sogar der Benennung einer Arbeitsgruppe rühmen, die der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz eine entsprechende, detaillierte Studie vorlegen soll. Damit hatten sie die Punkte 9 und 10 eines vom Redakteur des „film-dienst“ vorgetragenen Zehnpunkte-Programms gebilligt. Aus der Presseerklärung darf man wohl den Schluß ziehen, daß jenes Programm im großen und ganzen von der Kommission als diskussionswürdig empfunden und honoriert wurde. Da mit dem Einschwenken auf diesen Vorschlag der – allerdings zögernde – Einzug des Zweiten Vatikanischen Konzils in die Katholische Filmarbeit Deutschlands stattfindet, sollen diese Punkte kurz skizziert werden:

1. Abschaffung der normierten Kennzeichnungen 2 E, 2 EE, 3 und 4.
2. Genauere Differenzierung innerhalb der Wertungsstufen 1 (Für alle), 1 E (Frühestens ab 12, besser ab 14), 2 J (Ab 16 Jahren) und 2 (Für Erwachsene, gelegentlich auch: ab 18).

3. Angleichung an die Praxis des katholischen „Fernseh-Dienstes“, der bei heiklen Sachverhalten den Hinweis „Besonders kritische Aufmerksamkeit erforderlich“ beifügt.
4. Bei „Wir raten ab“ sollen der Ratgeber und seine Gründe angeführt werden, die Entscheidung über den Besuch jedoch dem Leser überlassen bleiben.
5. Erhöhung der Mitgliederzahl der Filmkommission aus rein praktischen Erwägungen für die effektivere Mitarbeit am „filmdienst“.
6. Die Urteile der Kommissionsmitglieder sollen kurze, präzise formulierte Gutachten sein.
7. Die Abfassung des charakterisierenden Textes soll nach Abwägung der Meinungen der Filmkritiker wie der Kommissionsmitglieder von der „filmdienst“-Redaktion in eigener Verantwortung geleistet werden.
8. Besonders problematische Filme (wie direkte Angriffe auf Grundwahrheiten der Kirche, grobe Verletzung der menschlichen Würde) sollen auf eigens dafür einberufenen Sitzungen der Kommission besprochen werden. In Einzelfällen könnte als Ergebnis ein „Wir raten ab“ folgen.
9. Bildung einer Arbeitsgruppe zum Studium und zur Begutachtung der auf der Tagung gemachten Vorschläge.
10. Veröffentlichung einer Resolution.

Wenn die Vermutung sich als richtig erweist, daß die Entwicklung auf dieser Linie weitergehen wird, und wenn nicht die Taktiker wieder einmal den längeren Atem haben und ihre Hände am längeren Hebel der anonymen Macht behalten, dann darf man von einem historischen Punkt sprechen, an dem die kirchliche Filmarbeit in diesen Monaten angelangt ist. Sie ist dabei: 1. Ansprüche aufzugeben, die sie nie stichhaltig vertreten konnte, 2. Ballast abzuwerfen, der seit zehn Jahren überfällig war, und 3. zur Sache zu kommen, d. h. zu den dialogbereiten Partnern bei den Filmkonsumenten.

Wohl gemerkt, wir sprechen hier lediglich von der kirchlichen Filmarbeit, insofern sie

sich mit der Bewertung und Beurteilung von Filmen befaßt (für den kreativen Beitrag der Kirche zu aktueller Produktion muß Fehl-anzeige erstattet werden). Die Kirche beanspruchte für ihre Bewertungskategorien „normativen Charakter“. Im Jahr 1964 schrieb ein hochverdienter und nüchterner Mann der Katholischen Filmarbeit: „Der Katholik ... ist gehalten, den ‚normativen Charakter‘ der im Auftrag des Episkopats ordnungsgemäß zustande gekommenen Einstufungen anzuerkennen. Das heißt, er ist gehalten, wie es in der ... Botschaft des Päpstlichen Staatssekretariats an den Kölner OCIC-Kongreß 1954 heißt, ‚sich über diese Beurteilungen zu unterrichten und danach seine Haltung einzustellen.‘“<sup>1</sup>

Beim Studium der einschlägigen päpstlichen und bischöflichen Dokumente fahndet man vergeblich nach einer theologischen Begründung des „normativen Charakters“. Die päpstlichen Botschaften an die OCIC-Kongresse 1954 (Köln) und 1955 (Dublin) verwenden zwar diese anspruchshaltige Formulierung, überlassen es aber den Adressaten, sich ihren Reim darauf zu machen. Eine genauere theologische Bestimmung dieses Normcharakters existiert nicht und wird auch nicht beizubringen sein, es sei denn, daß die Dekretierung an die Stelle des Arguments tritt. Darum wird man besser daran tun, diesen unbewiesenen Anspruch an das Gewissen der Gläubigen aufzugeben und sie in ihre eigene Verantwortung zu entlassen. Wem das zu kühn oder zu frivol klingt, der möge die Anmerkungen der Moraltheologen zum Thema bedenken: „Wie die Erfahrung lehrt, scheint es eine besondere Standesversuchung für alle die zu geben, die, mit Autorität versehen, Gemeinschaften zu lenken und zu leiten haben. Es ist die Versuchung, die ihnen unterstellten Menschen als Minderjährige einzuschätzen, als solche, denen man stets sagen und vorschreiben muß, was sie zum Wohl der Gemeinschaft

<sup>1</sup> K. Brüne, Grundsätze und Methoden kirchlicher Filmarbeit, in: Die pädagogische Chance der technischen Medien, hrsg. v. H. Berresheim und H. Hoesch (Düsseldorf 1964) 61.

und zu ihrem eigenen Wohl zu tun und zu lassen haben, denen man kein eigenes Urteil und keine eigene Initiative zutrauen darf . . . Würden Inhaber kirchlicher Autorität dieser Versuchung erliegen, so wäre das besonders schlimm. Sie würden dadurch einmal zu verstehen geben, daß sie kein Zutrauen hätten zur Wirkkraft des Heiligen Geistes, der allen Gläubigen durch Taufe und Firmung verliehen ist auch daraufhin, daß sie wachsen an Erkenntnis und jeglichem Verstehen, damit sie lernen, selber zu beurteilen, worauf es ankommt (cf. Phil 1, 9 f.; Röm 12, 2). Alsdann sind alle Christen grundsätzlich dazu berufen, hinzugelangen „zur vollen Mannesreife, zum Vollmaß des Alters Christi (Eph 4, 13)“.<sup>2</sup>

Wenn sich diese Einstellung bei den Trägern der Autorität oder bei den in ihrem Auftrag Handelnden einmal wirklich durchzusetzen beginnt, wird es leichter fallen, Ballast abzuwerfen. Als solcher, die Filmarbeit unnötig beschwerender Ballast ist das Klassifikationssystem zu betrachten, das seit dem Aufkommen des „neuen“ Films unpraktikabel wurde. Über die Filme eines Antonioni, Bunuel, Godard, Bertolucci, Bergmann, Mizoguchi oder Rocha läßt sich nicht einfachhin das Netz moralischer Klassifikationen stülpen, die bedenkenlos ihre Geltung aus einer ihrer selbst allzu sicheren Moraltradition beziehen. Zunächst einmal haben sich einst „für ewig“ geltende Moralauffassungen weiterentwickelt (vgl. dazu die im Januarheft 1969 der „Tübinger Theologischen Quartalschrift“ erscheinenden Ausführungen von Prof. Alfons Auer). Darüber hinaus jedoch wird ein solcher Bezugs- und Werterahmen der inneren Wahrheit der meisten großen und aussage-mächtigen Filme nicht gerecht. Es gilt, die Tatsache anzuerkennen, daß ein der christlichen Wertordnung nicht entsprechender Film noch lange nicht unsittlich zu sein braucht. Damit verdient er eine eingehende Wertung; Bewertungszensuren von 1-4 stellen in solchen Fällen ein Unrecht dar. Deshalb schlagen

wir vor, jede Art von Klassifizierung durch Nummern abzuschaffen und durch Hinweise zu ersetzen wie „Für Jugendliche“ (ab 12, ab 16, ab 18) oder „Für Erwachsene“ (mit der Möglichkeit des „Wir raten ab“). Im allgemeinen könnte der Praxis der FSK bei der Jugendfreigabe gefolgt werden unter der Voraussetzung, daß man die Tätigkeit der Jugendsachverständigen ernst zu nehmen gewillt ist. Eine solche klassifikationslose Filmbeurteilung hängt entscheidend von der Qualität der Kommissionswertungen ab (s. o. Punkt 6 u. 7), wie auch von den Beiträgen der Kritiker, die fähig sein sollten, die „Moral“ eines Films aus der Wahrhaftigkeit des in cinematographische Form gebannten Gehalts zu eruieren und diese dann auch mit christlichen Auffassungen zu konfrontieren. Natürlich ist das nicht leicht und wird nicht immer gelingen, und ältere Kritiker werden sich schwerer tun als jüngere, mit Kluge, Godard, Pasolini oder Mekas aufgewachsene. Geduld untereinander und miteinander dürfte in den nächsten Jahren die vorrangige Tugend für die Kritiker und ihr Publikum sein, wie erst jüngst die Diskussionen in Mannheim bewiesen haben.

Mit dem eben Angedeuteten soll kein blinder Ästhetizismus sanktioniert werden. Jede Gruppe (und auch die Kirche) hat das Recht, ihre Wertvorstellungen klar und nachdrücklich ihren Mitgliedern vorzutragen. Sie hat ebenfalls das Recht, vor kontrastierenden Wertvorstellungen zu warnen, solche als opponierende zu entlarven und mit den legitimen Mitteln zu bekämpfen, gleichgültig in welchem Gewand sie geboten werden. Hier ist der Ort für die pastorale Bemühung der Kirche. Es wird zwar noch einige Zeit vergehen, bis wir die pastorale Auseinandersetzung auf der Ebene und dem Niveau von Erwachsenen zu führen gelernt haben werden.

Alle pastorale Bemühung auf dem Filmsektor wird jedoch erst die gewünschte Wirkung zeitigen, wenn sie frei ist von falschem Anspruch und unnötigem Ballast. Der Mensch in seiner Rolle als Filmkonsument wird sich der kirchlichen Beeinflussung nur dann hin-hörend stellen, wenn er qualifiziert zur Sache angesprochen wird. Das beinahe totale Fiasko,

<sup>2</sup> B. Schüller SJ, Die Autorität der Kirche und die Gewissensfreiheit der Gläubigen, in: Der Männerseelsorger, September/Oktober 1966, 136 f.

das die bisherige Bewertungspraxis gerade im letzten Jahrzehnt erlitt, kann nur wettgemacht werden durch eine weise Beschränkung auf die tatsächlich kinofreudigen Gruppen und die Filme, über die es sich zu orientieren lohnt. Die Tageszeitungen erfüllen mit ihren Filmkritiken weithin die Funktion, die Spreu vom Weizen zu scheiden. Es gibt gewisse Filme, über die es sich einfach nicht zu berichten lohnt. Die kirchliche Filmarbeit sollte soviel Gespür entwickeln, daß sie registriert und reagiert, wenn ein neuer Filmtyp zur Gebrauchsware wird. Der Idealfall wäre erreicht, wenn der Gläubige überzeugt wäre, daß er für Filme, die nicht im „film-dienst“ besprochen sind, sein Geld sparen kann. Die Arbeit des „film-diensts“ wird allerdings nicht fruchtbar werden, wenn nicht die Kirchenzeitungen

immer wieder (vielleicht einmal im Monat) den angemessenen Raum für Modell-Besprechungen zur Verfügung stellen, neben dem regelmäßigen Erscheinen der Kommissionsgutachten (für die wichtigeren Filme). Nur so, scheint uns, wird die katholische Filmberatung zu einem gerne benützten Hilfsmittel für die Kinogänger werden. Die Voyeure werden zwar nicht aufhören, weiterhin Voyeurfilme zu besuchen; vielleicht aber werden mehr Katholiken sehender in Straubs „Chronik der Anna Magdalena Bach“ oder Lesters „Wie ich den Krieg gewann“ gehen. Die Kirche brachte unseren Vorfahren das Lesen und Schreiben bei; sie könnte unserer Generation die Kunst des sehenden und ein-sehenden Verstehens des bewegten Bildes lehren.

Reinhold Iblacker SJ

## Freiheit und Zwang im Schicksal des Einzelnen

### Zum System der Schicksalsanalyse Leopold Szondis

Der Zugang zu dem Gedankensystem Leopold Szondis war bisher außerordentlich erschwert, allein schon, weil es in fünf aufeinander bezogenen umfangreichen Bänden vorliegt, die teilweise bis zu einer Formelsprache verdichtet wurden und außerdem beim Leser ein breites tiefenpsychologisches und zugleich psychiatrisches Wissen voraussetzen. Deswegen ist das Lebenswerk des ungarischen, seit Kriegsende in Zürich lebenden Psychiaters viel zu wenig bekannt und wird nicht genügend diskutiert, obwohl es für die gegenwärtige Psychiatrie und Tiefenpsychologie von geradezu einzigartiger Bedeutung sein dürfte und auch wesentliche Beiträge zu einer Reihe von philosophischen Grundfragen, z. B. dem Willensfreiheitsproblem, bringt. Eine erste Begegnung mit diesem Werk ermöglicht jetzt der Band: „Freiheit und Zwang im Schicksal des Einzelnen“<sup>1</sup>, der eine Reihe von Aufsätzen und Vorträgen Szondis enthält.

Szondi will nichts weniger, als eine Basis für die in zahlreiche Schulen zersplitterte Tiefenpsychologie schaffen und diese zudem mit den Ergebnissen der modernen Psychiatrie, insbesondere der psychiatrischen Erb- lehre, verbinden. Er sucht damit das wissenschaftliche Ärgernis zu beseitigen, daß die offizielle Psychiatrie zwar, dank der modernen Psychopharmaka, verblüffende Erfolge aufweisen kann, aber kein verbindliches theoretisches Konzept besitzt, sondern von den Restbeständen des in den zwanziger Jahren abgeschlossenen Kraepelinschen Systems lebt und weder die psychoanalytischen Einsichten über die frühe Kindheit noch deren Neurosenlehre in ihr System einbeziehen konnte. Leider stehen viele Analytiker den Psychiatern im Nichtzurkenntnisnehmen harter Tatsachen nicht nach. Ihre Diskussion mit der Psychiatrie erschöpft sich nur allzuoft darin, mit einigen Schlagwörtern die Bedeutung der zeitgenössischen Genetik genauso wegzudiskutieren wie die Erfolge der Psychopharmakologie. Mutatis mutandis gilt die fehlende Aneignung anderer Richtungen auch für die verschiede-

<sup>1</sup> Leopold Szondi, Freiheit und Zwang im Schicksal des Einzelnen. Bern, Stuttgart: Huber 1968. 96 S., 5 Abb., 4 Tabellen. Kart. 16,-.

nen tiefenpsychologischen Schulen. Sie haben zwar ein sehr feines Gespür für die Einseitigkeiten und begrifflichen Mängel der anderen Richtungen entwickelt, fragen sich aber nicht, ob diese – bei aller formalen Fragwürdigkeit – nicht doch Sachverhalte aufzeigen, die man selber nicht so gut bemerkt hat.

Diese Situation läßt sich nur auf der Basis einer einheitlichen tiefenpsychologischen Theorie überwinden. Niemand außer Szondi hatte das Wissen, die geistige Spannweite und vor allem auch das Integrationsbedürfnis, eine solche Theorie zu schaffen. Er begründet sie in seiner „Schicksalsanalyse“.

Der bekannteste Erweis für die Brauchbarkeit der schicksalsanalytischen Theorie liegt in dem von Szondi entwickelten und nach ihm benannten Test. In diesem wurde die Möglichkeit geschaffen, menschliche Triebstrukturen in ihrer gegenwärtigen Situation und in ihren Entwicklungspotenzen zu untersuchen. Er hat sich neben dem Rorschachtest, durch den mehr bestimmte bewußtseinsnahe Persönlichkeitszüge erfaßt werden können, trotz seiner komplizierten Auswertung als bekanntester Projektionstest durchgesetzt. Ein gewisses Aufsehen erregte er beim Eichmannprozeß. Die anderen, beim Angeklagten durchgeführten Tests brachten wenig, was zu einer psychologischen Erhellung des „Phänomens Eichmann“ wirklich brauchbar gewesen wäre. Szondi dagegen kam in Blinddiagnose zu äußerst präzisen Aussagen, die in dem Ergebnis gipfelten: „Dieser Mann ist ein Krimineller mit einem unstillbaren Trieb zum Töten.“

Nicht minder bedeutend als Szondis Test sind seine therapeutischen Vorstellungen, die er vor allem in der „Schicksalsanalytischen Therapie“ niederlegte. In diesem Buch setzt er an jener Stelle an, die 1937 der damals 80jährige Freud in seiner Schrift „Die endliche und die unendliche Analyse“ als vorläufigen Endpunkt des analytischen Erfolgs angesehen hatte. Freud schrieb damals, nur bei Patienten mit einer traumatischen Neurose könne eine psychoanalytische Behandlung endgültig und mit durchgreifendem Erfolg abgeschlossen werden. Diese Menschen bilden aber zah-

lenmäßig nur eine kleine Gruppe innerhalb der behandlungsbedürftigen Fälle. Einen erfolgreichen Abschluß der Therapie bei den anderen stünden zwei Faktoren im Weg, über die man noch wenig wisse: „Die konstitutionelle Triebstärke und die im Abwehrkampf erworbene ungünstige Veränderung des Ichs“. „Sie werden aber jetzt Gegenstand des analytischen Studiums.“

Die letztgenannte Hoffnung Freuds hat sich in der Folgezeit nur zur Hälfte erfüllt. Zwar gewann man, vor allem aus den Erfahrungen mit der Psychotherapie der endogenen Psychosen, wesentliche Einsichten in die Struktur des Ich. Auch hierüber schrieb Szondi eine bahnbrechende Arbeit: seine „Ich-Analyse“. Freuds andere Frage aber, wie man dem konstitutionellen Faktor bei den psychischen Erkrankungen beikommen könne, blieb unbeantwortet. Dies war in erster Linie eine Folge der weitgehenden Tabuierung der psychiatrischen Genetik nach dem Krieg, einer Auswirkung der unheilvollen Sterilisierungsgesetze des Naziregimes. In ihnen wurden versimpelt aufgefaßte Mendelsche Regeln kritiklos auf den Menschen angewandt. Das führte bei den Nachfolgern Freuds zu einem einseitig psychogenetischen Konzept, bei den Psychiatern zu einem stillschweigenden Beiseiteschieben der Frage nach der Veranlagung zu psychischen Erkrankungen.

Erst Szondi bemühte sich wieder um ein ausgewogenes und sachgerechtes Durchdenken des Anlage-Umweltproblems in der Tiefenpsychologie. Dabei zeigte er, daß man vor genetischen Tatbeständen keineswegs resignieren muß. Zwar kann man Genotypen nicht aus der Erbgarnitur eliminieren, wohl aber läßt sich die Erkenntnis der modernen Genetik zunutze machen, daß die Erbanlagen bei den endogenen Psychosen nicht als eine Art von Zeitbombe verstanden werden dürfen, die zu einem vorbestimmten Moment mit vorbestimmter Intensität explodiert. Vielmehr liegen sie generell – nach Szondis Ansicht – in zwei „bipolaren Formen“ vor, von denen jeweils nur die eine krankhaft ist. Mit anderen Worten, die Person kann die ererbte seelische Funktion sowohl in krankhafter wie in

sozialpositiver Form ausleben. Dafür spricht der Befund, daß selbst bei Erkrankung eines eineiigen Zwillings an einer endogenen Psychose die Erkrankungswahrscheinlichkeit des anderen niedriger als 100 Prozent ist. Die Wahl der Manifestationsrichtung hängt nach Szondi vorwiegend von der Stellungnahme des Ich ab.

Für dieses Ich ist nun charakteristisch, daß es über eine Reihe von Funktionen verfügt, die – genau wie die verschiedenen erbbedingten Triebe – in zwei einander entgegengesetzten Formen, den „Ich-Existenzen“, angelegt sind. Diese beiden Formen ergänzen sich gegenseitig. Sie „leben unzertrennlich in einer ergänzenden Koexistenz miteinander, fast wie siamesische Zwillinge“. Das Ich bleibt solange gesund, wie es in der Lage ist, von seinen verschiedenen Funktionen, dem jeweiligen aktuellen Bedarf entsprechend, Gebrauch zu machen. Krank ist es, sobald es in einer einzigen Form erstarrt. Es hängt wiederum vor allem von genetischen Faktoren ab, welche der einzelnen Ichfunktionen aus dem Gesamtverband des Ich herausgespalten wird.

Von dieser Situation ausgehend entwickelte Szondi nun spezielle Behandlungstechniken. Sie sollen eine isolierte Ichfunktion mit den komplementären Funktionen des Ichschicksals vertauschen. Dadurch wird es möglich, über die Methoden der klassischen Analyse hinaus, aber natürlich innerhalb des jeweils vorgegebenen Rahmens, eine „Umdrehung“ des Triebchicksals aus der krankmachenden in eine weniger gefahrbringende, humanisierte Form zu bewirken. Zu einer solchen Humanisierung genügt es nach Szondi nicht, die latenten Triebansprüche lediglich bewußt zu machen. Man muß vielmehr „den gefahrbringenden und bewußtgemachten Strebungen auf irgendeinem Wege zur Befriedigung verhelfen“. Denn: „Bewußtmachung ist niemals gleich mit Befriedigung“. Daher betont die Schicksalsanalyse so sehr die Wahl in Beruf, Freundschaft und Liebe. Für derartige genetisch verankerte Wahlhandlungen liefert Szondi zahlreiche Beispiele, etwa: viele Psychiater stammen aus Familien, in denen gehäuft Geisteskrankheiten vorkommen. Sie sozialisieren ihre

Gefährdung durch den Beruf. Diese Sozialisierung ist allerdings keineswegs immer so einfach wie in den geschilderten Beispielen und wird zudem häufig von anderen Faktoren mitbestimmt.

Aus den genannten Eigentümlichkeiten menschlicher Wahl kann Szondi eine neuartige Konzeption der menschlichen Willensfreiheit entwickeln. Er sagt, jeder Mensch sei bei seiner Geburt der Träger eines Zwangsschicksals der Ahnen. „Er wird ja ab ovo mit einem Bündel von familiär ererbten Gegensätzlichkeiten seines Trieb- und Ichlebens in die Welt gestellt.“ Seine persönliche Aufgabe besteht nun darin, dieses familiäre Erbbündel im Lauf des Lebens zu erschließen und aus den darin enthaltenen Möglichkeiten sein eigenes persönliches Schicksal allmählich zu erkennen und aufzubauen. Aus dem Träger eines Zwangsschicksals kann er dadurch mehr und mehr zum Wähler seines freien Ichschicksals werden. Jeder Mensch sei „immerfort im Werden zur Freiheit“. Diese Menschwerdung vollzieht sich in bestimmten Stationen. Dadurch erklärt sich auch die Existenz der verschiedenen tiefenpsychologischen Schulen, die in ihren Menschenbildern bestimmte Phasen dieses Entwicklungsgangs beschreiben.

Letztes Ziel der Menschwerdung ist nicht Individuation, „denn jede Individuation fußt auf Eigenliebe“. Die Individuation ist lediglich eine Durchgangsphase. „Der Selbst gewordene Mensch muß, nachdem er die Spitze seines Seins erreicht hat, zwischen der Eigenliebe und Menschheits-Liebe wählen.“ „Wäre die Ausdehnung der Liebe – als Grundprinzip der Menschwerdung – eine Illusion, so wäre die Lehre des Christentums auch eine Illusion. Und das ist sie sicher nicht! Die Idee der Nächstenliebe ist keine Illusion, sondern der Glaube des Menschen an seine eigene Menschwerdung.“ Letztes, aber nie völlig erreichbares Ziel der Menschwerdung ist der „homo liberator und humanisator“. Das heißt: der Mensch, der durch den Glauben an den Geist den Weg der kollektiven Menschenliebe wählt und somit sich selbst von dem Erbe, von der Triebnatur und von der Vereinzelung der Eigenliebe befreit.

Werner Huth

## Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch

Mit F. Gogartens Buch „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit“ (1957) ist die neue Wende der christlichen Theologie zur „Welt“ vielleicht am deutlichsten markiert, neu, weil nicht mehr als „Heimholung“, sondern als Zuwendung verstanden. Katholischerseits wurden K. Rahner und J. B. Metz Wortführer dieses Programms; es sei nur auf die Paulus-Gesellschaft verwiesen. Das Zweite Vatikanum brachte dann die amtliche Legitimation, freilich nicht als „Abschluß, bei dem man es bewenden lassen könnte“. Konzilien „markieren immer auch einen Anfang und vergrößern die theologische Verantwortung“<sup>1</sup>. Sie ist nicht nur eine der Fachtheologie, sondern der Kirche überhaupt, die wir sind. Sie wird so wahrgenommen in Unternehmen wie den internationalen Kolloquien zum Problem der Entmythologisierung, die E. Castelli seit 1961 alljährlich in Rom veranstaltet und publiziert, der Zeitschrift „Neues Forum“ und der „Internationalen Dialog-Zeitschrift“. Man spricht bereits von einer Dialog-Euphorie, während der stille Raum des geistigen Austauschs sich zugleich immer mehr einenge. Zwar gibt es auch ihn, nur sind solche Kreise per definitionem privat (auch die Paulus-Gesellschaft etwa arbeitete lange im stillen). Aber es bedarf wohl ebenso der Initiativen auf der Grenzlinie zwischen Privatheit und Öffentlichkeit. In diesem Sinn hat der Verlag Herder 1965 eine Institution unmittelbaren Austauschs begründet, von der seit 1967 nun sechs Bericht-Hefte vorliegen.

Schon auf den ersten Blick also: ein wichtiges Unternehmen; besonders begrüßenswert, daß es von einem sozusagen amtlich-katholischen Verlag begonnen und getragen wird. Auf den zweiten Blick erscheint es vielleicht etwas zu aufwendig inszeniert. Das beginnt bei dem ungewöhnlichen Format der Hefte, das nicht nur der Einordnung ins Bücherregal, sondern auch einem annehmbaren Preis hinderlich ist (eine einheitlich gestaltete Reihe

unter oder neben den Herder-Taschenbüchern – je zwei Hefte ein Buch – wäre förderlicher), und setzt sich im Namen des Projekts fort. Den Dialog des Gläubigen mit der Welt verwirklichen die vorliegenden Hefte; statt der interkontinentalen „one world“ aber findet sich bislang nur das Abendland zum Gespräch. Vermutlich sollen indes spätere Treffen über diese Anfänge hinausführen. In den beigeordneten „Schriften zum Weltgespräch“ sind ja als Bd. 2 bereits „Indische Briefe“ von Raymond Pannikar erschienen (Offenbarung und Verkündigung, Freiburg 1967). Doch ist dem Leser statt mit allgemeinen Gedanken wohl mehr mit einem Referat der einzelnen Hefte gedient. Sie enthalten jeweils die Vorträge und dann eine Zusammenfassung der auch von anderen Gästen mitgeführten Diskussionen durch W. Strolz, in dessen Hand die Leitung liegt. (1963 gab er bereits ein Sammelwerk „Experiment und Erfahrung in Wissenschaft und Kunst“ heraus, in dem er abschließend nach der Einheit der Wissenschaften in der Menschlichkeit des Menschen fragte; 1965 erschien dann sein Buch „Menschsein als Gottesfrage. Wege zur Erfahrung der Inkarnation“, das die Menschlichkeit wohl zu sehr gegen die Wissenschaft konzipiert, aber doch jene Grund-Erfahrung zu Wort bringt, die allein die Wissenschaft letztlich vor Unmenschlichkeit bewahrt und Gesprächs-fähig macht.)

Die Referate des 1. Hefts<sup>2</sup> stammen von K. Kerényi, C. Westermann, H. L. Goldschmidt und K. A. Horst. Der Hellenist Kerényi stellt heraus, daß *theós* eigentlich Prädikatbegriff ist: Was geschieht, ist Gott, und erst „aus dem Geschehen zieht der Philosoph ein Substantiv heraus“ (15). Ebenso geschichts-, erfahrungsbegründet ist das Reden des AT, das darum weniger lehrt als erzählt. Und diese Darlegung des Alttestamentlers Westermann bestätigt Goldschmidt, der Gründer des Lehrhauses in Zürich, durch seine Skizze des jüdischen Geschichtswegs als weltlichen Zeug-

<sup>1</sup> J. B. Metz in der Einführung zu „Weltverständnis im Glauben“, u. Mitarb. v. J. Splett hrsg. v. J. B. Metz (Mainz 21966) 8.

<sup>2</sup> Weltliches Sprechen von Gott. 1967. 64 S. kart. lamin. 8,80 (z. Forts. 7,50).

nisses von Gott. Die Weltlichkeit, die hier angesprochen wird, ist dabei weniger die Freigabe der Welt ins Profan-Eigene als deren Hineinnahme in eine religiöse Interpretation; dies auch – nun negativ – im Referat des Schriftstellers Horst über die „Pervertierung religiöser Symbole und Motive in der neueren Literatur“ und in der Diskussion; eine Sicht, die gerade auch der Rez. teilt (Welt als „Sakrament“), von der man sich aber bewußt sein muß, daß sie nicht einfachhin die der heutigen „weltlichen“ Welt ist.

Dieselben Referenten, dazu der katholische Dogmatiker G. Muschalek, tragen das zweite Heft<sup>3</sup>. Kerényi zeigt als *das* griechische Mysterium das Menschsein selbst in der Spannung zwischen Geburt und Tod, während Westermann dieses Geheimnis als die vielfältige Polarität von Schöpfung und Erlösung herausarbeitet. P. Muschalek SJ entwickelt die Weltgestalt der Gottesliebe am Einheitsverhältnis von Gottes- und Nächstenliebe, das freilich die Unterschiede und zumal den Riß des Kreuzes wahrt. Eben dieses letzte Moment wird erschütternd an der jüdischen Selbstinterpretation im Bild Hiobs sichtbar. In der romantischen Vorordnung der Kunst vor der Religion schließlich wird nun doch (zumal in der Diskussion) eine Welterfahrung gezeigt, die nicht mehr religiös ist (wenn sie auch für die Vergegenwärtigung Gottes mehr bedeuten kann als viele religiöse Kunst), die vielmehr die religiösen Gehalte für sich selbst in Dienst nimmt.

Am aufdringlichsten erscheint dieses Selbstgenügen der Welt jedoch wohl in der wissenschaftlichen Dimension; ihr widmet sich folgerichtig Heft 3<sup>4</sup>; es ist als 1. Folge gekennzeichnet und wirkt tatsächlich am wenigsten abgerundet. G. Eder behandelt Anfang und Ende der Welt, H. Oepen die Möglichkeiten genetischer Steuerung des Menschen, A. Portmann die Bedeutung der Gestaltforschung. Die theologische Stellungnahme (G. v. Rad) erfolgt erst in der Diskussion. Wie die Schrift ohne eigentliches Weltbild, mit verschiedenen Weltbildelementen die geschichtliche Erfah-

rung Gottes bekundet, so hat auch die Wissenschaft nicht mehr ein Weltbild statischer Geschlossenheit. „Die Frage allerdings, welche Voraussetzungen die Naturwissenschaft selbst erst als solche ermöglichen, wurde nicht gestellt“ (53). Vom „Apriori“ des Urvertrauens (freilich auch von dessen Rationalität) wird in der 2. Folge die Rede sein müssen.

Heft 4 zielt bereits in diese Problematik<sup>5</sup>. Das Grundreferat von K. O. Apel skizziert den Versuch, gegenüber der Hermeneutik ein apriorisches Sinnkriterium der Sprache zu statuieren. Das logische, das empirische, schließlich das pragmatische Kriterium, keins reicht hin, um durch eine Vorentscheidung die Anstrengung des ad-hoc-Verstehens zu ersetzen. Auf Ähnliches zielt B. Allemann, indem er zeigt, wie nach dem Abbau der klassischen Metapher das metaphorische Wesen der Sprache nur um so ernster erfahren wird. Th. Bonhoeffer versucht eine Art Psychoanalyse von Theologie und Psychologie, da sich hier die Gefährdung des Menschlichen in besonderer Weise auswirkt. In der Diskussion geht es vor allem um den Allgemeingültigkeits-Anspruch des Denkens. Dabei bietet das von Apelt formulierte Programm einer Situationsdialektik wohl tatsächlich den besten Ausgangspunkt weiterer Klärung. Von hier aus wäre dann „alles menschliche Fragen, vor allem nach Gott“ zwar gewiß als „immer schon im Gericht“ zu sehen, aber „zugleich im lebendigen Zuspruch der großen Verheißung“<sup>6</sup>; wobei aber diese Verheißung nicht nur in der biblischen Offenbarung gegeben ist – wenn gleich erst dort endgültig –, sondern auch in jener Erfahrung, in der gründet, was (vgl. H. 4, 58) traditionell *theologia naturalis* heißt, und ohne die ein Unternehmen Weltgespräch seinen Sinn verlöre. Aufgabe dieses Unternehmens ist freilich nicht zuletzt gerade die (Selbst-)Verständigung über diese durch alle Differenzen hindurch verbindende Gewißheit. Eben darin aber liegt seine Notwendigkeit.

Jörg Splett

<sup>4</sup> Naturwissenschaftliche und biblische Welt-erkenntnis. 56 S. 7,80 (6,80).

<sup>5</sup> Welterfahrung in der Sprache. 64 S. 8,80 (7,50).

<sup>6</sup> W. Strolz, Menschsein als Gottesfrage, 240.

<sup>3</sup> Weltliche Vergegenwärtigungen Gottes. 80 S. 11,50 (9,80).

# BESPRECHUNGEN

## Theologie

METZ, Johann Baptist: *Zur Theologie der Welt*. Mainz: Grünewald 1968. 147 S. Lw. 15,-.

1962 erschien in Geist und Leben von J. B. Metz der Aufsatz „Weltverständnis im Glauben“ (Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute). Die lebhafteste Diskussion, die er hervorrief, ging rasch über den Kreis der Leser dieser Zeitschrift hinaus. Dieser Vorgang hat sich von da an öfter wiederholt. Nun liegen diese Anstöße greifbar gesammelt in einem Band vor. Es ist kein umfangreiches Buch und es verleugnet trotz seiner thematischen Orientierung nicht den Charakter einer Sammlung von Vorträgen und Artikeln, die ihre Unmittelbarkeit und Eigen gestalt bewahrt haben. Es bleibt auch als ganzes ein Diskussionsbeitrag, d. h. es geht ihm nicht um eine ausbalancierte Gesamtdarstellung, sondern um ein Plädoyer für Momente, die in der katholischen Theologie nicht den entsprechenden Raum erhalten. Ein Beitrag, der zunächst gehört hat, auf das zeitgenössische Denken überhaupt und auf Bewegungen der evangelischen Theologie, und der das Gehörte dann derart in das katholische Theologisieren einbringt, daß es zugleich ein katholischer Beitrag zum christlichen und zeitgenössischen Selbstverständnis überhaupt wird (so erscheint das Buch zu Recht in einer katholisch-evangelischen Verlagsgemeinschaft).

Die Betonung des Eigenrechts von Weltlichkeit akzentuiert sich dabei fortschreitend zu einer Betonung der Zukunft und schließlich dessen, was Metz „politische Theologie“ nennt, eine Theologie, die – gerade nicht politisierend – sich ihrer gesamtgesellschaftlichen Verpflichtung bewußt geworden ist. Mag in der Gesellschaft und auch in der Literatur (Walser, Frisch – gegen S. 119) das Private wieder gesucht werden, in unserem katholischen Selbstverständnis ist erst die andere Phase

nachzuholen, damit der unheilvolle Zwiespalt von privater (Kirchen-)Frömmigkeit, spirituellem Kirchenbild und massiv „realpolitischer“ Sichtbarkeit der Kirche in unserer Gesellschaft überwunden wird. Dazu bedarf es freilich nicht nur der Askese, sondern auch der Meditation, nicht nur der Zukunftsoffenheit, sondern auch lebendiger Tradition; aber nicht zuletzt um dessentwillen (vgl. 146, Anm. 20) scheint dem Rez. der Appell unerlässlich, der hier ergeht (vor aller Diskussion einzelner Punkte, die hier nicht erfolgen kann, die anzuregen aber nicht die geringste Bedeutung dieses Buches ist).

J. Splett

SPLETT, Jörg: *Sakrament der Wirklichkeit*. Vorüberlegungen zu einem weltlichen Begriff des Heiligen. Würzburg: Arena 1968. 118 S. Kart. 9,80.

Die vorliegende Untersuchung von Splett will sich nicht als rein „fachphilosophische“ Arbeit verstanden wissen, noch als Theologie, sondern als „Philosophie auf der Grenze zwischen Philosophie und Theologie“ (8). Thematisch befaßt sich das Buch mit dem Verhältnis Profan-Sakral: der Verf. will zeigen, daß alle Wirklichkeit auf Grund ihrer Symbol-Struktur bereits „sakramental“ ist und in ihrem unbedingten Anspruch an die Freiheit des Menschen auch so erfahren wird, ja erfahren werden muß, wenn es zum Aufweis dieses Unbedingten auch keinen eigentlichen Beweis, sondern nur den Hinweis auf die eigene Erfahrung geben kann.

Nach einer gelungenen Auseinandersetzung mit den Begriffen Zeichen-Wort-Symbol, wendet sich Splett dem Aufweis des Unbedingten im Freiheitsvollzug des Menschen zu. In jedem Urteil, in allem geistigen Tun anerkennen wir schon, daß wir unter dem unaus-

weichlichen, sich selbst rechtfertigenden („Licht seienden“) Anspruch der Wahrheit stehen. Freiheit „beginnt nicht in leerer Beliebbarkeit mit sich allein“ (75), sondern fängt an als „gerufen“ angesichts einer Wirklichkeit, zu der der Mensch Ja oder Nein sagen muß, wobei dieser Anruf geschichtlich situiert ist. So bestimmen sich Selbst- und Weltverständnis gegenseitig.

Ist aber, so fragt Splett weiter, der Christ in seinem Glauben der Erfahrung des Heiligen fähig oder nicht? Ist Wirklichkeit als Gnade erfahrbar, als Gnade, die unverfügbar geschenkt ist und gleichzeitig einen geheimnisvollen Überschuß, den Schimmer und Glanz einer Verheißung bedeutet, die das einzelne Ding oder Begebnis wesentlich übersteigt (82)? Im Menschen entdeckt Splett ein Grund-Ja zu der ihm geschenkten Wirklichkeit und die „Erfahrung geschenkten Sinns ist Erfahrung der Gnade“ (76). So wird, trotz allen Dunkels, die Welt „sakramental“, „Symbol des Heiligen, Erscheinung der Macht und Güte ihres Schöpfers“ (90). Damit ist die Notwendigkeit der eigentlichen Sakramente nicht aufgehoben, sondern im Sakrament, vor allem in der Eucharistie, kommt „die Realität zu sich“, sie wird „erfüllt“ (94), wird in ihrer Zweideutigkeit aufgehoben. „Gerade weil der Mensch die Wirklichkeit bei allem Dunkel und Unheil als gnadenvoll, als Sakrament erfährt, sucht er nach einem Sakrament für sie, in dem ihr Heil vorbehaltlos und unwiderlichlich gewährt wird“ (98).

Die Arbeit Spletts liest sich nicht leicht. Da sie sich auf dem Grenzgebiet zwischen Philosophie und Theologie bewegt, weiß man gelegentlich nicht, ob der Verf. die gebrauchte Terminologie „philosophisch“ oder „theologisch“ verstanden wissen will. Vor allem enthält der theologische Begriff des Sakraments die Heilwirksamkeit, so daß man sich vielleicht doch eine genauere Differenzierung in der Anwendung des Ausdrucks „Sakrament“ wünschen könnte. Aber Spletts Untersuchung steht an der heute so wichtigen „Nahtstelle“ zwischen Alltag und Sakrament: wenn die Sakramente nicht als jenseits und neben dem Alltag vollzogene „Religion“ verstanden

werden dürfen, dann muß das Sakrament heilschaffende Vollendung und Erfüllung dessen sein, was der Mensch schon in seinem Alltag tut und erfährt. Zur philosophischen Grundlegung der Sakramentenlehre ist die vorliegende Untersuchung ein reichhaltiger und wertvoller Beitrag. *K.-H. Weger SJ*

DAECKE, Sigurd Martin: *Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie*. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 425 S. Lw. 29,80.

Der kenntnis- und urteilsreich ausgeführte ideengeschichtliche Hintergrund (21–235) läßt die Profile der Teilharddeutung erkennen. In zwei divergierenden Grundansätzen überdachte die evangelische Theologie die Einheit von Gott und Welt. Ein „panreligiöses Wirklichkeitsverständnis“ (behandelt werden Hegel, Richard Rothe, E. Bloch, P. Tillich u. a.) findet das Göttliche innerhalb der Weltwirklichkeit; das „nichtreligiöse Wirklichkeitsverständnis“ (W. Herrmann, Fr. Gogarten, D. Bonhoeffer u. a.) sucht Gott im Anders-Sein und betont damit die Weltlichkeit der Welt. In W. Pannenberg und G. Ebeling sind beide Richtungen auf dem Weg zur Synthese.

Auch Teilhard, der mit einer erschöpfenden Kenntnis der Primär- und Sekundär-Literatur behandelt wird, ging es um die „Versöhnung“ der Wirklichkeit, die in „fromme Subjektivität und profane Objektivität“ auseinandergefallen ist (Hegel). Gegen die Teilhardfeindliche Hälfte der Interpreten zeigt Daecke den eindeutigen Primat des Glaubens; Teilhards naturwissenschaftliche Ausführungen sind ihm gegenüber nur „nachträgliche Übersetzungen“. Auch die menschliche Freiheit und die Personalität des „Punkt Omega“ gewinnen in seinem Werk zunehmende Bedeutung. Schlüssel zu dieser Interpretation ist der „Glaube an die futurische Ganzheit der Welt“, der zwischen dem Glauben an Gottes Offenbarung und dem menschlichen Wissen vermittelt. Gegen die Teilhardfreundlichen Interpreten, besonders auf katholischer Seite, wird

das Revolutionäre in seinem Denken betont. Auch Tillichs „Tiefe“ oder Ebelings „Umkehr des Transzendenz-Immanenz-Schema“ schwimmen für Daecke im Kielwasser einer veralteten Metaphysik. Das Seinsdenken weicht einem konsequenten futurischen Denken, das die Resultante von „Gott-nach-oben“ und „Gott-nach-vorne“ im Blick hat. Von diesem „Christus futurus“ (nicht nur „adventurus“, also *kommend in* diese Welt, sondern *werdend aus* dieser Welt) kann Teilhard die zerfallende Einheit wiedergewinnen; Daecke pflichtet ihm voll bei.

Auch manche Kritik (immanente!) wird angebracht, besonders aus der Position Ebelings heraus. Doch gesteht Daecke der nur dialektisch zu verstehenden Position Teilhards eine bewußte, systemfeindliche Offenheit zu. Eine Kritik an vorliegendem, aus einer Hamburger evangelischen Dissertation entstandenen Werk, muß ihrem Autor die gleiche Offenheit zubilligen. Dann erst darf sie darauf hinweisen, daß – abgesehen von unnötigen Weitschweifigkeiten und Wiederholungen (vgl. 186 ff.) – manches zu sehr schematisiert wird (z. B. die Linie: Teilhard-Rahner-Pannenberg). Doch dies hängt auch zusammen mit dem angenehmen, gut lesbaren Stil. In das reiche Vorschußlob, das dem Buch bisher gespendet wurde, kann der Rezensent somit nur einstimmen.

J. Sudbrack SJ

MUSCHALEK, Georg: *Glaubensgewißheit in Freiheit*. Freiburg: Herder 1968. 104 S. Kart. 12,80.

Die Reihe der „*Quaestiones Disputatae*“ präsentiert sich in ihrem 40. Band in leicht veränderter äußerer Aufmachung; die von Muschalek behandelte Problematik einer freien Glaubensgewißheit ist jedoch von gewohnter Aktualität. Es geht in der vorliegenden Untersuchung, die der Verf. als „Vorergebnis einer Arbeit“ bezeichnet, die die Deutsche Forschungsgemeinschaft durch ein Stipendium ermöglicht, um die Frage: wie kann der einzelne Christ in der heutigen Zeit zu einer intellektuell redlichen Glaubensgewißheit gelangen?

Nach einer kurzen Darlegung des immer aktuellen Problems wendet sich Muschalek zunächst einer dogmengeschichtlichen Erhellung der Frage zu, innerhalb der die Glaubenstheologie des Thomas von Aquin besondere Aufmerksamkeit findet, da Thomas ein heute weit verbreitetes, aber ungenügendes Glaubensverständnis grundgelegt hat. Im Gegensatz zu anderen Interpreten vermochte nach Muschalek Thomas (trotz einer „eigenartigen Unausgeglichenheit“) das aristotelische Erkenntnisideal nicht zu sprengen. In kurzen Auseinandersetzungen wird dann über Luther, Descartes und Kant bis in die Zeit des I. Vatikanums gezeigt, wie sich im Anschluß an Thomas und unter dem Einfluß des von ihm vorbereiteten naturwissenschaftlichen Denkens im katholischen Glaubensverständnis der Schwerpunkt des Glaubens immer mehr von der Glaubensentscheidung zur Annahme fest formulierter Glaubenslehrensätze hin verlagerte, die durch die „*praeambula fidei*“ in ihrer Glaubwürdigkeit als „bewiesen“ gelten sollen. Dadurch gerät das Glauben jedoch in ein scheinbar unlösbares Dilemma: kann es Glaubensgewißheit geben, wenn das Glauben eine freie Tat des Menschen sein soll? Ist wirkliche Gewißheit nicht nur dort möglich, wo die Evidenz des Erkannten zwingend ist? (Auf eine eingehende Behandlung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit im Glaubensakt verzichtet Muschalek – leider – bewußt.)

Einer zusammenstellenden Darstellung des Glaubensverständnisses im NT folgt dann ein spekulativer Teil, der sich wie folgt aufbaut: Gewißheit geschieht nur in Entscheidung; diese Entscheidung, in der das menschliche Existenzwissen wird, ist eine Entscheidung von Gott her, der sich in Jesus mitteilt; Jesus Christus aber wird in seiner Kirche gefunden. Da es aber Kirchen mit verschiedenen Glaubensbekenntnissen gibt, bedarf es mit der freien Entscheidung (die für eine „Existenzwahrheit wahrhaft sehend macht“) einer für den einzelnen jeweils differenzierten Auseinandersetzung mit der „*nötigenden historischen Sacherkenntnis in Bezug auf Jesus Christus und die Kirche*“ (89), wo bei ein „*Konvergenz-*

beweis“ in der heutigen Zeit das allein erreichbare Ziel sein dürfte.

Die Ausführungen Muschaleks sind in der heutigen Glaubenstheologie nicht mehr neu; manche Formulierungen sind aber ohne Zweifel neu geglückt. Allerdings wäre es unseres Erachtens wünschenswert und dem heutigen Glaubensverständnis dienlicher, hätte der Verf. von vornherein die freie und wissend machende Erkenntnis auf die personale Ebene verlegt, d. h. auf das Verhalten des Menschen zu seinem mitmenschlichen Du. Dann würde „dieser letzte Erkenntnis- und Entscheidungsraum“ nicht „so schmal wie eine Gefängniszelle“ scheinen (77). Aber alles in allem: die Arbeit Muschaleks wird sich wahrscheinlich schnell einen festen Platz in der Literatur zur modernen Glaubenstheologie sichern.

K.-H. Weger SJ

*Priester – Presbyter.* Beiträge zu einem neuen Priesterbild. Hrsg. von Franz ENZLER. Luzern, München: Rex-Verl. 1968. 138 S. Kart. 9,80.

Das „Interdiözesane Werk für geistliche Berufe in der Deutschschweiz“ veranstaltete im Februar 1967 eine Arbeitstagung für Diözesangeistliche. Die Referate werden hier vorgelegt. Aufgeschlossenheit ohne Versteifung auf extreme Positionen sind ihr Kennzeichen. G. Schelbert stellt das „Priesterbild nach dem Neuen Testament“ heraus; die formgeschichtliche Methode erlaubt ihm, schon in der synop-

tischen Tradition eine Aktualisierung von Herrenworten auf die Situation der sich ausbildenden Ämterordnung festzustellen. A. Sutar geht in zwei Beiträgen von den Konzilstexten aus; diese lösen ja bekanntlich das einseitig vom Kult her gefaßte Priesterbild durch die Sicht auf die ganze Sendung der Kirche in vielen Bereichen ab. Aktuelle Fragen behandeln A. Müller (soziologische Sicht des Kirchenbildes) und J. Crottogini (psychologische Sicht bei der heutigen Jugend). Eine abschließende Literaturübersicht ist wertvoll. – Zwei Fakten, die in dem Büchlein ausgesprochen werden, scheinen symptomatisch für die augenblickliche Situation: G. Schelbert sagt in einem Nachtrag, das „Priester“-Bild nach dem Neuen Testament „hinterließ einen eher enttäuschenden Eindruck. Man konnte sich in diesem Bild nicht, oder kaum finden“ (30)! – Die kirchensoziologische Situation erscheint (nach A. Müller) vielfach schon so, daß der Laie geistlich vor dem Priester begünstigt ist: der Laie weiß sich des Volkes Gottes, als Jünger Christi – er sieht (meint zu sehen), daß der Priester aber „außerdem an einige hundert Canones des Codex gebunden, die der Laie einfach nicht zu sehen braucht, die ihn nicht betreffen. So kann er plötzlich zum Schluß kommen: Alles Gute habe ich als Laie, als Priester habe ich noch ein paar Einschränkungen hinzu, warum sollte ich also Priester werden?“ (63). Hier wird eine fatale Situation signalisiert, die dringend die Aufmerksamkeit der Verantwortlichen erregen muß.

A. Häußling OSB

## Psychologie

MITSCHERLICH, Alexander u. Margarete: *Die Unfähigkeit zu trauern.* Grundlagen kollektiven Verhaltens. München: Piper 1967. 371 S. Lw. 24,-.

Die Absicht der Verfasser ist ein tiefenpsychologischer Beitrag zur „politischen Durcharbeitung“ der deutschen Vergangenheit seit dem Dritten Reich. Ihrer ärztlich-psychotherapeutischen Grundeinstellung gemäß diagno-

stizieren sie das heutige „aggressive“ und „unfreundliche“ Verhalten der Deutschen als das Ergebnis einer kollektiven Verdrängung ihrer Schuld am Dritten Reich. Anstatt diese anzuerkennen und in „Erinnerungs- und Trauerarbeit“ seelisch zu bewältigen, lieferten sie sich – nach der Meinung der Verfasser – den psychischen Abwehrmechanismen der Verleugnung und Verdrängung aus. Wo sol-

ches geschieht, „ist regelmäßig zu beobachten, wie sich die Realitätswahrnehmung einschränkt und stereotype Vorurteile sich ausbreiten“. Anstelle der „Aufarbeitung“ ihrer Schuld flohen die Deutschen nach dem verlorenen Krieg ins „Wirtschaftswunder“ und erheben nun Rechtsansprüche (z. B. auf die Ostgebiete), „die wir selbst, wären wir die Mächtigen geblieben, nicht als verbindlich anerkannt hätten“. Daraus resultiert der Deutschen zwar nicht revanchistische, aber „illusionäre“ Politik: ihre Orientierung am Unwirklichen, wie es „deutsche Art ist“, „das schier Unerreichbare kompromißlos so zu lieben, daß das Erreichbare darüber verlorengeht“.

Da Hitler – nach Ansicht der Autoren – für die meisten Deutschen „der geliebte Führer“ war, der ihnen als kollektives Ich-Ideal die „Realisierbarkeit ihrer infantilen Omnipotenzphantasien“ versprach, bedeutete sein Tod und seine Verurteilung als Verbrecher die Zerstörung dieses Ideals, „brachte für die Massen eine Entblößung von Schutz“, erzeugte allgemeine „Ratlosigkeit und Desorientierung“, und die bisher gebundenen Aggressionen wurden jetzt nach außen projiziert. Das alles sind Zeichen der Unfähigkeit der Deutschen zur Trauer; denn sie ist „der seelische Prozeß, in welchem das Individuum einen Verlust verarbeitet“. „Die Unfähigkeit zur Trauer um den erlittenen Verlust des Führers ist das Ergebnis einer intensiven Abwehr von Schuld, Scham und Angst“; echte Trauer aber ist mit solchen Abwehrvorgängen nicht zu vereinen, da sie darauf abzielen, die „Realitätseinsicht und die damit verbundenen Schmerzen zu vermeiden“. Nur dann vermöchten es andere Völker, auf unsere Umkehr zu vertrauen, wenn wir es leisteten, „nach der Tat einzusehen, was wir im Dritten Reich taten, uns von der narzistischen Liebesform zur Anerkennung von Mitmenschen als Lebewesen mit gleichen Rechten weiterzuentwickeln. Diese Korrektur unseres falschen und eingengten Bewußtseins, das Auffinden un-

serer Fähigkeit des Mitleidens für Menschen, die wir hinter unseren entstellenden Projektionen vorher nie wahrgenommen haben, würde uns die Fähigkeit zu trauern zurückgeben.“

Die Verfasser dieses mit einem leidenschaftlichen Engagement geschriebenen Buches ahnten selbst, daß sie mit ihm Kritik und Widerstand provozieren würden, „weil der anti-psychologische Affekt in Deutschland sich auf eine tiefe psychologische Unbildung stützen . . . kann“. Doch wird ihnen jeder wohlgesonnene Leser gerne bestätigen, daß sie mit ihrer Methode vieles zur Kenntnis brachten, „was ohne die Anwendung psychoanalytischer Hypothesen nie zu fassen wäre“. Außerdem regt ihr Buch mächtig zu heilsamer Selbstbesinnung an – und das ist viel!

Man fängt allerdings dort zu stutzen an, wo man nicht etwa nur der „Einseitigkeit“ des Verfahrens gewahr wird, sondern in eben dieser der gewaltigen Selbstüberforderung der Autoren, die in dem Anspruch liegt, ein so hochkompliziertes Phänomen wie die vergangenen 35 Jahre deutscher Geschichte – und damit teilweise auch Weltgeschichte – gleichsam mit einem Griff zu enträtseln! Diese Geschichtsepoche ist doch ein ungemein verflochtener Wirkzusammenhang von nationalen und internationalen historischen, politischen, militärischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, sozialen, kulturellen, geistigen und auch seelischen Faktoren, die gewiß auch durch seelische Prozesse der geschilderten Art mitbestimmt, aber sicherlich nicht auf diese allein reduzierbar sind. Dies wohl selbst annehmend, nennen die Verfasser ihre „Studie“ ein „Fragment“, zumal sich ihre Hypothesen auf einzelne „Spontanbeobachtungen“ stützen, und ihre Thesen nicht das Ergebnis einer dem strengen Codex wissenschaftlicher Kontrolle unterworfenen Untersuchung sind, die bei dieser Thematik von einem breiten und allseitig verzweigten Basismaterial ausgehen müßte.

A. Mayer

## Christliche Kunst

NEWTON, Eric und NEIL, William: *2000 Jahre christliche Kunst*. Aus dem Englischen übers. von Beate und Dieter von Schwarze. München: Callwey 1967. 318 S., 301 Abb. und 8 Farbtafeln. Lw. 29,50.

Dieses Buch ist einzigartig in seiner Art; denn es versucht die Entwicklung der Kunst unter dem Formalobjekt des Christlichen darzustellen. Seiner Problemstellung entsprechend stammt das Werk aus der Feder zweier Autoren, eines Theologen (William Neil) und eines Kunsthistorikers (Eric Newton). In acht gedrängten Kapiteln mit jeweils zwei Abschnitten geben der Theologe und der Kunsthistoriker eine Darstellung der entsprechenden Epoche und ihres künstlerischen und religiösen Geistes. Während die Kapitelüberschriften den geschichtlichen Verlauf von der frühchristlichen und byzantinischen Kunst über Romantik und Gotik, Renaissance und Barock bis zur Gegenwart als Leitlinie benutzen, bringen die Untertitel eine Fülle von ebenso interessanten wie problemgeladenen Gedanken. „Glaube und Symbol“, „Christentum und Kunst“, „Formen des Jenseitigen“, „Triumph des Körperlichen“, „Christliche Kunst in einer säkularisierten Welt“ und „Desillusion und Hoffnung“ heißen einige dieser Stichworte. Zweifellos zeigt sich erst in dieser Zusammenarbeit, welche Fragen sich für den Theologen stellen, wenn er die Geschichte seines Glaubens im Spiegel der Kunstwerke betrachtet und welche Probleme sich für den Kunsthistoriker auftun, wenn er die Werke unter einem weltanschaulich-theologischen Gesichtswinkel zu erfassen sucht.

So berichtet Newton, daß noch vor wenigen Jahren der Wert einer Kunstschöpfung nicht an ihrem Sinngehalt oder Thema gemessen wurde. Ob Apfel oder Gottheit, war für die künstlerische Qualität eines Werkes irrelevant. Demgegenüber sieht Neil in der verschiedenen geistigen Haltung einen wesentlichen Unterschied in der Erfassung des Sujets. Gegen eine bloße Wiedergabe des „institutionalisierten Glossariums“ scheint ihm in der Deutung des Themas die eigentliche Aufgabe

des christlichen Künstlers zu liegen. Neil beginnt seine Ausführungen mit dem Künstlergott der Genesis und dem Bildproblem oder dem Bilderstreit, die sich durch das Bilderverbot des Alten Bundes und die Menschwerdung Gottes im Neuen Bund stellten. In dieser Situation entstand im Römerreich die Kunst einer Religion, die nicht nur für sich in Anspruch nahm, den einzig wahren Gott anzubeten, sondern die davon überzeugt war, daß sich die religiösen und ethischen Postulate aller Religionen und Philosophien im Christentum erfüllten (31).

Je näher wir in dem Buch der Gegenwart kommen, um so dramatischer werden die Darstellungen der beiden Fachleute. Sie schildern und interpretieren mit aller Behutsamkeit den Zerfall der Einheit von Kirche und Kunst, zeigen aber ebenso die Ansätze zu einer neuen Begegnung von Christentum und Künstler auf. Dabei sehen beide Autoren in der Kunst von Graham Sutherland und der neuen Kathedrale von Conventry den Höhepunkt moderner christlicher Kunst.

Sicher ist dieses Werk, an dem man manches Detail kritisieren und diskutieren kann, sehr bedeutsam. Trotz seiner schwierigen Problematik ist es flüssig geschrieben und gewandt übersetzt, so daß es weiten Kreisen über die üblichen kunstgeschichtlichen Betrachtungen hinaus Anregung bieten wird.

H. Schade SJ

GULDAN, Ernst: *Eva und Maria*. Eine Antithese als Bildmotiv. Köln: Böhlau 1966. 376 S., 1 Farbtaf., 196 Abb. Lw. 140,-.

Das Buch behandelt in mustergültiger Weise die typologischen Beziehungen der beiden Frauengestalten Eva und Maria. In vier Stichworten gliedert der Verf. seinen Stoff. Zunächst untersucht er den elementaren Gegensatz von Sündenfall und Erlösung; dann schildert er die „mater omnium“. Das „Weib der Offenbarung“ bildet den dritten Themenkreis. Unter dem Titel „Die neue Eva“ bietet

Guldan eine weitere Auswahl antithetischer Bildprogramme.

Guldan untersucht seine Motive entwicklungsgeschichtlich. Dabei berührt eigenartig, daß die früheste eindeutige Gegenüberstellung von Eva-Maria sich erst im Bernwardsevangeliar (um 1015) befinden soll. Der Verf. macht auf Vorböten dieser Programmatik in frühchristlichen Werken aufmerksam. Zu diesen Vorböten gehört die Gegenüberstellung von der Erschaffung Evas und der Anbetung der Magier. Dazu werden die frühen Texte der Patristik erwähnt (Justin + 165; Tertulian + nach 220). Die verschiedenartigsten Differenzierungen der Antithese entwickeln sich schließlich bis zu den barocken Triumphmotiven der Himmelfahrt und Immaculata hin.

Bei aller Anerkennung dieser entwicklungsgeschichtlichen Perspektive stellt sich am Ende des großartigen Werks die Frage, ob nicht eine andere Betrachtungsweise dazukommen müßte, um das Wesen eines solchen Motivs weiterhin zu erhellen. Diese Betrachtungsweise, die eine entwicklungsgeschichtliche Methodik ergänzt – um nicht zu sagen ablöst – könnte man strukturell nennen. In aufschlußreicher Weise wurde die strukturelle Betrachtung in der Religionsgeschichte von Mircea Eliade und in der Psychologie durch C. G. Jungs Lehre von den Archetypen verwendet. Eliade gibt also nicht die geschichtlichen Veränderungen eines Motivs, sondern stellt ähnliche Bilder aus allen Kulturkreisen nebeneinander. Die frappanten Analogien belegen die Tatsache einer religiösen Bildsprache, die gemeinsames Gut aller Kulturen ist. In den meisten Religionen werden diese Vorstellungen in Modellen kultisch wiederholt. Diese kultischen Wiederholungen nennt man Riten oder Sakramente.

Mit Eliades Untersuchungen kann man C. G. Jungs Bemühungen vergleichen. Jungs Analysen des Unterbewußten, namentlich der Träume ergaben, daß gewisse Grundvorstellungen sich oft wiederholen, daß man von einem Urbild oder Archetypus sprechen muß. Die Kunstgeschichte, die ihrer Natur nach wesentlich Formgeschichte plus Ikonographie

war, hat vor allem mit Aby Warburg und Erwin Panofsky die Zusammenschau von Kunstwerk und Literatur zu einer vergleichbaren Methodik fortgeführt. Guldan selbst bietet an vielen Stellen Ansätze zu einer Strukturbetrachtung. So kommt der Verf. schon bei der ausführlichen Analyse der ersten Antithese im Bernwardsevangeliar zur Überzeugung: „Das erste Bild der neuen Eva ist ein Kind der Liturgie“ (45).

Daraus ergibt sich die Frage, ob nicht die Antithese Eva-Maria, das heißt einer Frau mit negativen und einer Frau mit positiven Vorzeichen uralte ist und eine archetypische Struktur darstellt. Im abendländischen Kulturkreis heißt sie Eva-Maria. Im jüdischen Kulturkreis sprach man von Lilith-Eva. Lilith lebt in der weiblichen Schlange der christlichen Ikonographie fort. Die barocken Darstellungen der Himmelfahrt oder der Immaculata wären demnach nicht nur das Ergebnis einer ikonographischen Entwicklung, sondern das Sichtbarwerden einer durchgehenden Struktur. So gibt nicht nur die Bibel des Tobias Stimmer (Straßburg 1590) die Eva in den Wolken, sondern schon der Liber Scivias der Hildegard von Bingen stellt Eva als Wolke dar, die aus der Seite Adams steigt und zahlreiche Sterne an sich trägt. Auch Paulus identifiziert Sarah-Eva (= unsere Mutter) mit dem himmlischen Jerusalem und der Kirche (Gal 4). Die Verwandtschaft dieser Vorstellungen, die bis zur jungfräulichen Himmelsgöttin Nut (der Ägypter) über den Erdgott Geb und der Schechinah-Wolke über dem Tempelberg (= Adam) reichen, ist unverkennbar.

Zu Recht erkennt Guldan, daß sich in der modernen Malerei – etwa in Blakes Dante-Illustration der Sinngehalt der Antithese „in einen Schauplatz eigenwilliger Sexualmythologie verwandelt“: Maria-Eva wird Madonna (als Naturgöttin)-Beatrice. Es geht also um ein Frauenbild, „das die archetypischen Züge der Dirne und Mutter aus ihrer Opposition befreit“ (155). Ähnliches gilt für die „Madonna“ von Edward Munch.

Die traditionelle Antithese, die Eva aus der Seite Adams, die Kirche aus der Seite Christi und das Wasser aus der Seite des

Tempelbergs darstellt, wird schließlich in der Taufe und der Eucharistie rituell oder sakramental wiederholt. So wird auch durch die umfassende Arbeit Guldans deutlich gemacht, daß das Christentum mit dem antithetischen Bild Eva-Maria nicht nur die jüdisch-orientalische Religiosität übernimmt und sublimiert, sondern daß in den biblischen Vorstellungen ein Archetypus lebendig ist, der das menschliche Dasein schlechthin prägt. Die Antithese Eva-Maria ist also keine konfessionelle Allegorie, kein erdachtes oder gemachtes Gebilde, sondern ein Urbild oder ein Sakrament – ein Geheimnis des Lebens selbst. *H. Schade SJ*

ROSENBERG, Alfons: *Engel und Dämonen. Gestaltwandel eines Urbildes*. München: Prestel 1967. 334 S., 100 Abb. Lw. 38,-.

In einer Zeit, in der das Wissen um die geistigen und religiösen Kräfte soweit abhanden gekommen ist, daß man Engel selbst zu Türklinken unserer Kirchen degradieren konnte, bietet dieses Buch eine besondere Hilfe. Sicher hat die moderne Wissenschaft in allen ihren Zweigen, in Religionsgeschichte, Psychologie, Archäologie und Kunstgeschichte Bild und Wesen dieser Motive gut erforscht, aber eine zusammenfassende Schau dieser Ergebnisse und Einsichten liegt nicht vor. Der Verf. hat – ohne wissenschaftliche Ambitionen und eine vollständige Bibliographie – die Einsichten der Einzelwissenschaften mit einem außerordentlichen Takt und mit einer bemerkenswerten Sensibilität für das Religiöse verarbeitet und dargestellt. Rosenberg

beginnt mit den Erfahrungen der Welt des alten Orient und der Griechen und führt uns weiter durch die Geisterwelt des Alten und Neuen Bundes, wobei er jeweils die bedeutendsten Einzelgestalten und besondere Gruppen von Engeln charakterisiert. Dabei werden die Engel der Geheimen Offenbarung und des Endgerichts besonders erfaßt. Es folgt eine Übersicht über den Gestaltwandel der Engel in der abendländischen Kunst. Schließlich besitzt der Verf. den Mut, das Engel- und Dämonenthema bis ins 19. und 20. Jahrhundert hinein weiterzuverfolgen. Dabei werden die theologischen Quellen ebenso zum Sprechen gebracht wie die Kunstwerke und die Dichtung. Diskrete Kritik und geistesgeschichtliche Perspektiven geben dem unerschöpflichen Thema Ordnung und Aufbau. Sicher hätte man gern Rosenbergs Urteil über die Engel und Dämonen von Salvador Dali oder die Cherubim von Ernst Fuchs erfahren, aber auch ohne diese Künstler ist das Werk schon stattlich genug geworden. Bemerkenswert sind die sprachliche Gestalt des Buches und die Souveränität, mit der Rosenberg darstellt, fortläßt, zusammenfaßt, ausführt und andeutet.

Dieses Buch, das sowohl dem Theologen wie dem Kunsthistoriker zu empfehlen ist, wird auch die Laien und die Jugend bereichern. In unserer übelbelemundeten „säkularisierten Welt“ hat das Werk eine besondere Aufgabe zu erfüllen. Man liest es mit großer Dankbarkeit gegen Verf. und Verlag, die – weitab von allen konfessionellen Kontroversen – der geistigen Welt eine solche Arbeit gewidmet haben. *H. Schade SJ*

## Soziologie

TRÖGER, Walter: *Elitenbildung. Überlegungen zur Schulreform in der demokratischen Gesellschaft*. München: Reinhardt 1968. 417 S. Lw. 27,-.

Diese umfassende, gelehrte und ausführlich belegte Arbeit – sie ist weithin identisch mit der von der philosophischen Fakultät der Universität in München angenommenen Ha-

bilitationsschrift des Verf. – behandelt ein gerade in der Massengesellschaft aktuelles Thema, dem zugleich ein großes Unbehagen begegnet: die Elitenbildung. Um dem Vorwurf zu entgehen, willkürlich oder mit einem Apriori an den Gegenstand herangetreten zu sein, entfaltet Tröger nicht nur subtil die Begriffe, greift er nicht nur soziologische Analy-

sen auf, die die Funktion der Elite bestimmen (Dreizel, Dahrendorf, Bottomore), sondern sucht er sich in Auseinandersetzung mit den Beispielen aus der Geschichte der Erziehung (etwa den Konzeptionen von G. Kerschenteiner und Fr. W. Foerster, der Jugendbewegung, der Erwachsenenbildung, den Landerziehungsheimen) einen Standort zu verschaffen, der ihn zu pädagogischer Weisung für die heutige Schulreform befähigt. Auch hierbei strebt er eine Vollständigkeit in der Behandlung des Themas an, die den verschiedenen Bildungswegen nicht weniger gerecht zu werden versucht wie den außerschulischen Möglichkeiten. Daß endlich noch das schwierige Problem der Begabungsreserven und bildungsökonomische Überlegungen besprochen werden, deutet an, daß auch hier die pädagogische Konklusion bis in ihre letzten Details verfolgt wird.

Fraglich bleibt, ob sich z. B. die aus der Soziologie gewonnenen Einsichten so schnell in pädagogische Imperative (92 ff.) umsetzen lassen. Fachsoziologen wären sicher zurückhaltender als der an Erkenntnissen der Soziologie interessierte, pädagogisch orientierte Verf. Ohne in der Begeisterung für sein Thema die Elite zu ideologisieren und ohne sich dem Unbehagen an der Elite zu überantworten, legt Tröger nüchtern und belesen seinen Standpunkt dar: „Wenn Verantwortung heute auf alle Stufen und Abteilungen des sozialen Systems verteilt ist, so muß sich auch die Erziehung zur Verantwortung auf diese Verteilung einstellen; sie muß mehr eine Elitenbildung sein als Elitebildung ... Jedenfalls muß im Übergang zur „Massendemokratie“ die Bildung der Masse ein entscheidendes Anliegen werden; und nur wenn sie, statt esoterische Vervollkommnung zu suchen, mit dieser eng verbunden, ja im Ansatz mit ihr identisch ist, kann die Elitenbildung der Herausforderung unserer Zeit gerecht werden“ (122–123).

Im ganzen muß gesagt werden: Selbst wenn die Fülle des Dargelegten zuweilen verwirrt und wenn manche Hinweise zur Reform des Schulwesens sich als unrealisierbar erweisen, bleibt das Buch eine Fundgrube für

jeden, der sich in Zukunft mit dem Problem der Elitenbildung beschäftigen wird.

R. Bleistein SJ

*Die Familie als Sozialisationsfaktor.* Hrsg. v. G. WURZBACHER. Stuttgart: Enke 1968. XII, 403 S. Lw. 47,-.

Der 3. Band der umfassenden Studie über das Thema „der Mensch als soziales und personales Wesen“ beschäftigt sich unter verschiedenen Aspekten mit der Institution Familie, deren Funktionstüchtigkeit sich in den Nachkriegswirren wie in der heutigen Wohlstandsgesellschaft erwies. Nach einem grundlegenden Überblick über „das Verhältnis von Familie und öffentlichem Raum“ (Wurzbacher, Kipp) wird das Problem der Sozialisation der jungen Generation in der Freizeit (Siebert van Hessen), in der Schule (Lemberg, Klaus-Roeder), im Beruf (Scharmman) und in der Kirche (Wössner) betrachtet. Grenzprobleme wie die Stellung des älteren Menschen in der Familie (Lehr, Thomae) und der Jugendkriminalität (Würtenberger) ergänzen das Gesamtbild ebenso wie die neuartige Betrachtung der schichtspezifischen Elterneinflüsse (Neidhart).

Bedenkenswert scheinen mir u. a. folgende Erkenntnisse: Entgegen der klassischen Theorie vom Funktionsverlust der heutigen Familie wird aufgezeigt, daß diese Theorie nicht besonders hilfreich ist, weil die nach außen verlagerten Funktionen der Familie durch eine innerfamiliäre Verarbeitung ergänzt werden. Deshalb sollte man treffender von „Funktionsteilung“ bzw. „Funktionswandel“ sprechen (Wurzbacher, Kipp: 47 f.). – Neidhart deckt gerade bei den schichtspezifischen Einflüssen des Elternhauses auf, daß diese unsere Gesellschaft durch die Verteilung von Prestige, Macht und Einkommen und anderen Gratifikationen jene Unterschichten und deren Verhalten produziert, die sie selbst wiederum bedauert (178). – Über den Einfluß der Konfessionen auf die Bildung der sozio-kulturellen Persönlichkeit besaß man bisher nur vage Ahnungen. Wössner bringt den Beweis, daß die verschiedenen kirchlich definierten Wert-

systeme unterschiedliche Einstellungen und Verhaltensweisen erzeugen, die nicht zuletzt durch die „familiale Kirchlichkeit“ (324) vermittelt werden (vor allem 336–341).

Insgesamt fällt auf, daß wider Erwarten in der Familiensoziologie weithin noch differenzierte Forschungsergebnisse fehlen, zumal hinsichtlich des Problems der Jugendkriminalität. Diesen Mangel reflex bewußt gemacht und erste Anstöße zu seiner Beseitigung gegeben zu haben, wird man als das erste Verdienst dieses Buches bezeichnen müssen.

R. Bleistein SJ

NEIDHART, Friedhelm: *Die Junge Generation. Jugend und Gesellschaft in der Bundesrepublik*. Opladen: Leske 1968. 97 S. (Beiträge zur Sozialkunde. 6.) Kart. 7,-.

Die Jugend wird zusehends Objekt wissenschaftlicher Forschung, sowohl unter soziologischem wie unter psychologischem Aspekt. Dies ist nicht nur nützlich, sondern notwendig; denn bevor man heute pädagogische Imperative gibt, sucht man sich der objektiv feststellbaren Realität zu vergewissern, die früher durch Stereotype und Projektionen verschleiert und verzerrt wurde. Für den deutschen Sprachraum liegen aus dem Bereich der Jugendsoziologie die Bücher von W. Jaide (*Eine neue Generation?*), V. Graf Blücher (*Die Generation der Unbefangenen*) und die 18bändige Untersuchung des Deutschen Jugendinstituts in München (Juventa-Verlag

München) vor. Ähnlich wie C. W. Müller in seinem Buch „Jugend. Soziologische Materialien“ (Heidelberg: Quelle & Meyer 1967) versucht nun F. Neidhart „die junge Generation“ in ihren Attitüden und in ihrem Verhalten darzustellen.

Charakteristisch für sein Buch scheint mir im Formalen die gedrängte, präzise Darstellungsweise, im Inhaltlichen – neben der treffenden Auswertung amerikanischer Forschungen – der Akzent auf dem Bezug zur Gesellschaft, etwa in der Frage des Lebensalters (7 ff.) und in der Sozialisation des Jugendlichen (die Bedeutung der Schule! 31 ff.). Probleme der Schichtung liegen dem Verf. auf Grund eigener Forschungen nahe; so wird diesem Fragekreis besondere Aufmerksamkeit gewidmet (38 ff.). – Vermutlich hätte das Buch mehr Leser gefunden, wenn der Verf. in manchen Details sich im Gebrauch eines soziologischen Fachjargons gemäßigt hätte.

Das Endergebnis des Buches lautet: „Freilich läßt sich fragen, ob unsere Gesellschaft Anlaß hat, schon darauf stolz zu sein, daß ihre Nachkommen nicht – oder doch nur selten – gegen sie aufbegehren. Man wird in dieser Hinsicht nicht übersehen dürfen, daß für die Mehrheit der Jugendlichen eine Konformität mit Vorbehalten gilt“ (89). Durch die Unruhen der Studenten und Schüler in den letzten Monaten dürfte demnach „unsere Gesellschaft“ Anlaß bekommen haben, auf ihre „Nachkommen“ „stolz“ zu sein!

R. Bleistein SJ

## ZU DIESEM HEFT

WOLFGANG WICKLER ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Max-Planck-Institut für Verhaltensphysiologie in Seewiesen und Herausgeber der „Zeitschrift für Tierpsychologie“.

FRTZ BAADE ist Direktor des Forschungsinstituts für Wirtschaftsfragen der Entwicklungsländer in Bonn.

WALTER BRANDMÜLLER ist Privatdozent für Kirchengeschichte an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität München.

WERNER HUTH ist Psychotherapeut und Nervenarzt in München.

JÖRG SPLETT ist Assistent am Institut für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie der Universität München.

*Paul Hoffacker*

## Die Aktion Adveniat

Hilfe der deutschen Katholiken für die Kirche in Lateinamerika

„Adveniat regnum tuum“, diese Vaterunser-Bitte war Beweggrund für den Beschluß der Plenarkonferenz der Bischöfe der deutschen Diözesen im Jahre 1961: Misereor als Werk der deutschen Katholiken gegen Hunger und Krankheit in der Welt sollte ergänzt werden durch eine Aktion seelsorglicher Hilfe für Lateinamerika.

Die nähere Erklärung dieser neu gegründeten bischöflichen Aktion ergibt sich aus dem Untertitel „Hilfe der deutschen Katholiken für die Kirche in Lateinamerika“. Diese Definition stellt Adveniat als Werk der ganzen Kirche in Deutschland vor und gibt gleichzeitig zu erkennen, daß es sich um eine Art zwischenkirchlicher Hilfe handelt, die sich auf die Partner Deutschland und Lateinamerika beschränkt.

Dieser Gedanke der zwischenkirchlichen Hilfe war bei der Gründung maßgebend. Man wollte keine neues päpstliches Werk nach Art eines Missionswerks für Lateinamerika, sondern die etwa 50 Bischöfe in Deutschland und die etwa 720 Bischöfe in Lateinamerika, einem Kontinent von nahezu 250 Millionen Menschen, von denen etwa 95 Prozent getauft sind, wollten unmittelbar und auf der Ebene brüderlichen Vertrauens zusammenarbeiten. Adveniat ist deshalb kein neues bischöfliches Missionswerk, das etwa dem päpstlichen Missionswerk in Deutschland Konkurrenz machen will.

Gleichwohl ist der Einfluß Roms auf die Initiative der deutschen Bischöfe unverkennbar. Schon seit Mitte der 50er Jahre beobachtete die Kurie in Rom die beängstigende Entwicklung eines Erdteils, in dem jetzt mehr als ein Drittel der Katholiken der ganzen Welt leben und der nach den Vorausberechnungen der Statistiker im Jahr 2000 nach Zahlen gemessen die halbe Weltkirche ausmacht. So widmeten Pius XII., Johannes XXIII. und Paul VI. dem wirtschaftlichen, sozialen und besonders religiösen Entwicklungsprozeß ihre besondere Aufmerksamkeit. Es war ihnen klar, daß sich die Kirche in Lateinamerika in einer Notsituation befand und ohne fremde Hilfe (finanzielle und personelle) unterzugehen drohe. Dies waren auch die Motive für die Gründung der Aktion Adveniat.

Adveniat war zunächst für ein Jahr geplant. Der Kollektenertrag sollte hauptsächlich für die Ausbildung der Theologiestudenten verwandt werden. Schon beim zweiten Aufruf zur Adveniat-Kollekte im Jahr 1962 wurde die Mittelvergabe – neben Einrichtung und Unterhaltung von Seminarien – auf den Aufbau von katholischen Schulen (hauptsächlich sogenannte Kleine Seminare) und auf die Ausbildung von Kateche-

ten und Laienaposteln ausgedehnt. Im Jahr 1963 schloß sich der Kollekte eine besondere Patenschaftsaktion für den Unterhalt der Seminaristen an. Diese besondere Aktion von Adveniat dauert an. Die Mittel werden von den Diözesen Deutschlands verwaltet und kommen als monatlicher Studienzuschuß von 50 DM den Theologiestudenten über die Seminarleitung zugute. Jedes Land in Lateinamerika hat eine bestimmte deutsche Diözese zum Paten, um eine von besonderer Solidarität getragene Partnerschaft zu pflegen.

### Leitlinien der Hilfstätigkeit

Adveniat leistet pastorale Hilfe durch finanzielle Unterstützung und Beratung der seelsorglichen Anliegen der Kirche in Lateinamerika. Kirche darf hier nicht verstanden werden als Amtskirche, sondern nach dem Verständnis des Konzils als Volk Gottes. Das heißt konkret: Alle, die der Kirche unter diesem Aspekt der Seelsorge dienen, können bei Adveniat Anträge stellen: Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien. Seelsorge ist nicht zu beschränken auf die Sakramentenspendung, sondern gemeint sind alle Initiativen der Kirche, die der Heilssorge des Menschen dienen.

Für die praktische Hilfe ergeben sich allerdings Schwierigkeiten in der Abgrenzung der pastoralen zur sozio-ökonomischen Zielsetzung. In Lateinamerika sieht sich die Kirche nämlich in einen Entwicklungskontinent gestellt, dessen geistige Basis das Christentum ist. Dadurch unterscheidet er sich von anderen Entwicklungskontinenten und verlangt von der Kirche ein eindeutiges Engagement. Der größte Teil der Bischöfe ist sich daher bewußt, daß sich das Charakteristikum der Kirche in Lateinamerika durch ihre Haltung zur Entwicklung ausprägen muß. Unter diesem Aspekt wurde insbesondere nach dem Konzil die Pastoral der Bischöfe weiterentwickelt. Sie prägen den schwer zu übersetzenden Begriff der „*Pastoral de conjunto*“, einer Pastoral, die den Menschen in seinem Ganzheitsbezug von Leib und Seele sieht. Dieser Begriff trifft den Kern der aus der Konfrontation der Theologie mit der Realität der lateinamerikanischen Völker gewachsenen Seelsorgsprogramme in Lateinamerika.

„*Pastoral de conjunto*“ meint als Arbeitsprinzip der Kirche eine ganzheitliche Heilsorge, die in gemeinsamer Verantwortung von allen Kräften der Kirche (Bischöfe, Priester, Ordensleute, Laien) getragen wird. Diese Pastoral hat den Menschen im Blick und fordert seine Zurüstung (*promocion humana*) auf allen Gebieten. Verkündigung als Lehre und Verkündigung als Leben sind nach diesem Konzept untrennbar.

Dieses Konzept der Seelsorge verlangt in Deutschland eine *Abgrenzung der Aufgaben von Adveniat und Misereor*. Die Plenarkonferenz der Deutschen Bischofskonferenz beschloß daher in Fulda im September dieses Jahres:

„Auf Grund einer gemeinsamen Vorlage von Misereor und Adveniat (vgl. Protokoll der Vollversammlung vom 19.-22. 9. 1967, Ziffer XIX, 92, e) wird folgendes beschlossen:

1. Der Bischöflichen Aktion Adveniat ist an Aufgaben eindeutig zuzuordnen: Pastoralarbeit, Katechese, Mission, Seminare, Liturgie, Ökumenismus, Berufungen, Katholische Erziehung in Lateinamerika.

2. Dem Bischöflichen Werk Misereor ist an Aufgaben eindeutig zuzuordnen die Soziale Aktion in Lateinamerika.

3. Bei den übrigen Aufgabenbereichen (Universitatspastoral, Laienapostolat und Soziale Kommunikation) handelt es sich um Gebiete, für die sowohl Adveniat als auch Misereor zuständig sein können. Der Teil der Aufgaben, der eindeutig Adveniat zugeordnet werden kann, entfällt anteilig bezüglich der Bearbeitung und Finanzierung auf Adveniat; soweit die soziale Aktion in diesem Funktionsbereich der Kirche angesprochen ist, anteilig auf Misereor.

4. Die Technik der Abstimmung wird zwischen den Geschäftsstellen im einzelnen vereinbart. Insbesondere führen mindestens monatliche gemeinsame Besprechungen der Geschäftsstellen zur Entscheidungsreife dieser Projekte. Bei solchen Kooperationsprojekten (gemeinsame Projekte) hat diejenige Geschäftsstelle die Federführung, der das Projekt vom Gesamtanliegen her überwiegend zugeordnet ist.“

Spricht man von den grundsätzlichen Leitlinien der Adveniat-Hilfstätigkeit, wird man zunächst vom *Dienstcharakter* zu sprechen haben. übersetzt in die Wirklichkeit heißt das: ständiges Bemuhlen, die Hilfstätigkeit von Einflüssen frei zu halten, die mit falsch verstandenem Mitleid verbunden sind, die den Empfänger verlegen und den Geber verhat machen.

Adveniat kann weiterhin seine Hilfstätigkeit nur als *Hilfe zur Selbsthilfe* verstehen, die im pastoralen Bereich ebenso Gültigkeit hat wie im Bereich der sozio-ökonomischen Entwicklungshilfe. Demgem erarbeiten die Partner in Lateinamerika ihr Konzept der Pastoral, dessen Ausführung durch Beratungs- oder Finanzierungshilfe unterstützt wird.

Die Hilfstätigkeit muß als *partnerschaftliche Zusammenarbeit* verstanden werden, will Adveniat sich nicht den Vorwurf machen lassen, eine neue Kolonisation zu betreiben und eine gesunde Eigenentwicklung der Kirche zu verhindern. Ein solcher Vorwurf würde gleichzeitig den Vorwurf paternalistischer Handlungsweise in sich schließen. Katholiken sind anfällig für die Krankheit des Paternalismus. Sie müssen daher immer bemüht sein, dieser Gefahr entgegenzutreten durch die Pflege des Bewußtseins und Handelns, partnerschaftlich mit den Völkern in Lateinamerika zusammenzuarbeiten.

Eine solche Zusammenarbeit verlangt von den Partnern in Lateinamerika und in Deutschland die gegenseitige Anerkennung und den Glauben an den gegenseitigen guten Willen für das gemeinsame Ziel. Gegenseitige Anerkennung der Partner ist vor allem in den Beziehungen von Katholiken solch unterschiedlicher Herkunft und bei den unterschiedlichen Auffassungen über die Autorität in der Kirche notwendige Voraussetzung vertrauensvoller Zusammenarbeit.

Zusammenarbeit unter diesem Aspekt verlangt Wahrheit in den Beziehungen und Offenheit im Gespräch. Sicherlich eine selbstverständliche Forderung. Wenn man jedoch allein den Mentalitatsunterschied zwischen den Lateinamerikanern und den Europauern bedenkt, so drängt sich diese Forderung immer wieder auf. Wenn die Hilfe struktur-

bildend wirken soll, kann nur die klare Einsicht in die wirklichen Verhältnisse weiterhelfen. Die Vertreter der Kirche in Lateinamerika, konkret die Antragsteller, sollen nicht darauf beschränkt bleiben, Eingeständnisse negativer Art, die sich aus der Geschichte und der Entwicklung ergeben, zu bekennen. Eine Zusammenarbeit verlangt gemeinsame Erkenntnis, um gemeinsam handeln zu können. Adveniat wird sich davor hüten müssen, Rezepte zu verteilen oder die Beratungsfunktion in dem Sinn mißzuverstehen, als gelte es nach deutschem oder europäischem Muster Modelle seelsorglicher Arbeit zu entwickeln, denen es an der notwendigen Adaption auf die Verhältnisse der Ortskirche in den lateinamerikanischen Ländern ermangelt.

Auf diesem Sektor liegen die Gefahren schneller und unmittelbarer finanzieller Hilfe. Es stimmt, daß derjenige doppelt gibt, der schnell gibt. Schnelle Hilfe ist dabei nicht – abgesehen von Katastrophenhilfe – allein auf Spontaneität bezogen, sondern auf das Handeln und auf die Hilfe zur rechten Zeit. Dieses Prinzip schließt die Prüfung des Bedarfs und die der Situation entsprechende Maßnahme mit ein. Eine Zeitlang zuzuwarten und der Entwicklung Zeit zu geben ist nicht selten das adäquate Mittel.

#### Prüfung der Anträge

Die Geschäftsstelle Adveniat (17 Personen ohne ad hoc bestellte Fachgutachter) hat im Lauf der Zeit Grundsätze für die Prüfung der Anträge entwickelt. Vorgegeben war bei der Gründung der Aktion lediglich die Tatsache einer Kirche Lateinamerikas in einer personellen und finanziellen Notsituation und der Wille der Verantwortlichen und der Spender, dieser Not zu steuern. Die Erfahrungen seit 1961 haben dazu geführt, ein Bearbeitungssystem für die eingereichten Anträge zu entwickeln.

Die Situation in Lateinamerika verlangt, daß der Antragsteller plant, und zwar vernünftig plant. Eine Vorstellung, die sich erst im Lauf der Zeit durchzusetzen vermochte, weil sehr häufig die akute Not zur spontanen Hilfe zu verpflichten schien. *Planung* ist in einem Entwicklungskontinent wie Lateinamerika existenznotwendig, und die Kirche als Teil der Gesellschaft dieser Länder unterliegt demselben Gesetz. Dabei soll nicht behauptet werden, die Kirche in Lateinamerika würde nicht planen; es gibt ausgezeichnete Pastoralpläne auf diözesaner und nationaler Ebene. Für die Geschäftsstelle liegt die Hauptaufgabe darin, die Pläne auf ihren Wirklichkeitsbezug zu untersuchen und festzustellen, ob vor allem nicht zu groß geplant wird.

In gleichem Maß wichtig ist die Frage, ob eine vernünftige Planung dem Bedürfnis einer Situation entspricht. Die Frage nach der zweckentsprechenden Planung ist nicht immer leicht zu beantworten, weil das rasante Tempo einer Entwicklung und der Umwandlungsprozeß in der Kirche nicht so vorausberechnet werden können wie Entwicklungen beispielsweise auf wirtschaftlich-ökonomischem Sektor. Unter diesem Aspekt ist z. B. die Errichtung von *Priesterseminaren* nicht als Lösung des Priesternach-

wuchses und der Priesterbildung zu sehen. Heute wird Adveniat oft vorgeworfen, zu viel Seminare finanziert zu haben. Objektiv steht heute auch fest – war aber noch nicht klar vor fünf Jahren –, daß genügend Raum für Seminaristen und an manchen Stellen in Lateinamerika mehr als genug zur Verfügung steht. Beim Bau von Seminaren hätte man zurückhaltender sein können.

In diesem Zusammenhang muß die Frage gestellt werden, ob das allein und spezifisch für die Kirche in Lateinamerika gilt. Auch in Europa sind im letzten Jahrzehnt noch neue Bildungsstätten für die Priesterausbildung errichtet worden. Eingeweihte wissen, daß nicht nur das Seminar als Gebäude, sondern erst recht das Seminar als System von den Theologiestudenten und Priesterkandidaten in Frage gestellt wird. Es gibt somit auch in Europa Seminare, die nicht von der gewünschten Kandidatenzahl besucht werden. Diese Feststellung deutet dann aber auf eine allgemeine Tendenz, die nicht auf Lateinamerika beschränkt ist.

Vernünftige Planung hat weiterhin den Zusammenhang und den Rahmen der von der Diözese erarbeiteten Schwerpunkte und *Pastoralplanung* zu berücksichtigen. In Europa können wir bisweilen von der Kirche in Lateinamerika lernen, wenn es darum geht, Prioritäten in der Pastoralplanung festzusetzen. Die geringe Zahl der in der Kirche von Amts wegen tätigen Kräfte zwingt zu einem Höchstmaß kräfteökonomischen Einsatzes. Damit soll nicht gesagt werden, als seien in Lateinamerika z. B. alle Priester am rechten Ort und in der richtigen Funktion eingesetzt. Zu beobachten ist jedoch, daß die Bemühungen weitgehend auf den seelsorglichen Einsatz in Pfarrei oder in Spezialgebieten der Seelsorge konzentriert werden. Das gilt namentlich für Orden, die aus Europa Priester nach Lateinamerika entsenden. So kann z. B. beobachtet werden, daß die Zahl von Priestern in den Elementarschulen abnimmt und die Lehrtätigkeit mehr und mehr von Laien wahrgenommen wird.

Steht eine vernünftige Planung im Rahmen der Pastoralplanung der Diözese, so gibt der Bischof oder der Ordensobere seine Genehmigung zur Durchführung. Ein solches Projekt wird in der Regel als dringlich bezeichnet und ist es auch meistens, obwohl man sich angesichts der Personallage und des Verhältnisses zwischen dem Bischof und seinen wenigen Priestern nicht darüber hinwegtäuschen darf, daß ein Bischof eine Initiative seines Pfarrers nicht inhibiert, selbst wenn er von der Dringlichkeit nicht vollkommen überzeugt ist. Das heißt nicht, daß Adveniat getäuscht werden soll; dieses Verhalten des Ordinarius oder des Ordensoberen ist allzu leicht erklärlich: welcher Bischof möchte das Risiko eingehen, einen Priester zu enttäuschen, seinen Arbeitswillen zu beeinträchtigen oder ihn gar zu verlieren, weil er selbst vielleicht noch dringlicher erscheinende Anträge auf Projekte beantragen möchte.

Die *Durchführbarkeit* eines Projekts ist ebenfalls von der Geschäftsstelle zu untersuchen. Die Untersuchung erstreckt sich auf die Durchführbarkeit in personeller, technischer, juristischer und geographischer Hinsicht. Soweit es sich um Kurse zur Schulung von Laienkräften oder um einen Besoldungszuschuß für Katecheten handelt, ist diese Prüfung relativ einfach. Schwieriger wird es z. B. bei der Unterstützung von Massen-

medien oder bei pastoralsoziologischen Forschungsprojekten, weil in der Regel qualifiziertes Personal für solche Projekte fehlt. Die Überzeugung zu gewinnen, daß zahlenmäßig ausreichendes und gut ausgebildetes Personal für die Durchführung eines Projekts vorhanden ist, ist in vielen Fällen schwer und manchmal unmöglich. Ein noch so gut geplantes Projekt muß dann von Adveniat zurückgestellt oder abschlägig beschieden werden.

Dasselbe kann geschehen, wenn die Finanzplanung eines Projekts nicht klar vorgetragen und nach den *Gesetzen sparsamer Haushaltsführung* aufgebaut ist. Dabei sind Regeln der Sparsamkeit nach dem Verständnis der Lateinamerikaner nicht immer identisch mit europäischen Vorstellungen. Bei sogenannten Kleinprojekten läßt sich eine Diskrepanz leicht feststellen. Große Projekte, vor allem wenn sie über einen mehrjährigen Zeitraum geplant sind, lassen eine Prüfung nur durch ein Fachgutachten zu.

Besondere Schwierigkeiten macht die Feststellung einer unmittelbaren *Eigenleistung* des Antragstellers. Bei Adveniat hat sich in letzter Zeit jedoch der Grundsatz herausgebildet, auf eine Eigenleistung in finanzieller Hinsicht nicht zu verzichten. Den genauen Prozentsatz einer zumutbaren Eigenleistung zu ergründen, ist fast ausgeschlossen. Hier müssen Schätzwerte auf Grund von Auskünften der Antragsteller und der Gewährleute genügen. Ohne Eigenleistung sollte in der Regel kein Projekt zur Genehmigung vorgeschlagen werden, um das Interesse des Antragstellers an seinem eigenen Projekt kennenzulernen und seine Bindung in der Durchführung zu verstärken.

Im Gesamtzusammenhang mit der Prüfung der einzelnen Projekte ist die *Tätigkeit der Antragsteller* zu sehen, die sie ohne fremde Kapital- oder Personalthilfe geleistet haben. Das Maß der Aktivität des Antragstellers ohne fremde Hilfe bietet in der Regel einen Anhalt für seine weitere geplante Arbeit, die finanziell unterstützt werden soll. Der *Rechenschaftsbericht* über die Verwendung des erhaltenen Geldes, zu dessen Erstattung sich der Begünstigte im Ablauf von fünf Monaten verpflichtet, zeigt die Effizienz seiner seelsorglichen Tätigkeit. Nicht alle Rechenschaftsberichte fallen so aus, wie der Geber oder auch der Empfänger sie sich vorgestellt hat. Hier gilt besonders der Grundsatz, daß nur die Wahrheit und das offene Gespräch eine weiterführende Arbeit und strukturbildendes Wachstum garantieren.

### Schwerpunkte der Förderung

Um sich ein Bild über die Aktivität der Kirche in Lateinamerika zu machen und gleichzeitig festzuhalten, welche *Projekttypen* von Adveniat gefördert wurden, kann die Vergabestatistik herangezogen werden. Seit Gründung der Aktion Adveniat wurden von den deutschen Katholiken mehr als 305 Millionen Mark gespendet. Davon entfallen auf die Weihnachtskollekte und die Einzelspenden etwa 270 Millionen und auf die von den deutschen Bistümern verwalteten Seminaristenpatenschaften nahezu 35 Millionen:

Die Aktion Adveniat

<i>Kirchliches Bildungswesen:</i> hauptsächlich für Grundschulen und Gymnasien, für Lehrerausbildung und den Aufbau von Radioschulen	DM 44 363 401,00
<i>Priesterausbildung</i> (außer der Adveniat-Patenschafts-Aktion für Theologiestudenten): hauptsächlich für Bau, Einrichtung und Unterhalt von Priesterseminaren und Theologischen Fakultäten	DM 43 141 300,00
<i>Katechese und Laienapostolat:</i> hauptsächlich zur Ausbildung von Laienkatecheten und Schulung christlicher Führungskräfte	DM 35 144 516,19
<i>Pfarrseelsorge:</i> hauptsächlich für Bau und Reparatur von Pfarrhäusern, Pfarrzentren, Pfarrkirchen und die Motorisierung der Seelsorger	DM 30 526 846,00
<i>Seelsorge- und Sozialreform:</i> hauptsächlich für den Lateinamerikanischen Bischofsrat und die nationalen Bischofskonferenzen, die pastoralsoziologische Forschung und Stipendien für Laien und Priester in Spezialstudien	DM 25 966 461,00
<i>Soforthilfe:</i> hauptsächlich Unterhaltsbeihilfen für kirchliches Personal, Krankenhauskosten, Katastrophenhilfe, Überfahrtskosten für ausländische Missionare und Laienhelfer	DM 22 596 568,20
<i>Altersversorgung der Priester:</i> hauptsächlich Bereitstellung für Projekte der Priesterversicherung in Alter und Krankheit	DM 14 866 315,00
<i>Studentenseelsorge:</i> hauptsächlich für den Aufbau von Studentengemeinden und die Bildungsarbeit der Studentenbewegungen	DM 9 467 651,00
<i>Schwesternarbeit:</i> hauptsächlich für die Gründung neuer Niederlassungen, und Studienbeihilfen für die berufsfachliche und geistliche Weiterbildung von Ordensfrauen	DM 7 589 425,00
<i>Kommunikationsmittel:</i> hauptsächlich für die Modernisierung von Nachrichtenagenturen und Zeitschriften sowie zur Journalistenausbildung	DM 6 814,237,00
Gesamtsumme (Stand Juli 1968)	DM 240 476 720,39

Die Statistik muß sich naturgemäß über die Erfolge der Zusammenarbeit von Adveniat mit der Kirche in Lateinamerika ausschweigen, weil das Glaubenswachstum und die vertiefte Glaubenskenntnis nicht mathematisch zu erfassen sind. Was sich in Bauten, Kursen und Pastoralplänen dokumentiert, läßt nicht ohne weiteres einen Schluß auf die Wirksamkeit der Arbeit zu. Diese hat sich zu äußern im Zeugnis des Christen, in seinem Alltag in der Familie, in seinem Arbeitsleben.

Ist damit aber die Adveniat-Arbeit ohne Erfolg? Wohl kaum. Eine kurze Analyse der Statistik beweist das.

1961 wurden für die Priesterausbildung – und davon allein für den Bau und die Einrichtung von Seminaren – der Betrag von etwa 10,7 Millionen DM ausgegeben. Dieser Betrag verringerte sich im Lauf der Zeit bis zum Jahr 1966 auf rund 1,5 Millionen DM. Bei dieser Entwicklung ist nicht unerheblich, daß in den letzten drei Jahren kein neues Seminar errichtet wurde. Ein weiteres Beispiel, das für die Entwicklung der Arbeit der Kirche in Lateinamerika und Adveniat aufschlußreich sein kann: Der Aufbau von katechetischen Instituten und Laienausbildungszentren stieg gemessen am DM-Wert von 140 000 DM im Jahr 1961 auf 2,4 Millionen DM im Jahre 1965. Ein ähnliches Beispiel ist für die Arbeit der Ordensschwestern anzuführen: Für die Gründung von neuen Schwesternniederlassungen, für den Aufbau von Noviziaten und für die Unterhaltsbeihilfen der Ordenshäuser wurden 1961 lediglich 45 000 DM auf-

gewandt; im Jahr 1966 dagegen stieg der Betrag auf 1,5 Millionen DM. Eine ähnliche Entwicklung zeichnet sich bei der Studentenseelsorge ab: auch hier begann Adveniat bei seiner Gründung mit einer Finanzinvestition von einigen tausend Mark. Am Ende des Jahres 1966 mußten nahezu 2,5 Millionen DM ausgegeben werden, um die Durchführung der Initiativen auf diesem Sektor zu ermöglichen.

Wenn diese Zahlen nur skizzenhaft ein Bild der Entwicklung des inneren Wachstums der Kirche in Lateinamerika wiedergeben, so zeigen sie doch die Schwerpunkte der Arbeit und die Prioritäten. Für alle etwa 12 000 Anträge, die Adveniat aus Lateinamerika erreichten, und von denen etwa 60–70 Prozent positiv durch die Bischöfliche Kommission Adveniat entschieden wurden, gilt die Feststellung, daß mit Adveniat-Hilfe die Initiativen der Kirche gefördert werden konnten, für die keine Mittel in den Ländern selbst vorhanden waren. Nur so konnte sich ein Teil der Bischöfe einsetzen für sein Seelsorgekonzept an den unterentwickelten Schichten, bisweilen gegen den Willen einflußreicher Gruppen. Ein Konzept, das den ganzen Menschen erfaßt, damit er sich zunächst seiner Würde als Mensch bewußt werden kann, um dann aus dem Glauben gemäß der Lehre der Kirche sein Leben zu gestalten. Der lateinamerikanische Bischofsrat (CELAM) konnte mit Adveniat-Hilfe ihr Generalsekretariat und die einzelnen Referate für eine Gesamtkonzeption der Seelsorge aufbauen. Priester konnten Zweitstudien betreiben, um Seelsorgekonzepte für die Kirche in Lateinamerika zu erarbeiten und Modelle zu schaffen. Die Ordensfrauen konnten eine vertiefte Fachausbildung erhalten, um sich auf Aufgaben vorzubereiten, die die Kirche im Verkündigungs- und Sozialsektor von ihnen erwartet. Nicht zu vergessen die Fülle der sogenannten Kleinprojekte, die den Priestern oder Katecheten ihre Alltagsarbeit ermöglichen. Solchen Personen ermöglicht ein Kraftfahrzeug oder eine Kapelle, eine Unterhaltsbeihilfe für eine Lehrkraft die Basisarbeit, von der so leichthin gesprochen wird, die sich in der Praxis jedoch häufig als unendlich schwierig erweist.

### Schwerpunkte für die nächste Zukunft

Die Kirche in Lateinamerika hat sich an den Problemen der Zeit zu orientieren und Antwort zu geben. Adveniat hat sich diesen Bedürfnissen anzupassen und aus dem Gespräch mit den Verantwortlichen die Wünsche zu eruieren, die zu verwirklichen möglich ist.

Besonderes Augenmerk richteten die Verantwortlichen auf die Entwicklung der *weiblichen Orden*. Die Kirche in Lateinamerika verfügt über eine große Zahl von Ordensfrauen – zur Zeit mehr als 110 000 –, deren Kräftepotential nicht voll anerkannt und genutzt wird. Das hängt mit der Vorstellung zusammen, eine Ordensschwester habe im wesentlichen der Kirche zu dienen durch Verrichtung von Arbeiten auf unterer Ebene. Diese Vorstellung hat die Ordensgemeinschaften lange Zeit daran gehindert, über ihre Funktion in Gesellschaft und Kirche nachzudenken. Der Einfluß

ausländischer Ordensfrauen mit klarer Vorstellung über ihren apostolischen Einsatz, die Neugründungen von einheimischen Schwesterngemeinschaften mit einem der wirklichen Notsituation in Lateinamerika angeglichenen Arbeitskonzept, die engere Zusammenarbeit mit Bischöfen trugen wesentlich zu einer Blickerweiterung bei. So läßt sich auf ein viel beachtetes Beispiel in Nordostbrasilien hinweisen, wo rund 40 vakante Pfarreien von Schwestern geführt werden. Bei diesem Beispiel ist zu erklären, daß die administrative und katechetische Führung der Gemeinden durch Ordensfrauen nicht ein Ergebnis der seelsorglichen Notsituation ist, sondern daß es als Modell für die neue Anpassungsfähigkeit der Ordensfrauen, für eine neue Auffassung ihrer Dienstfunktion in der Kirche gilt.

Solche Bestrebungen schließen nicht aus, daß die Frauenorden in Lateinamerika eine Krisenzeit durchlaufen, die mit der inneren Erneuerungsbereitschaft zusammenhängt. Auch in Lateinamerika ziehen sich eine Reihe von Ordensfrauen aus der klösterlichen Gemeinschaft zurück und gehen ihre eigenen Wege im zivilen Leben.

Aus dem Willen der Ordensfrauen, sich in die ganzheitliche Seelsorge zu integrieren, ergibt sich für die Arbeit von Adveniat die Verpflichtung, diese Integrationsbemühungen zu unterstützen. Diese Unterstützung soll nach den Empfehlungen der Bischöflichen Kommission Adveniat durch die Zahlung von Stipendien für die Ausbildung und fachliche Weiterbildung der Schwestern intensiver geschehen. Die gemeinsame Arbeit wird unter dem Gedanken stehen, daß das Wirken der Ordensfrauen in der Kirche nicht isoliert gesehen werden darf vom Gesamtanliegen des Apostolats, von der Heilssendung der Kirche.

Eine den Verhältnissen in Lateinamerika angepaßte Arbeit der Ordensfrauen in Lateinamerika rückt ein weiteres Anliegen in den Blickpunkt: die *Stellung der Frau* in der Kirche und die Bedeutung einer *Familienpastoral*; denn auf diesem Gebiet werden die Ordensfrauen in Zusammenarbeit mit den vorhandenen Organisationen am ehesten ihre Initiativen entfalten können.

Das Arbeitsfeld ist riesengroß, weil die Stellung und das Ansehen der Frau im umgekehrten Verhältnis zu ihren Aufgaben stehen. Sie hat auf allen sozialen Ebenen noch geringere Bildungschancen als der Mann. Das betrifft sowohl die Schul- als auch die Berufsausbildung. Sie ist gesellschaftlich und wirtschaftlich fast völlig abhängig vom Mann. Sie hat ein äußerst schwach entwickeltes Bewußtsein ihres eigenen Wertes und ihrer Rechte.

Dabei liegt die Zukunft Lateinamerikas zum überwiegenden Teil in der Hand der Frau, sei es, daß sie mit Mann und Kindern in einer Familie lebt, oder aber für das Schicksal der Kinder selbst aufzukommen hat. Zieht man als Faktum die unterentwickelte Rolle des Vaters in der Familie in Betracht, so konzentriert sich die Verantwortung für die Zukunft der Kinder fast ausschließlich auf die Frau.

Für die Arbeit an der Basis werden hier viele Kräfte verlangt. Die ersten praktischen Ergebnisse liegen bereits vor. So hat die MFC (Movimiento Familiar Cristiano) bereits in 341 von 491 lateinamerikanischen Diözesen ihre Organisation begründet. Etwa

44 000 Ehepaare in Lateinamerika sind aktive Mitglieder dieser Bewegung und haben sich in einer dreijährigen Schulung mit den Fragen um die Elternrolle befaßt; sie sind also aktiv in der Vorbereitung der Jugendlichen auf die Ehe, in der Berufsberatung, Erziehungsberatung und Mütterberatung vor allem in den Randzonen der Städte und bei der Landbevölkerung.

### Zusammenarbeit mit andern Werken

Die Zusammenarbeit erstreckt sich auf alle Hilfsorganisationen, die Lateinamerika unterstützen. Notwendig ist die Absprache mit den Werken, die Entwicklungshilfe leisten. So ist Adveniat beratendes Mitglied der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für sozio-ökonomische Entwicklungshilfe. Engerer Kontakt besteht mit Werken gleichen Charakters wie Adveniat, die die pastoralen Initiativen der Kirche finanziell unterstützen, so z. B. das Latin American Bureau (LAB) in USA. Die europäischen Werke in der Schweiz und in Österreich verfahren nicht nach dieser strengen Trennung. Gemeinsam mit der sozio-ökonomischen Entwicklungshilfe fördern sie auch pastorale Projekte.

Im einzelnen stehen alle Werke bezüglich der Projektbearbeitung in Verbindung, tauschen die Listen der eingegangenen Anträge aus und sprechen sich in der Finanzierung gemeinsamer Projekte ab. Alle Werke, die für Lateinamerika arbeiten, gleichgültig ob unter dem Aspekt sozio-ökonomischer oder pastoraler Hilfe, sind zusammengefaßt in einem Vertreterausschuß, der der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika (CAL) zugeordnet ist. In diesem Ausschuß werden in Zusammenarbeit mit dem „Generalrat für Lateinamerika“ (COGECAL) die Gesamtproblematik erarbeitet und Empfehlungen für die Priorität der Anträge gegeben. Jedes Werk ist jedoch frei in der Projektbearbeitung und bei der Erarbeitung eigener Prioritäten.

In Lateinamerika selbst ist der wichtigste Gesprächspartner der lateinamerikanische Bischofsrat (CELAM), der seinerseits in engem Kontakt mit den nationalen Bischofskonferenzen steht. Durch einen Dialog mit den Partnern in Lateinamerika werden die Zielsetzungen Adveniats fortentwickelt, um den Dienst an der gesamten Kirche in Lateinamerika in Übereinstimmung mit deren Wachstum erfüllen zu können.

Die Zusammenarbeit mit den Organisationen, die Personal nach Lateinamerika entsenden, bezieht sich hauptsächlich auf die Finanzierung von Studien- und Entsendungskosten. Mit den Organisationen, die Kräfte für die Entwicklungshilfe im strengen Sinn zur Verfügung stellen, besteht nur eine lockere Zusammenarbeit. Adveniat konzentriert sich auf die europäischen Werke, die Priester und Ordensfrauen nach Lateinamerika senden, und unterstützt diese Organisationen bei der Ausbildung dieser Kräfte, bisher insbesondere in Spanien, Belgien, Irland und Italien. Es ist angestrebt, die Zusammenarbeit auszudehnen durch Absprachen über den sachlichen und örtlichen Einsatz des auszusendenden Personals.

*Gerardo Metsch*

## Strukturen und Wandlungen im Katholizismus Brasiliens

Das religiöse und geistige Leben des heutigen Brasiliens ist charakterisiert durch eine vom Zweiten Vatikanum intensivierte, in mancher Beziehung umstrittene Reformbewegung innerhalb der katholischen Kirche, durch die vorwiegend nordamerikanische protestantische Missionsarbeit überall im Land und durch die Flucht breiter städtischer Massen in die Kulte der Umbanda, einer Mischung aus afrikanischen, indianischen, populär-katholischen und spiritistischen Komponenten; dazu kommt die wachsende Säkularisierung des Denkens breiter Schichten. Noch immer bezeichnen sich 90 Prozent der Brasilianer als Katholiken. Sie sprechen von sich als der größten katholischen Nation. Doch ist dieses Bekenntnis nur der Ausdruck einer Tradition, für die kein bewußter Glaube, sondern Gewohnheit ausschlaggebend ist. Diese vage, zu nicht viel verpflichtende, nun fast 400jährige katholische Tradition Brasiliens bestimmt als Hintergrund das geistige, religiöse und kirchliche Geschehen des 90millionenvolks und ist zugleich in Auflösung begriffen. Die oft verwirrende Problematik, die auch in die krisenreiche brasilianische Politik und die Unruhe der Jugend hineinwirkt, ist nur von dieser problematischen Tradition her zu verstehen.

### I.

#### *Historische Entwicklung des brasilianischen Katholizismus*

Etwa 200 Jahre früher als Spanien befreite sich Portugal von der Herrschaft der Mauren. 1139 ist Portugal ein unabhängiges Königreich, 1249 wird Algarve, seine südlichste Provinz, zurückerobert, während in Spanien erst 1492 die Alhambra eingenommen wird. Früher als Spanien kann sich Portugal seiner inneren Erstarkung und den überseeischen Expeditionen widmen, in denen der unter João II. (1481–95) entmachtete Adel neue Aktivität findet. In Sagres gründet Heinrich der Seefahrer die damals berühmteste Schule der Nautik. 1415 wird Ceuta besetzt, 1419 Madeira, 1470 wird die Goldküste entdeckt, 1488 das Kap der Guten Hoffnung, 1498 Indien, 1500 Brasilien, 1517 Ceylon, 1542 Japan. Das portugiesische Königshaus sieht in der Ausbreitung des Glaubens die Rechtfertigung der Entdeckungs- und Eroberungszüge. 1456 überträgt Papst Calixtus III. dem Christusorden die gesamte Jurisdiktion über die bereits eroberten und noch zu entdeckenden überseeischen Gebiete, das sogenannte Patronat. Ab 1551 ist der portugiesische König erblicher Großmeister des Christusordens, so daß

von nun an Portugal und seine Kolonien nicht mehr direkt vom Papst abhängen, sondern nur indirekt auf dem Umweg über die Krone Lissabons, die alle Bischöfe ernennet und das gesamte kirchliche Geschehen dirigiert. Relative Freiheit genießen Orden und Kongregationen, die im Verlauf der Geschichte Brasiliens oft genug gegen die Beamten des Königs Stellung nehmen. Berühmt sind die Proteste von Las Casas gegen die Versklavung der Indianer wie die Stellungnahmen der Jesuiten Anchieta, Viera und Nobrega gegen die Herrenschicht. 1549 kommt mit dem ersten Generalgouverneur auch die erste Jesuitenmission ins Land. 1551 wird Brasilien Bistum, mit Sitz in der ersten Hauptstadt Salvador (Bahia). Bis dahin gab es nur Geistliche im Gefolge der adligen Eroberer.

Die Abhängigkeit des Weltklerus von den Landlords und den königlichen Beamten bestimmt bis zur Ausrufung der Republik (1889) das katholische Leben. Die Kirche wird zu *einem Organ des Staates degradiert*. Hier liegt die Wurzel der brasilianischen katholischen Tradition, hier das naive Selbstverständnis dieses „größten katholischen Volkes“ und seiner landläufigen Meinung, daß „Gott ein Brasilianer“ sei. Der Kampf der Orden (Franziskaner, Kapuziner, Dominikaner, Benediktiner, Jesuiten, Karmeliten und anderer) um eine relative Unabhängigkeit der Kirche von den wirtschaftlichen und politischen Interessen der herrschenden Schicht ist nicht imstande, den Trend zum absolutistischen Staat zu verhindern, der mit Pombal (1750–77) in Portugal und Brasilien seinen Höhepunkt erreicht. Pombal erwirkt beim Papst die Vertreibung der Jesuiten und 1773 die Aufhebung des Ordens. Die Konsequenzen für Brasilien sind katastrophal: nicht nur, daß die jesuitischen Indianer-Reduktionen, in denen die Neuchristen von der Sklaverei verschont waren, blutig vernichtet werden (angeblich um sie vor der kirchlichen Knechtschaft zu schützen, in Wirklichkeit aber, um sie in die Sklaverei der „Bandeirantes“ von São-Paulo und Buenos Aires zu bringen), vor allem werden nun die damals von Jesuiten geleiteten Akademien und Schulen geschlossen.

Die Hauptstadt Brasiliens wird 1763 von Salvador im alten Kolonialgebiet des Nordostens nach Rio de Janeiro im Süden verlegt, um sie dem Einfluß der Landlords zu entrücken – schon zeigt sich der bis heute charakteristische Gegensatz zwischen Metropole und Hinterland. Zu dieser Zeit sind etwa 65 Prozent der Bevölkerung afrikanische Sklaven, 15 Prozent zivilisierte Indianer und nur 10 Prozent weiße Portugiesen. 1785 werden alle Manufakturen, Buchdruckereien, Silber-Gold-Werkstätten und Baumwoll-Seiden-Spinnereien geschlossen, um die Kolonie völlig von Portugal abhängig zu machen. Das geistige und religiöse Leben stirbt. Es erwacht erst wieder, als bei der Besetzung Portugals durch Napoleon der Lissabonner Hof 1808 unter dem Schutz englischer Kriegsschiffe nach Rio flieht, und Brasilien 1815 zum Kaiserreich erklärt wird.

Gelehrte aus Frankreich, Österreich und Bayern wirken im 19. Jahrhundert am Aufbau eines neuzeitlichen Landes mit. Eine Welle europäischer Einwanderer setzt ein. Mit ihnen gelangen die Ideen des modernen Europa erstmals nach Brasilien. In seine erstarrten patriarchalischen und absolutistischen Gesellschaftsstrukturen dringen jetzt

die Ideen der Französischen Revolution, der Enzyklopädisten, des Positivismus und des Sozialismus ein. Die jüngere bürgerliche Generation nimmt diese Ideen sofort auf. Es kommt zu der bis heute andauernden Spaltung in theoretisierende Intelligenz und analphabetisches Volk und zu dem Denkchaos bei den Gebildeten und Halbgebildeten, einschließlich beim Klerus. Dieser, seit jeher im Dienst der Staatsmacht, verweltlicht vollends: einige Bischöfe und zahlreiche Priester sind Mitglieder der Freimaurerlogen oder erklärte Anhänger des Positivismus Auguste Comtes, dessen Gedanken noch heute im Offizierskorps als modern gelten. Bis in unsere Zeit wirkt auch die Tendenz fort, aus Gründen der Staatsraison die Kirche durch strafrechtliche Maßnahmen gefügig zu machen. Dom Vital, Erzbischof von Pernambuco, und Dom Macedo Costa, Bischof von Para, werden 1874 vom kaiserlichen Gericht zu vier Jahren Zuchthaus verurteilt, weil sie sich dem Einfluß der Logen auf die „Dritten Orden“, in Brasilien Eigentümer vieler Kirchen und Pfründen, widersetzen. Doch bei dieser extremen Maßnahme erwacht der Katholizismus und rückt von der Monarchie ab.

1888, bei der Aufhebung der Sklaverei, sind die kolonialen Sozialstrukturen von Grund auf erschüttert. Landlords und Militärs verbünden sich gegen die Krone (der Gelehrtenkaiser Pedro II. verachtete alles Militärische) und rufen 1889 die Republik aus. Seither wird *Brasilien von städtischen und ländlichen Besitzbürgern regiert*, deren verschiedene Gruppen sich in sogenannten Revolutionen, die in Wirklichkeit Putsche sind, abwechseln, ohne jemals eine echte, das ganze Land umfassende Sozialreform durchzuführen. Die bei der Sklavenbefreiung plötzlich herrenlos gewordenen afrikanischen Analphabeten, die zwar katholisch getauft, aber niemals evangelisiert wurden, bilden von nun an die arme Landbevölkerung und das städtische Slumproletariat. Der Kirche erwachsen neue, bisher unbewältigte Aufgaben.

Seit Gründung der Republik herrscht in Brasilien *Trennung von Kirche und Staat*. Für die Kirche bedeutete dies zunächst einen ungeheuren Schock, wurde aber langsam als ihr Weg in Selbständigkeit und Freiheit begriffen. Die kirchenfeindlichen Maßnahmen Pombals und der Monarchie hatten die Orden fast aussterben lassen. Papst Leo XIII. beruft 1899 das erste lateinamerikanische Konzil nach Rom, um den Bischöfen bei der Reorganisation des kirchlichen Lebens zu helfen. Es kommt zur Masseneinwanderung europäischer Geistlicher und Ordensleute, an erster Stelle aus Italien und Spanien, aber auch aus Portugal, Frankreich, Deutschland und den USA. Dieses europäische Übergewicht im brasilianischen Klerus wird erst in der Mitte unseres Jahrhunderts nach und nach durch brasilianische Kräfte ersetzt. So bedeutend die *Hilfe europäischer Geistlicher* bei dem katastrophalen Priestermangel in Brasilien ist, der damit verbundene kulturelle und auch politische Einfluß Europas hemmt das Selbstverständnis und die Volkwerdung der Brasilianer: die Europäer arbeiten zwar mit Idealismus, aber allzuoft ohne genügendes Kenntnis der brasilianischen Mentalität und Problematik, manchmal sogar als Propagandisten ihrer Heimatländer und deren Interessen. Die Überfremdung hatte verhängnisvolle Konsequenzen: Es entstanden (nicht unberechtigte) antikatholische Tendenzen im brasilianischen Nationalismus. Weite

Schichten wandten sich von dem starren Traditionskatholizismus und der volksfremden Predigt der ausländischen Missionare ab und strömten in protestantische Sekten oder in die Umbanda-Kulte. Dort fanden sie intensives Gemeindeleben mit gegenseitiger sozialer Verantwortung und festen, einfachen moralischen Normen, was den ungebildeten Suchenden mehr Halt gibt als katholische Autorität, Repräsentation und Rhetorik.

In den zwanziger Jahren erwacht ein *neues katholisches Verantwortungsbewußtsein*. Die Laienkonvertiten Jackson de Figueiredo und Alceu Amoroso Lima gewinnen Einfluß. Kardinal Leme fördert das geistige und religiöse Leben. In Rom wird das brasilianische Priesterseminar errichtet. 1921 erscheint die Zeitschrift „Ordem“, 1928 wird in Rio die katholische Aktion und das Studienzentrum Dom Vital gegründet. São-Paulo, Salvador, Recife, Porto-Alegre und Belo-Horizonte folgen nach. In den dreißiger Jahren entstehen Jugendbewegungen, Arbeitervereine, Genossenschaften, katholische Universitäten und Fakultäten. Die Franziskanerzeitschrift „Vozes de Petropolis“ entwickelt sich zu einem führenden Organ. 1940 erscheint die „Revista Ecclesiastica Brasileira“. Dom Eugenio Araujo Sales, heute Erzbischof-Koadjutor in Salvador, gründet 1954 das „Movimento de Natal“, eine Laienbewegung zur Zusammenarbeit mit den Bischöfen und Pfarrern, sowie das „SAR“, eine Agrarhilfe auf religiöser und kooperativer Basis. 1956 folgt der „MEB“, eine Organisation von Radioschulen zur Vermittlung von Grundkenntnissen für das private und öffentliche Leben. In den oftmals tumultuarischen Jahren des sozialen Erwachens unter den Präsidenten Goulart und Quadros (1960–64) gewinnen katholische sozialreformerische Tendenzen langsam die Führung und überflügeln die anfangs einflußreichen kommunistischen Gruppen. Die „Volksaktion“, in der sich christliche und sozialistische Ideen begegnen, bestimmt zeitweise den oft extrem links orientierten Studentenbund. An der Frage der Landreform spalten sich die Katholiken in Befürworter und Gegner, diese angeführt von den Bischöfen Dom Sigaud von Diamantina und Dom Castro-Mayer von Campos. (Dom Sigaud war auf dem Konzil einer der Wortführer der antireformistischen Konzilsminorität.) 1952 wird durch Padre Helder Camara, den heutigen Erzbischof in Recife, die nationale *brasilianische Bischofskonferenz* gegründet. 1956 kritisiert die Bischofskonferenz in Campina Grande die Sozial- und Wirtschaftspolitik des Präsidenten Kubitschek mit der Wirkung, daß 1959 die SUDENE gegründet wird, das Zentralinstitut für Wirtschaftsplanung im Nordosten. (Celso Furtado, ihr genialer Leiter, wird 1964 von den Militärs des Landes verwiesen; er wird UNO-Berater und Professor an der Sorbonne.) 1958 fordern die Bischöfe in Goiania Maßnahmen der Sozialgesetzgebung auch für die Landarbeiter. 1961 kommt es zur Vereinbarung der Bischofskonferenz mit der Regierung über die Finanzhilfe der Radioschulen des MEB. 1962 wird in Natal das erste „Zentrum für die Bildung von Landvolkberatern“ gegründet; es hält im selben Jahr schon zwölf Kurse; als Folge werden im gleichen Jahr 63 christlich geführte Landgewerkschaftsgruppen amtlich anerkannt und weitere 70 vorbereitet, aber infolge der Militärrevolution unterdrückt. (In Brasilien gibt es seit

Vargas eine Einheitsgewerkschaft, so daß es entscheidend ist, wer die lokalen Gruppen leitet.) 1962, bei ihrer fünften Plenarsitzung, einigt sich die Bischofskonferenz über den von Papst Johannes XXIII. angeregten „plano de emergencia“ zur Erneuerung des kirchlichen Lebens; 1965 folgt der genaue kirchliche Fünfjahresplan für 1966–70, ein alle religiösen und kirchlichen Fragen umfassendes Programm. Überall bilden sich Studiengruppen zur Diskussion der letzten Enzykliken, besonders von „*Populorum progressio*“. Man beabsichtigt einen „plano de consciencia social“, eine Übersicht über die christlichen Normen der Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit in unserer Zeit.

Die etwas mehr als 200 Bischöfe Brasiliens kann man in drei Gruppen einordnen: etwa 25 Prozent sind *Traditionalisten*, die das Überkommene soweit als möglich erhalten wollen, die fast abergläubischen Devotionsformen ebenso wie die Autorität als Mittelpunkt des kirchlichen Lebens und Unterrichts; sie vertrauen den überalterten Gesellschaftsstrukturen und sehen Reformen skeptisch entgegen. Zu diesen kann man auch die verhältnismäßig wenigen extremen Reaktionäre rechnen, die in jeder Reform des kirchlichen Lebens einen Angriff auf Glauben und Kirche sehen, die selbstverständlich auch jede ökumenische Arbeit ablehnen. 50 Prozent sind *unentschieden* und warten ab. In ihrer Mehrzahl sind sie bemüht, das kirchliche Leben zu intensivieren. Sie verschließen sich nicht prinzipiell den Anregungen zur Reform, aber sie arbeiten ohne klare Analyse der Gegenwart und ohne Blick auf Zukunft und Jugend. 25 Prozent stehen auf seiten der *Erneuerung* und gestalten sie. Unter ihnen sind Idealisten und Realisten, Emotionale und Rationale, Stürmende und Vorsichtige, Spirituelle und Aktive; alle sind sie entschieden sozial engagiert. Diese Minderheit ist das Salz des brasilianischen Episkopats, jeder von ihnen eine faszinierende Persönlichkeit. Ihr Einfluß und ihre Arbeit haben in wenigen Jahren in einer größeren Zahl von Diözesen eine deutliche kirchliche Erneuerung bewirkt.

## II.

### *Charakteristika des brasilianischen Katholizismus*

Brasilien ist als Nation immer noch im Werden begriffen. Seine Einzigartigkeit besteht darin, daß es sich aus allen Rassen und Völkern zusammensetzt und geistig zur Synthese divergierender Ideen der Menschheit neigt. Prototyp einer internationalen Rasse der Zukunft wie der Versöhnung aller Gegensätze im Zeichen des Kreuzes – so sieht Brasiliens Elite die Aufgabe der Nation. Der brodelnde Prozeß der Volkwerdung ist das Faszinierende an diesem Land, Quelle vieler Imponderabilien, echter und scheinbarer Gegensätze, oft auch Anlaß zu Irrtümern der Beteiligten und der Betrachter.

Brasiliens Volkwerdung begann unter unheilvollen Vorzeichen: es formte sich nicht wie Europa in den tausend Jahren von der Völkerwanderung bis ins hohe Mittelalter, sondern *begann als portugiesische Kolonie*, in materieller, politischer und geistiger Ab-

hängigkeit von Lissabon, beherrscht von einer winzigen, oft korrupten, immer absolutistischen Schicht, ohne Bildung und ohne echte christliche Ideale. Im Kaiserreich und in der Republik wurde es ein Staat, aber nur zum Schutz einer besitzenden Schicht, nicht zum Nutzen des ganzen Volkes. Noch heute ist dieser Zustand nicht wirklich überwunden, höchstens hie und da gemildert: das Hinterland wurde zur Kolonie der industrialisierten Gebiete. Im Innern gibt es bis heute keine unparteiische Justiz; dort befiehlt noch immer der Kommandant der bewaffneten Truppe, dort leben mehr als 60 Prozent als Analphabeten, gibt es weder Mindestlöhne noch Sozialgesetze. Brasiliens offizielles Bekenntnis zu Portugal als der Mutter und zu den USA als dem großen Bruder, während doch beide stets wie Kolonialmächte handelten, und auch die Tendenz Brasiliens, sich nur als Teil der westlichen Welt zu bezeichnen, obwohl es aus Menschen von drei Kontinenten gebildet wird, das alles macht die historisch vorbelastete Selbsteinschätzung deutlich, die, recht besehen, nicht die nationalen Interessen erkennt und verfehlt.

### Missionierung und Seelsorgepraxis

Im Abendland dominiert die Evangelisation; in Brasilien, wie in allen Kolonien, die Erziehung der Neuchristen zum unbedingten Gehorsam gegenüber den neuen Herren und ihrem Glauben, sowie die Spendung der meist ungenügend verstandenen Sakramente. In Europa standen die ersten Missionare oft im Gegensatz zur etablierten Macht, waren nicht selten Märtyrer. In Brasilien kamen die Missionare in der Regel als Diener der portugiesischen Eroberer, verbreiteten und verteidigten die Religion der Unterdrückten. Viel zu selten versuchten sie (von den Jesuiten abgesehen, die dadurch in Konflikt mit dem Staat kamen), die althergebrachten religiösen Vorstellungen der Üreinwohner und der afrikanischen Sklaven zu studieren, um von dieser Basis aus das Christentum verständlich zu machen.

So lernte Brasilien das Christentum in seiner populär-portugiesischen Entartung kennen, mit den spätmittelalterlichen Mißbräuchen und im triumphalistischen, anti-reformatorischen Gepräge der nachtridentinischen Zeit. Während in Europa die ersten Glaubensboten zugleich Bildung und Kultur ins Volk trugen, auch vorbildliche Agrarwirtschaft einführten, beschränkte sich der Aufgabenkreis der Hausgeistlichen auf den portugiesischen Latifundien auf die Gestaltung der Kirchenfeste (noch heute meinen viele Landbrasilianer, darin bestehe die eigentliche Tätigkeit der Kirche), die Spendung der Sakramente und die Unterweisung der Familien der Landlords in standesgemäßer Frömmigkeit. Die unmenschliche Lage der Sklaven wurde ihnen nicht bewußt. In ihrer ausweglosen irdischen Not suchten diese in den Ekstasen ihrer alten kultischen Tänze, bei Nacht, und getarnt durch die Benennung ihrer afrikanischen Götter als katholische Heilige, eine illusionäre Freiheit des Rauschs für wenige Stunden; ihre wehmütigen Lieder rufen die fernen Götter in Afrika an um Hilfe. Der christliche Glaube

wurde ihnen nie zum Erlebnis, blieb eine Hoffnung für die Zeit nach diesem qualvollen Leben. Die *portugiesische Mission scheiterte* in doppelter Hinsicht: weil sie die Herrschenden nicht zur Verwirklichung ihres Glaubens im Leben und im Umgang mit den Untergebenen bewegen konnte, und weil sie die farbigen Bevölkerungsteile von der Gemeinschaft der Christen aussonderte.

Das Problem besteht auch heute noch: ein farbiger Geistlicher, der sein Christentum verwirklicht, genießt bei den armen Schichten größtes Ansehen, wird aber von weiten Teilen der Gesellschaft als Eindringling betrachtet. Selbst dort, wo die solange versäumte Evangelisation der farbigen Brasilianer – etwa 50 Prozent – von vorbildlichen weißen Priestern geleistet wird, hat sie noch den Charakter der kolonialen europäischen Missionierung, des Anrufs der „besseren Menschen“ an das „einfache Volk“. Die Glaubensverkündigung in Brasilien wird erst dann jede, auch unbewußte Europäisierungstendenz verloren haben, wenn einheimische farbige Priester neben solchen aus Afrika am Altar stehen und von der Kanzel predigen.

Das Pfarramt in jedem größeren Dorf, das in Europa seit dem Mittelalter Grundlage des religiös-kirchlichen, auch des kulturellen Lebens war, fehlt in Brasilien fast vollständig. Die *brasilianischen Pfarreien* sind wegen des Priestermangels so groß, daß der Pfarrer im äußersten Fall nur wenige Mal im Jahr jeden entlegenen Ort aufsuchen kann. Dort muß er eilig Beichten hören, die Messe zelebrieren, manchmal ein lautes Kirchenfest eröffnen; persönlichen Kontakt hat er nur mit den Reichen und Großgrundbesitzern, deren Einladung er annehmen muß, um ihr finanzielles Wohlbefinden zu erhalten. Der Religionsunterricht wird nicht vom Pfarrer, sondern, wenn überhaupt, von ungenügend ausgebildeten Frauen erteilt. Eine Identifikation von Pfarrer und Gemeinde existiert nur als Ausnahme. Die Gläubigen verharren seit 400 Jahren rein passiv. Da sie dem Pfarrer nie nahekommen, fühlen sie auch keine Verpflichtung für ihn und die Kirche, die ihnen niemals gegenwärtig ist. Darüber können weder die sogenannten „Missionen“ hinwegtäuschen, noch die geräuschvollen Kirchenfeste mit ihren Tausenden von Kommunionen und Dutzenden von Eheschließungen.

Das tägliche Leben vollzieht sich *abseits der christlichen Gebote*. Außerhalb der Familie und des Kreises der erklärten Freunde gelten keine christlichen Normen. Soziale Schranken, ungleiches Recht, Betrug, ja Mord werden durch die feierlichen kirchlichen Handlungen nur unterbrochen, nie überwunden. Gemeinschaft wird nicht im kirchlichen Leben erfahren, sondern in den Interessengruppen der Landlords, der Banditen, der Polizei, schließlich im Militär und in der politischen Partei. Priester entstammen nur in Ausnahmen den armen Landfamilien; in der Regel kommen sie aus dem städtischen Kleinbürgertum mit seiner durchaus anderen sozialen Problematik, so daß sie selten wirklichen Kontakt mit der Landbevölkerung finden. Verschieden ist allerdings die Situation im äußersten Süden, wohin im 19. Jahrhundert religiös qualifizierte Bauern einwanderten, vorwiegend Italiener, Polen und Deutsche. Wo jetzt durch die Erneuerungsbewegung Laienhelfer und Ordensschwwestern während der pfarrerlosen Zeiten das religiöse und karitative Gemeindeleben aufrechterhalten, oder wo auf

Initiative des Pfarrers Gewerkschaften und Genossenschaften gegründet wurden, dort erwacht das Vertrauen, wächst die Teilnahme und Freude am kirchlichen Leben; das soziale Engagement hat unmittelbare Folgen für das Interesse an Religion und Kirche.

### Folgen der historischen Entwicklung

Brasilien kannte nicht den Streit zwischen Kaiser und Papst. Der König von Portugal war selbst weltliche und geistliche Gewalt. Es gab auch keine innerkirchlichen Auseinandersetzungen und keine Häresien, darum auch *kein lebendiges Ringen um die Glaubenswahrheiten*. Niemand bemerkte, daß das offizielle brasilianische Christentum längst eine faktische Häresie geworden war, niemand durfte Kritik üben. Als das Staatschristentum 1889 endete, spürte man, wie schal und brüchig der Traditionskatholizismus war, wie heidnisch das Land, wie verweltlicht der Klerus, wie stolz die gehobenen Kreise auf ihren modernen Unglauben. 400 Jahre lang hatte Lissabon Brasiliens Kirche manipuliert, das Volk in Unwissenheit belassen, auf Roms Warnungen nie gehört. Nun trafen die Kritiken aller kirchen- und christentumsfeindlichen Bewegungen der europäischen Neuzeit auf den abergläubischen Gewohnheitskatholizismus und das unvorbereitete Bewußtsein der geistig ausgehungerten, aber bildungswilligen Jugend der oberen Schichten und ließen ein Denkchaos entstehen, das noch heute anhält. Das offizielle Christentum zog sich in eine Zitadelle zurück. Erst die heutige Erneuerungsbewegung sucht die offene Aussprache mit allen neuzeitlichen und nicht-christlichen Ideen, um deren Mythos zu überwinden.

Brasilien erlebte keine *Bauernaufstände*. Es erlebte weder die Auseinandersetzung der freien Städte mit dem Feudalismus, noch die der Bürger mit dem Absolutismus. Als man endlich nach Freiheit rief, kam dieser Ruf von den verwöhnten Söhnen der Reichen, war nur politische Mode, literarisches Theoretisieren, dessen praktische Verwirklichung an den starren Sozialstrukturen und an der völligen Lethargie des Volkes scheitern mußte. Ein Volk, das keine Freiheit erlebt hat, findet schwer den Mut, für sie zu kämpfen. Nach 400 Jahren Knechtschaft verwundert es, wie schnell die arme Landbevölkerung vor 1964 begriffen hatte, daß die revolutionären kommunistischen Parolen weniger wahr sind als die christlichen Prinzipien, die freilich auch verwirklicht werden müssen, um glaubhaft zu bleiben. Darum betonen die Katholiken der Erneuerungsbewegung ihre soziale Mitverantwortung, drängen auf Ausbau der Bildungsmöglichkeiten und Reformen, vor allem auf dem Land, was sie automatisch in Konflikt mit Großgrundbesitzern und Militärs bringt.

Brasilien kennt *keine echte Demokratie, keinen echten Föderalismus*. Jahrhundertlang lebte es von der Sklaverei. Das Innere des Landes wurde bis in unsere Tage von tyrannischen Landlords und deren bewaffneten Trupps (*capangas*) und von Banditen (*cangaceiros*) beherrscht. Die Beamtenschaft war korrupt, das Geschäftsleben skrupellos. Demokratie und Föderalismus waren nur Phrase. Wo solche Zustände herrschten,

konnte sich auch im kirchlichen Leben *keine Freiheit des Gewissens* und *keine Verantwortlichkeit* entwickeln. Kein Wunder, daß sich die Katholiken der Erneuerungsbewegung mit denen verbinden, die gegen Diktatur und Imperialismus jedweder Art kämpfen, und daß sie sich für den sozialen Staat, ja für einen christlichen Sozialismus einsetzen. Eine Gesellschaft, die der privaten Initiative den ständigen Mißbrauch ihrer Machtmittel ermöglicht, die das Recht und die Gerichte dauernd mißachtet oder zu umgehen weiß, die gelungenen Betrug oder Diebstahl als Beweis von Intelligenz interpretiert, erscheint vielen Zeitgenossen nicht mehr regenerationsfähig. Die konkrete Frage lautet: wie können die Grundsätze christlicher Ethik in der Gesellschaft verwirklicht, wie kann der Widerstand der etablierten Ordnung des Schein- und Traditionschristentums überwunden werden?

Für den kirchlichen Bereich erkannte Dom Helder Camara (der von manchen Kritikern als der „rote Erzbischof“ belächelt wird), daß die unseligen Folgen des Staatskirchentums in Brasilien nur durch entschiedene Demokratisierung und Föderalisierung der innerkirchlichen Organisationen überwunden werden können, Ideen, die in Rom auf fruchtbaren Boden fielen. Es wurden mehr als 200 Bistümer geschaffen, und als Leitungs- und Koordinationsorgan die nationale Bischofskonferenz (CNBB), ein echtes Parlament der Oberhirten, in dem nach anfänglichen Krisen bald die Meinungsverschiedenheiten nicht mehr nur als Ausdruck von Uneinigkeit gewertet werden, sondern eher als Auftrag, die Einheit in der Vielheit zu bewahren und nicht Uniformität zu suchen.

Brasilien hatte fast 400 Jahre lang *keinen religiösen Mittelpunkt*, *keine Universitäten* und keine dynamischen Initiativen. Der Kolonialismus, das Staatskirchentum und der portugiesische Absolutismus verhinderten das Entstehen eines kirchlich-religiösen Mittelpunkts, wie es für Europa stets Rom war. In Brasilien blieb die Kirche unfrei und unter fremder Leitung. Das gilt nicht nur für die Rolle der Lissabonner Krone, sondern auch für die Orden und Kongregationen; sie brachten nur einen fernen Reflex europäischer religiöser Problematik. Weiterhin fehlten dem Land die Universitäten und damit die Zentren des übernationalen geistigen Lebens, die in Europa eine so wesentliche Rolle spielten. Portugal wünschte in Brasilien – wie noch heute in seinen sogenannten afrikanischen Territorien – kein vom Mutterland unabhängiges geistiges Leben. Die wenigen, damals von Orden geleiteten Akademien und Schulen wurden gegen Ende des 18. Jahrhunderts von Pombal geschlossen. Die während des Kaiserreichs und der Republik neugegründeten Hochschulen und Gymnasien waren liberal oder positivistisch orientiert. Der Klerus, nun sogar vom portugiesischen Katholizismus abgesondert, geriet in eine schwere Krise, Klöster und Pfarreien verwaisten. Erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts gewinnen neben den staatlichen auch die katholischen Universitäten Einfluß auf das geistige Leben. Neben den Priestern kommen viele ausländische Professoren ins Land. Sie geben nötige und fördernde Impulse, vertreten aber oft Ideen und Lösungen, die in ihren Heimatländern sinnvoll sein mögen, der besonderen Lage Brasiliens jedoch nicht gerecht werden. Hieraus erklärt sich die ge-

legentliche Fremdenfeindlichkeit brasilianischer nationalistischer Studenten, wie auch die Gegnerschaft reaktionärer Militärs gegen die fortschrittlichen Hochschulen und gegen moderne ausländische Professoren. Die katholischen Universitäten zeichnen sich aus durch betont demokratische Einstellung und durch die Bereitschaft zum Dialog mit den Sozialisten. Auch diese lehnen den totalitären Kommunismus entschieden ab.

### Das Erbe des Spätmittelalters und der nachtridentinischen Zeit

Wie in kaum einem anderen Land herrschte in Brasilien bis in unsere Tage der typisch nachtridentinische Katholizismus. Zeitbedingtes in Theologie, Bibelauslegung, Liturgie, in der kirchlichen Verwaltung und Rechtsordnung, in der Disqualifizierung der Laien, in der Priesterausbildung und im Priesterstand, in der Jugenderziehung, in der Sexualmoral wurde in breiten Schichten als absolute, unveränderliche Norm betrachtet; an Reformen zu denken erschien unmöglich. So wurden der übertriebene Heiligenkult und eine an primitiven Fetischismus erinnernde Bilderverehrung zum zentralen Ereignis des kirchlich-religiösen Geschehens, hinter dem vor allem die Angst von den unbegreiflichen Gewalten der Natur, dem zürnenden Gott und den in dieser Welt Mächtigen stand. Nicht Christi Liebe und Frohbotschaft, sondern die überall lauende Rache bestimmte das religiöse Erleben. Hilfe erhoffte man sich nicht von einem Leben im Geist des Evangeliums und von der revolutionären Kraft des christlichen Glaubens, sondern von Wundererscheinungen, Wallfahrten, geweihten Bildern und Medaillen. Diese Formen unerlöster Religiosität portugiesischer Herkunft, in die sich Afrikas und Indio-Amerikas Erbe verwoben hatte, bestimmte den offiziellen Katholizismus Brasiliens.

Zu der spätmittelalterlichen, populär-portugiesischen Erbschaft brachte der barocke Katholizismus den Triumphalismus und die antiprottestantische Polemik, obwohl Protestanten im Land nicht existierten (abgesehen von dem Intermezzo der holländischen Besetzung des Nordostens). Als dann im liberalen 19. Jahrhundert der Protestantismus nach Brasilien kam, erwies er sich durchaus nicht als das Teufelswerk, als das man ihn lange Zeit hindurch hingestellt hatte; diese Erfahrung verminderte naturgemäß die Glaubwürdigkeit des traditionellen Katholizismus. Bis zum Zweiten Vatikanum bekämpften sich die beiden Konfessionen im Hinterland auf eine teils komische, teils skandalöse Weise: Während des Gottesdienstes suchte man durch Glockenläuten und Lautsprecherankündigungen vor der Kirche die „bösen“ christlichen Feinde zu über-tönen und zu stören.

Die Barocktheologie drang nicht nach Brasilien, wohl aber die barocke Predigt, die Barockmusik, die bildende Kunst und Architektur, die im *Kolonialstil* ihren Ausdruck fand und bis in unsere Tage stilbestimmend blieb. Europäer finden den Kolonialstil arm, ungenau, zweitklassig, die Bauten erscheinen wie unvollendet. Im Gegensatz zu einigen Kirchen, die Stein für Stein aus Portugal importiert wurden, wirkt der ein-

heimische Stil in der Tat herb, rustikal, weniger gekonnt, weniger reich dekoriert. Von einigen übermäßig verzierten und vergoldeten Innenräumen abgesehen sind die Bauten des Kolonialstils niemals in allen Teilen gleichmäßig ausgestaltet. Ganze Partien sind einfach und ohne Schmuck, im Kontrast zu den reicheren Teilen. Die Weltlichkeit und der Pomp des europäischen Barock fanden nie den Weg zum Herzen des brasilianischen Volkes. Dagegen ist der Kolonialstil sein authentisches Zeugnis. Viele indianische und afrikanische Hände haben daran mitgearbeitet. Diese Heiligen lächeln selten, meist blicken sie aus schwermütigen Augen in ihre damals wie heute kummervolle Umwelt, trotz ihrer rauschenden Gewänder und ausladenden Gesten.

Weil in Brasilien nicht genügend evangelisiert wurde, blieb die *Frömmigkeit unentwickelt* und *mit Aberglauben durchsetzt*. Das „se Deus quizer“, „wenn es Gott gefällt“, begleitet den ganzen brasilianischen Tag, auch die am wenigsten frommen Handlungen, Pläne und Gelüste, aber es bleibt eine Phrase, die an der Stelle eines abgeklärten Glaubens steht. Die Praxis des Glaubens erschöpft sich in Heiligenkult, Prozessionen, Seelenmessen, Bilderverehrung und Marienandachten. Überall verdunkelt abergläubisches und folkloristisches Beiwerk die Substanz des Glaubens und der Sakramente.

Das Ideal des Heiligen existiert nicht in Brasiliens Leben: Heilige thronen auf Altären, tun Wunder, erhören Gebete, fordern Geldspenden. Zu ihnen kommt man oft von weither gepilgert, mit Anliegen, Sorgen, Wünschen und Versprechungen. Noch gibt es keinen heiliggesprochenen Brasilianer, alle Heiligen sind Ausländer, Fremde, aus einer „anderen Welt“ – sehr ähnlich den afrikanischen Göttern des „Candomblé“ und den indianischen Buschgeistern, die auch vom Jenseits für kurze Zeit erscheinen. Das wirkliche Leben der christlichen Heiligen, ihre Gotterfülltheit, ihre Christusnachfolge, ihr vorbildliches Alltagsleben treten nur ausnahmsweise ins religiöse Erleben. Natürlich gibt es auch in Brasilien heiligmäßige Personen, doch sie sind Kuriosa, keine Vorbilder. Der Alltag ist profan, sinnlich, brutal und materialistisch, durchgeistert und dekoriert mit Zauberei, im besten Fall naive Einfalt, in der Regel krasse, banale Profitgier. Der portugiesische Eroberer und der kapitalistische Ausbeuter mit ihrer Erfolgs-Unmoral sind noch immer das Standardbeispiel.

Volkstümlich geworden sind vor allem Maria in ihren verschiedenen Erscheinungen (die meist als verschiedene „Heilige“ empfunden und in grotesker Weise gegeneinander abgewogen werden, nämlich welche „Maria“ die „bessere“, die „heiligere“, die „wunderfähigere“ sei), dann Christus als Erlöser, als guter Hirt, als Herr des guten Todes, wobei der Sohn Gottes fast zu einem der „heiligen“ Wundermänner geworden ist; schließlich die Apostel Petrus und Paulus, der Märtyrer Sebastian, die heilige Anna, Franziskus von Assisi und die heilige Klara. Immer sucht der Brasilianer die übernatürliche heilige, helfende Hand, die aus dem hoffnungslos verkommenen und unerlösten Jetzt ins verheißene bessere Morgen führen wird. Daß die Erlösung hier begonnen hat, in der Wirklichkeit der Kirche, im Geheimnis des Glaubens, bei denen, die in seiner Nachfolge leben, daß Heiligkeit in dieser Welt gelebte Wirklichkeit ist, das ist fast allen eine ungewöhnliche, dem Erleben fremde Lehre.

## Das Erbe der Kolonialzeit

In der Kolonialzeit dominierte der Gegensatz von Herrenhaus und Sklavenhütte, von Feudalherren und Leibeigenen, wobei der Klerus auf der Seite der Herrschenden handelte. In den Städten standen Kaufleute und Beamte auf seiten der Besitzenden; Handwerker und Freigelassene rechneten sich zu ihnen. Für christliche Bruderliebe blieb kein Raum. Die Predigten sprachen bestenfalls von väterlicher Sorge für das Wohl der Untergebenen: der paternalistische Geist herrschte in Theorie und Praxis. Eine Elite gab es nur im Dienst der herrschenden Schicht, nicht für die Interessen des ganzen Volkes. Dazu kommt bis heute eine überall praktizierte *doppelte Moral*: eine innerhalb der Familie und im engsten Freundeskreis, und eine völlig andere im Umgang mit Untergebenen, mit Fremden und im Geschäftsleben. Dieser Dualismus gilt auch für das Religiöse. Die Welt des Mannes ist die harte Wirklichkeit, in der für christliche Ethik kein Platz ist, in der die Zugehörigkeit zur Kirche als Garantie der ewigen Seligkeit betrachtet wird, im Leben aber keine Spuren hinterläßt. Ein richtiger Mann geht nicht in die Kirche, sondern bleibt während der Messe vor der Tür.

Das kirchliche Leben fördert die Unterscheidung der erlaubt zügellosen Welt des Mannes von der durch die traditionelle Moral kontrollierten der Frau. Offiziere und Beamte sind zwar nicht erklärtermaßen antikirchlich, denn als *brasilianische Tradition* erfüllt die Kirche eine wichtige staaterhaltende Funktion. Sie verhindert nach Art eines Portiers das Eindringen von Ideen, die der etablierten Gesellschaft schädlich sein könnten. Als Nahrung für das Volk, so argumentiert diese aufgeklärte, skrupellose Bürgerschaft, ist die christliche Botschaft dem Fortbestand der traditionellen Ordnung nützlich. Begreiflich, daß sich die moderne brasilianische Intelligenz von diesem degenerierten, seiner Kraft beraubten Christentum abwendet. In der Kritik der Halbgebildeten an der Kirche dominieren Gemeinplätze, Verallgemeinerungen. Es gilt das Modische, das Erfolgreiche. Unbewußt wirkt die alte Gewohnheit fort, sich mit dem jeweils Mächtigen und Tonangebenden zu arrangieren. Früher waren Krone, Landlords und Kirche eine Einheit, ihnen mußte man sich unterordnen; heute üben nur mehr im Hinterland die in der Mehrzahl reaktionären Großgrundbesitzer gefährliche anti-soziale Privilegien aus. In den Zentren regieren die liberalen Mächte: Staat, Militär, Industrie und Politik, in hoffnungslose Gruppenkämpfe verstrickt.

Was die freie westliche Welt lehrt, läßt sich nicht direkt in die Praxis des brasilianischen Alltags umsetzen, woraus die einen ihre Argumente zugunsten der Tradition, die anderen für die unvermeidliche Revolution ableiten. Die Intelligenz beider Richtungen kümmert sich zu wenig um die Voraussetzungen und Möglichkeiten einer progressiven Evolution. Der Idealismus der Jugend, die den geistigen Anschluß an die Gegenwart und den raschen Wandel der überalterten nationalen Gewohnheiten und Strukturen wünscht, stirbt schnell vor dem Widerstand der etablierten Mächte und in den Versuchungen, die eine finanziell gesicherte Position fast notwendig mit sich bringt. Die Teilnahme an der Ordnung der Unordnung sichert denen, die oben schwimmen, ein

sorgloses Leben. Das Gewissen der einzelnen schweigt, und *noch hat kein sozialer Schock das Gewissen der Nation geweckt*. Auch ist die Not und Verzweiflung des Landes im Neonlicht der großen Zentren schnell vergessen. Dazu ist die kleine *denkende Elite gespalten*: die einen flüchten sich in die Vergangenheit, andere predigen eine Revolution der verzweifelten Wut. Die Mehrzahl weiß zwar um die Notwendigkeit von Reformen, ist sich aber nicht klar über Ziele, Möglichkeiten und Methoden. Die Gruppe, die sich für alle Teile des Volkes verantwortlich fühlt, die die vordringlichen Aufgaben im Innern und die problematische Stellung nach außen kennt und deswegen eine rasche Evolution (oder friedliche Revolution) anstrebt, bildet eine winzige Minderheit. Zu ihr gehören im kirchlichen Bereich die Bischöfe der Erneuerung.

### III.

#### *Die Problematik der Gegenwart*

Drei Typen charakterisieren den Katholizismus des heutigen Brasiliens: die ländlichen katholischen Traditionen, das konventionelle bürgerliche Christentum der Städte und die Erneuerungsbewegung, in der das Bewußtsein der Verantwortung für die Gesamtheit der Mitmenschen erwacht ist.

1. Die *ländlichen katholischen Traditionen* bewahren am deutlichsten die bereits beschriebenen spätmittelalterlichen und kolonialportugiesischen Normen. Theorie und Praxis decken sich jedoch nicht immer. Man hält die überkommene Ordnung aufrecht, richtet sich aber schon nach anderen Prinzipien, vor allem, wenn man sich in der Nähe der städtischen Metropolen befindet. So überholt diese ländlichen Strukturen sein mögen, sie waren bis in unsere Tage von erheblicher Widerstandskraft.

Das patriarchalische Leitbild für Kirche und Gesellschaft überträgt sehr ungleiche Rechte und Pflichten an Herrschende und Untergebene. Die christlichen Werte der Menschenwürde, Brüderlichkeit, Nächstenliebe und Gerechtigkeit werden für Reiche, Arme, Männer und Frauen jeweils unterschiedlich interpretiert; das gilt auch für die Moral. Zu vielen Hunderten zählen die Fälle, daß ein Familienvater seine eigene Tochter, die sich vorehelich einem Mann hingegeben hat, persönlich in ein Bordell bringt, „weil die Schande anders nicht zu büßen ist“. Die Freunde des Vaters und die Brüder des Mädchens „vergnügen“ sich dort mit diesem, die eigene Familie hat jedes Band auf immer durchschnitten, ja wir kennen sogar Priester, die diese Gewohnheit noch immer als Ausdruck christlicher Ethik anerkennen.

Charakteristisch für die Widerstandskraft der kirchlich-religiösen und sozialen Strukturen ist auch, daß selbst soziale Aufstände innerhalb dieser Ordnung bleiben. Sie tragen bis in unsere Zeit den Charakter messianischer Bewegungen (Prototyp ist dafür die Republik von Canudos und das Massaker von 1898), wobei der priesterliche Auftrag und die Autorität des lokalen Chefs bestimmend waren.

Die Teilung in streng gesonderte Klassen oder Gruppen – Weiße, Mischlinge und Schwarze – gilt auch für die kirchlichen Bruderschaften, Prozessionen und Kirchenfeste. Weil häufig der Priester fehlt, organisieren die Laien gemeinsame Gebete und Prozessionen, fungieren als Gesundheitsbetende (benzadores) und Medizinmänner (curandeiros), deren sozialer Rang denen primitiver Völker nicht unähnlich ist; offiziell von der Kirchenführung abgelehnt, werden gerade die Letzteren vom Volk heimlich, aber intensiv geehrt.

Von weitem betrachtet entsteht das Bild eines frommen, andächtigen, tief religiösen, aber unwissenden Volkes, dessen vielfache Abweichungen vom echten christlichen Glauben sich aus dem Fehlen der religiösen Unterweisung und des Beispiels einer christlichen Elite erklären. Es handelt sich aber nicht um kleine Abweichungen und Irrtümer, sondern darum, daß der entscheidende Schritt von der Welt der Angst, die alle primitiven Religionen beherrscht, zur Welt des Vertrauens nicht getan wurde, daß man auch nicht erkannt hat, daß der Glaube in der Liebe zum Nächsten vollzogen werden will. Diese Menschen sind zwar getauft, aber nicht zu bewußten Christen erwacht und darum unfähig, den Glauben zu verwirklichen. Sie meinen jedoch im Ernst, ihre schlechten Traditionen seien bestes Christentum, und dieser Meinung sind nicht nur die Ungebildeten, sondern auch große Teile des Klerus. Ergebnis ist, daß die Jugend den Glauben überhaupt fallenläßt und in Atheismus, Materialismus, Wissenschaftsbegeisterung, Gleichgültigkeit oder in Macumba, Spiritismus und Sektiererei flieht.

2. Das *konventionelle bürgerliche Christentum* der Städte ist dagegen charakterisiert durch die Diskrepanz zwischen ritualisierter Religion und den säkularisierten Normen des gesellschaftlichen Lebens. Der in den Städten bedeutende Einfluß der Orden und Kongregationen hat in der nachtridentinischen Zeit den institutionellen und triumphalistischen Charakter der Kirche in den Vordergrund gerückt. Gegen Ende des Jahrhunderts erfaßte der moderne Skeptizismus auf seinem niedrigsten Niveau die Halbbildeten. Die Beziehung zur Kirche beschränkt sich bei der Mehrzahl des Besitzbürgertums auf das traditionelle Bekenntnis zum „brasilianischen Katholizismus“, ferner auf Taufe, Firmung, Eheschließung, Sterbesakramente und Totengebete. Von den wenigen Kirchenbesuchern sind 90 Prozent Frauen und nur 10 Prozent Männer. Nur ein verschwindend geringer Teil weiß überhaupt vom liturgischen Geschehen. Im Alltag wirkt sich ihr Glaube so gut wie nicht aus. Bürgerliche Gesellschaft und Staat lehnen jede kirchliche Kritik ab, quittieren aber mit Wohlgefallen lobende päpstliche Worte. Die Geistlichen werden respektiert, aber nicht geliebt, selten geachtet, sie sind mehr Magier und Zauberer als Männer der Nachfolge Christi. Manche Orden und Weltpriester sind in peinlicher Weise am Geschäftsleben beteiligt. Viele Pfarreien in den Städten werden von Ordensleuten versorgt; mit den Familien haben sie keinen Kontakt. Nur selten versuchen Jugendkapläne, in ihren Gruppen religiöses Denken und kirchliches Verhalten zu intensivieren. Schnell werden auch diese jungen Leute vom Geist der modernen Gesellschaft erfaßt. Keiner will vor dem Erfolg der andern zurückstehen. Im „Acomodismo“, der bequemen Angleichung an die bestehenden Zu-

stände und Normen, verschwindet rasch das anfängliche Interesse am christlichen Glauben und am kirchlichen Leben. Gerade noch, daß die Damen der reichen Familien gelegentlich auf Wohltätigkeitsveranstaltungen Spenden für kirchliche Zwecke organisieren, wodurch sie zugleich ihr soziales Prestige erhöhen und – so meinen sie – das Seelenheil ihrer Familie garantieren. Sie wollen wiedergutmachen, was ihre Männer sündigen, und für diesen Handel um Unmoral, Unrecht und äußeres Ansehen ist ihnen die Kirche gerade willkommen: sie nimmt mit Freuden das Geld, das mit unmoralischen Mitteln gewonnen wurde.

3. Die *katholische Erneuerungsbewegung* begann in den zwanziger Jahren unter Intellektuellen, mit zuerst rein religiösen Anliegen: man suchte eine bessere Kenntnis der Heiligen Schrift, der Lehren der Kirche und der Liturgie, wollte das private und öffentliche Leben mit christlichem Geist durchdringen. An Stelle eines unbewußten, antiquierten Katholizismus sollte ein bewußter, zu lebendigen Konsequenzen befähigter Glaube treten. Bald kam dazu die Auseinandersetzung mit den Ideen der Epoche, schließlich wurde das soziale Gewissen wach. Zum ersten Mal in der Geschichte Brasiliens begann katholische Kritik an allen Problemen des religiösen, kirchlichen, philosophischen, kulturellen, gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Lebens. Der Einfluß Frankreichs war damals herrschend. Die brasilianische Jugend der wohlhabenden Kreise studierte jeweils einige Jahre in Paris.

Bald bildeten sich zwei Richtungen heraus: eine, die sich an der Action Française orientierte, und eine andere, für die Maritain die Schlüsselfigur war. Die erste suchte den Glauben in strikter Anlehnung an die Tradition zu intensivieren; sie tendierte zum konservativen Nationalismus. Wie in allen modernen konservativ-christlichen Bewegungen mit ihrem Blick auf das bessere Gestern und in ihrer Angst vor Veränderungen, machte das anfänglich christliche Ordnungsbild schnell einem etatistischen Platz, in dem die Begriffe Disziplin, Autorität, Gehorsam und Überlieferung den Ton angeben. Der Faschistenfreund und spätere Freund Salazars, Plinio Salgado, bestimmte die politische Position bis zum mißglückten Integralistenputsch unter Vargas (1937). Nachher unternahm Raimundo Padilha, der spätere Chefideologe des Marschalls Castelo Branco, erfolgreich die schrittweise Annäherung der ehemaligen Integralisten an jene Gruppen des Offizierskorps, die 1964 an die Macht gelangten. Die Bischöfe Sigaud von Diamantina und Castro-Mayer von Campos gehörten zu den Vertrauten der Revolutionsoffiziere von Minas. Zu dieser Richtung zählten auch der Benediktiner Estevão Bittencourt und der katholische Kommentator der ultrakonservativen, einflußreichen Tageszeitung „Estado S. Paulo“, Gustavo Corção, ferner die Antikonzilsgruppe „Catolicismo“ und der Verein für Familie, Tradition und Eigentum, der jetzt wieder durch eine Unterschriftenaktion gegen postkonziliäre Bischöfe reden macht und von kommunistischer Fernlenkung spricht. In dem Buch „Agrarreform, eine Gewissensfrage“, dessen Mitautor Dom Castro-Mayer ist, wird das reaktionäre Gesellschaftsbild deutlich. Ein prominenter protestantischer Geistlicher sagte mir 1966: „Es ist ein Zeichen der Borniertheit unserer Kommunisten, daß sie dies Buch nicht als ihre

Fibel im Kampf gegen die katholische Kirche entdeckt haben.“ Der anfänglich spürbare Einfluß dieser Richtung auf die Revolution vom 1. April 1964 ging während der Regierung Costa-Silva deutlich zurück und machte nationalistischen wie auch wirtschaftsliberalen Tendenzen Platz. Unter Costa-Silva wurde es möglich, daß öffentlich die Ausweisung der katholischen Orden gefordert wurde und neuerlich die des von der Jugend hochverehrten Padre Comblin, weil er in einem Memorandum für die CELAM die dringlichsten Forderungen der Gegenwart dargelegt hatte. Der Text wurde von rechtsradikalen Militärs im Verteidigungsrat kritisiert.

Die zweite Richtung, in sich voll unterschiedlicher Persönlichkeiten – zu ihr gehören Dom Eugenio, Erzbischof-Koadjutor von Salvador, Dom Helder, Erzbischof von Recife, und Paulo de Tasso, der 1964 ausgewiesen wurde und in Chile mit Frei arbeitet, – sieht in dem Philosophen Aleceu Amoroso Lima ihren Altmeister. In seinem Buch „Reaktion, Revolution und Reform“ wurde eine für diese Richtung bezeichnende Antwort auf Goularts Linkstrend wie auf den Militärputsch von 1964 gegeben; eine Linie der Reformen und der Evolution, unter Beibehaltung des parlamentarischen Systems und der freien Wirtschaft. Nachdem die Militärs durchgreifende Reformen nicht zuwege brachten, tendieren jetzt starke Gruppen des Erneuerungskatholizismus weiter nach links. Kennzeichnend für sie ist das Buch von Candido Mendes „Memento dos vivos“. Neben dem bisher erfolglosen Streben nach beschleunigter Evolution sehen sie eine Revolution als die durch die Umstände gerechtfertigte ultima ratio an. Sie argumentieren, daß die etablierten Mächte unter keinen Umständen soziale Gerechtigkeit gestatten werden, da diese ihre Privilegien beseitigen würde. Die Unruhe unter den Studenten, auch an den katholischen Universitäten Brasiliens, ist nicht sosehr revolutionär, sondern drängt auf Reformen. Seit einiger Zeit herrscht jedoch die Tendenz einer radikalen Abkehr von der bürgerlichen Gesellschaft, weil diese gleichermaßen gegen sozialistische Ideen wie gegen ein sozial verantwortungsbewußtes Christentum eingestellt ist. Sehr lehrreich für die immer mehr um sich greifende Überzeugung von der Unbelehrbarkeit der Bourgeoisie ist das 1962 publizierte „Manifest der Volksaktion“, in dem sich katholische, personalistische und sozialistische Ideen begegnen. Von hier aus zieht sich ein roter Faden durch die zahlreichen Manifeste und Proklamationen der brasilianischen Bischöfe und Priester zu aktuellen kirchlichen und gesellschaftlichen Problemen, bis hin zum Manifest der Bischöfe der Dritten Welt, dem Brief der 300 Priester an ihre Bischöfe und der Antwort der Bischofskonferenz von Weihnachten 1967. Während die mehr Spirituellen unter den Katholiken der Erneuerung zur heutigen deutschen Theologie neigen, sehen die mehr aktivistischen in den französischen Theologen ihr Vorbild. Père Lebrét war ihr idealer Sachwalter; die Enzyklika „Populorum progressio“ erscheint als Rechtfertigung ihrer Argumentation.

Im Mittelpunkt des Denkens der Erneuerungskatholiken steht die Brüderlichkeit aller Menschen. Die Christen sollen nicht isoliert arbeiten, sondern sich mit allen Menschen solidarisch wissen, die Wahrheit, wo immer sie außerhalb der Kirche in Menschen und Ideen lebendig ist, in ökumenischem Geist anerkennen. In der christozentrischen

Theologie, der intensiven Evangelisation, der Aktivierung der Laien, der Durchdringung des gesamten Lebens mit dem Geist des Erlösungswerks Christi – wozu als integrierender Teil die Bewußtmachung der menschlichen Werte, Rechte und Pflichten aller gehört – sieht diese Erneuerung ihre vornehmsten Aufgaben. Jugendseelsorge und eine mancherorts intensive Familienbewegung stehen im Zentrum der praktischen Arbeit. An Stelle der sonntäglichen Massenversammlungen am Altar treten kleinere religiöse Gemeinschaften, in denen sich alle füreinander verantwortlich wissen.

Zum Schluß ein Wort zur *Lateinamerikanischen Bischofskonferenz* (CELAM), die immer deutlicher zur Bewußtwerdung der Kirche in den zwei Dritteln dieses Kontinents beiträgt. Hatte 1889 Leo XIII. dessen Bischöfe nach Rom gerufen, um mit ihnen über die Hilfe der Weltkirche zu beraten, so sandte 1955 Pius XII. anlässlich des Eucharistischen Kongresses in Rio de Janeiro seinen Experten für Lateinamerika, Msgr. Samoré, um die Gründung der CELAM anzuregen und deren Aufgaben zu determinieren: Aktivierung der Laien, religiöse Unterweisung, Änderung der Sozialstrukturen, Integration der Analphabeten und Indianer in Kirche, Gesellschaft und Wirtschaft. Die beispielhafte Initiative Pius' XII., erstmalig in der Geschichte der Kirche, beweist einmal mehr, daß dieser Papst die Voraussetzungen schuf für die Entwicklungen der Gegenwart, zu denen auch die Anerkennung kontinentaler Eigenheiten innerhalb der katholischen Weltkirche gehört und deren repräsentative demokratische Bischofskonferenz. 1958 erinnerte Johannes XXIII. die CELAM in Rom: „Vergeßt nicht, daß wir in einem historischen Moment der Erneuerung leben.“ Und 1968, in Medellín, nach Beendigung des Eucharistischen Kongresses von Bogotá, berieten 262 Delegierte der CELAM, orientiert durch genaue Analysen und Statistiken, über aktuelle Probleme. Ein geheimes Memorandum ging an Paul VI. Die Abschlußverlautbarung spricht in Ergänzung der Eröffnungsworte des Papstes von der Dringlichkeit sozialer Strukturänderungen, von der unaufschiebbaren Demokratisierung, von der Verurteilung blutiger Revolutionen, aber auch davon, daß die Gewalt gegenüber Tyrannen als ultima ratio anerkannt wird, ebenso wie nicht blinder Gehorsam in der Kirche herrschen dürfe, sondern die Treue gegenüber der vom freien persönlichen Gewissen erkannten oder angenommenen göttlichen Wahrheiten. Im Gegensatz zu einigen Reaktionären stellt sich die CELAM klar auf den Boden des Zweiten Vatikanischen Konzils. Das bedeutet Kampf gegen jeden Status quo, in der Kirche, im Staat, in der Gesellschaft und ebenso bei der Auseinandersetzung mit den Gegnern des Evangeliums.

Jede innerkirchliche Reform wie jede europäische Hilfe (einzelne, Adveniat, Misereror) muß von den Gegebenheiten im Katholizismus Brasiliens ausgehen, muß auch im Negativen und Fragwürdigen die lebensnahen Anknüpfungspunkte für die Intensivierung des Glaubens und der sozialen Verantwortlichkeit suchen. Europäer können wohl dabei helfen, niemals aber lenken, denn die Eigengesetzlichkeit des Landes bleibt entscheidend.

## Säkularisierung als Frage an die Theologie

Wir sind gewohnt, mit dem Begriff Säkularisierung ein Geschehen recht materieller und der Kirche feindseliger Art zu verbinden. Mit dem Westfälischen Frieden begann, was dann im Zuge der Französischen Revolution im Reichsdeputationshauptschluß von 1803 vollendet wurde; die Fürsten, die ihre linksrheinischen Besitzungen abtreten mußten, wurden durch der Kirche entrissene und in diesem Sinn säkularisierte Güter schadlos gehalten. Was heute theologisch mit Säkularisierung gemeint ist, bewegt sich im geistigen Bereich der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Welt. So viel Fragwürdiges in der menschlichen Haltung sich damit allerdings verbindet, so erwächst das theologische Thema „Säkularisierung“ doch weithin einem ehrlichen Bemühen um eine offenbarungsgemäße Deutung sowohl der Kirche wie der Welt wie vor allem des Verhältnisses beider zueinander.

Etwa seit dem Ende des zweiten Weltkriegs gibt es, zunächst im protestantischen, in etwas anderer Weise aber auch recht stark im katholischen Bereich eine Theologie der Säkularisierung. Von Amerika her wurde dem durch die sogenannte „Gott-ist-tot-Theologie“ ein verschärfter Akzent gegeben. Man kann aber vielleicht auch sagen, die Theologie vom Tod Gottes mache nur ausdrücklich, was die Theologie der Säkularisierung voraussetzt. Denn diese ist in ihren schärfsten Ausprägungen ein Begraben Gottes in die Welt und die Mitmenschlichkeit hinein, sie schließt also ein, daß Gott irgendwie als tot angesehen wird.

Mit der Säkularisierung, wie sie heute verstanden und vertreten wird, ist ein weithin berechtigtes Anliegen gemeint. Andererseits wird man doch dem Vorbehalt des Neutestamentlers Heinz Schürmann zustimmen: „Das pneumatische Gegenüber der Gläubenden zum Kyrios läßt sich nicht reduzieren auf ‚Mitmenschlichkeit‘ und die Christusbotschaft entsprechend nicht auf eine Theologie des ‚Seid-nett-zueinander‘.“<sup>1</sup>

Im folgenden sollen einleitend einige Antriebskräfte skizziert werden, die das komplexe Phänomen der Säkularisierung bestimmen. Im zweiten Teil wird versucht, die Säkularisierungstheologie aus ihrer geistigen Herkunft zu charakterisieren. Der dritte Teil soll mit einigen kritischen Überlegungen und Hinweisen abschließen.

<sup>1</sup> H. Schürmann, Neutestamentliche Marginalien zur Frage der „Entsakralisierung“, in: *Der Seelsorger* 38 (1968) 38–48; 89–104. Zitat 98.

## Antriebskräfte zur Säkularisierung

1. Die Darstellung der verschiedenen geschichtlichen und aktuellen Komponenten, die das Phänomen der Säkularisierung so komplex erscheinen lassen, sei mit einem Zug begonnen, der auf den ersten Blick sehr am Rand zu liegen scheint, nämlich mit dem, was wir im Bereich des kirchlichen Lebens mit „Verweltlichung“ zu bezeichnen pflegen. Daß ein vom Glauben der Kirche geprägtes Leben sich immer wieder der Welt im johanneisch-paulinischen, pejorativen Sinn zuzuwenden versucht ist, scheint zwar eine Frage der praktischen christlichen Lebensgestaltung, nicht aber der grundsätzlichen theologischen Deutung des Verhältnisses von Kirche und Welt, von christlichem Glauben an Gott und empirisch bestimmtem Wirken in der Welt zu sein. Aber immer wieder hat die praktische These der Verweltlichung die spiritualistische Antithese der Weltfeindlichkeit herausgefordert, so daß die Theologie der Säkularisierung sich geradezu als Synthese im Zug dieser Dialektik dartun kann.

Auch in seiner eigenen Sinnrichtung hat jener Trend zur Welt hin, den wir als Verweltlichung bezeichnen, die Säkularisierungsgeistigkeit unserer Tage gefördert und zum Zug kommen lassen. Verweltlichung ist die praktische Leugnung der wesentlichen Zweidimensionalität menschlicher Existenz, das heißt der Ausrichtung auf die Welt und des gleichzeitigen Stehens vor Gott, ist der simplifizierende Versuch, das menschliche Dasein eindimensional zu leben. Dieser rein praktische Versuch drängt zum ideologischen Überbau, wenn er vor dem menschlichen Gewissen bestehen will. Es ist kein Zweifel, daß die Säkularisierungsideologie unserer Zeit – auch ohne das, was dahinter steht, einfachhin schlecht machen zu wollen, muß man das wohl sagen – weithin den Eindruck eines solchen ideologischen Überbaus über einer Praxis macht, der die Zweidimensionalität menschlicher Existenz fremd oder kompliziert erscheint.

2. Zu diesen Faktoren aus dem praktischen Bereich kommen solche aus dem mehr grundsätzlichen, theologischen Bereich. Wir betrachten sie am besten von den beiden Seiten her, die in der ganzen Frage miteinander konkurrieren, dem Bemühen um ein gereinigtes Gottesbild und um eine Entsakralisierung der Welt.

a) Es gibt eine Tendenz zur Säkularisierung, die auf die ausdrückliche Gottesaussage um Gottes selber willen meint verzichten zu müssen. Diese säkularisierende Anonymisierung Gottes glaubt ein zu anthropomorphes Bild Gottes und ein zu ehrfurchtsloses Umgehen mit Gott wie mit einem verfügbaren Gegenstand korrigieren zu müssen. Das geht bis zu der Behauptung, ein kategoriales Sprechen über Gott sei unmöglich. Nun wird man gewiß festhalten, daß Gott mit keiner kategorialen Aussage so eingefangen wird, wie er ist. Aber er hat sich schließlich selbst in die kategorialen Aussagen seiner prophetischen Offenbarung bis zur Menschwerdung in Jesus Christus entäußert. In solcher Entäußerung setzt sich Gott selbst der Gefahr aus, daß Menschen, die eifersüchtiger über die Göttlichkeit Gottes wachen als Gott selbst, Gott fremd werden. Der Purismus des Sprechens von Gott, wie man ihn heute antrifft, will das Dilemma nicht mitmachen, in das Gott selbst sich stellt, wenn er Menschen in einer Welt schafft, und

„in der Offenbarung aus überströmender Liebe die Menschen anredet wie Freunde und mit ihnen verkehrt, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“<sup>2</sup>.

b) Mehr noch als von der Reinigung des Gottesbildes her glaubt sich der theologische Säkularismus vom Glauben an Christus bestätigt, insofern er die Welt entsakralisiert habe. Durch den Glauben an Christus und sein Werk ist die Welt und das menschliche Verhältnis zu ihr von der Vorstellung eines von guten oder bösen dämonischen Kräften erfüllten und geleiteten Weltgeschehens befreit worden. Es geschah eine Entzauberung der Natur. Christus verkündet eine vom Vatergott erschaffene und von seiner Vorsehung durchwaltete Welt, in die hinein der Sohn Gottes als Unterpfand der Weltliebe des Vaters Mensch geworden ist. So hat Christus die Menschen in eine entsakralisierte Welt hinein befreit und selbst den Grund für eine gewisse Säkularisierung gelegt. Joachim Friese erinnert daran, daß „seit langem in Publikationen zur Frage der Säkularisation auf die Tatsache aufmerksam gemacht wird, daß die bisher erste und einzige säkularisierte Welt nur auf dem Boden der Christenheit entstanden ist“<sup>3</sup>, und daß „der christliche Glaube an den außerweltlichen Gott zugleich der Unglaube gegenüber den göttlichen Mächten der Welt ist“<sup>4</sup>. Und auf die Frage: „Ist also die moderne säkularisierte Welt als illegitimes oder als legitimes Kind des Christentums zu bezeichnen?“ gibt er die Antwort: „Die Haltung des säkularisierten Menschen ist gekennzeichnet durch seine Souveränität gegenüber Welt und Natur . . . Voraussetzung zu dieser Haltung, die antiken Menschen nur ausnahmsweise möglich war, ist, daß irgendwer oder irgend etwas ihn aus der religiösen Bindung an die göttlich-kosmischen Mächte befreit hat . . . Die Befreiungstat Christi hat einen doppelten, ambivalenten Sinn: Sie befreit den Menschen von allen religiösen Bindungen, denen er unterlag, und sie bindet wiederum den Menschen an Christus, den Befreier, dem der Gläubige von nun an immer verpflichtet bleibt.“<sup>5</sup> Johann B. Metz bestätigt diese Auffassung aus katholischer Sicht. Er spricht von der „Wahrheit des Christusereignisses, derzufolge durch die Fleischwerdung Gottes das Fleisch erst ganz als ‚Fleisch‘, als Erde, als weltliche Welt, und Gott erst ganz in seiner transzendenten Weltüberlegenheit erscheint“<sup>6</sup>.

### Charakterisierung aus der geistigen Herkunft

Nach diesen kurzen Hinweisen auf gewisse Antriebskräfte des Phänomens der Säkularisierung soll nun dieses Phänomen aus seiner geistigen Herkunft charakterisiert werden. Bei aller Gemeinsamkeit der theologischen Weltzuwendung in der evangelischen und katholischen Theologie muß es doch auf verschiedenem ideengeschichtlichen Hintergrund gesehen werden.

<sup>2</sup> Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution „Dei Verbum“, Art. 2.

<sup>3</sup> J. Friese, Die säkularisierte Welt. Triumph oder Tragödie der christlichen Geistesgeschichte (Frankfurt 1967) 26.

<sup>4</sup> Ebd. 27.

<sup>5</sup> Ebd. 54 f.

<sup>6</sup> J. B. Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz, München 1968) 28.

Es zeigt sich Gemeinsamkeit in der These, daß die Säkularisierung nicht, wie viele meinen, gegen den christlichen Glauben erfolgt, sondern gerade Konsequenz und Verwirklichung des christlichen Glaubens sei. So sagt etwa Friedrich Gogarten, die Säkularisierung sei ein Vorgang, „der sich ganz folgerichtig aus dem Wesen des christlichen Glaubens ergibt“. „Eben in dieser Säkularisierung ereignet sich der erste gewaltige Ansatz zu einer Gestaltung der Welt und ihrer Wirklichkeit aus den Kräften des christlichen Glaubens, freilich mit all den Gefahren und Irrtümern, ohne die so etwas nicht möglich ist.“<sup>7</sup> In frappierender Übereinstimmung damit stellt Johann B. Metz als katholischer Theologe der Theologie die Aufgabe: „Die Theologie hat freizulegen, daß und wie in dem geschichtlich unumkehrbaren epochalen Ansatz der neuzeitlichen Verwaltung der Welt der christliche Anfang nicht entfallen, sondern echt geschichtlich wirksam ist“<sup>8</sup>, was er dann mit folgender These beantwortet: „Die Weltlichkeit der Welt, wie sie im neuzeitlichen Verweltlichungsprozeß entstanden ist und in global verschärfter Form uns heute anblickt, ist in ihrem Grund, freilich nicht in ihren einzelnen geschichtlichen Ausprägungen, nicht gegen, sondern durch das Christentum entstanden; sie ist ursprünglich ein christliches Ereignis und bezeugt damit die innergeschichtlich waltende Macht der ‚Stunde Christi‘ in unserer Weltsituation.“<sup>9</sup>

In diesem Punkt also besteht eine erstaunliche Gemeinsamkeit. Aber der verschiedene Ausgangspunkt bestimmt doch die mehr protestantische Säkularisierungstheologie anders als die katholische, was beide nicht gegeneinanderstellt, sondern zu wichtiger Ergänzung führt. Man könnte die verschiedenen Bewegungsrichtungen, die in beiden Theologien zur Welt hingeführt haben, vielleicht von seiten der protestantischen Theologie mehr als „Freiheit zur Welt“<sup>10</sup> und auf seiten der katholischen Theologie mehr als „Freilassung der Welt“ kennzeichnen – wobei die Zueignung beider Richtungen zur evangelischen bzw. katholischen Theologie nicht allzu exklusiv genommen werden darf.

1. In der *protestantischen* Nachkriegstheologie verbindet sich der Beginn des Bemühens um die Theologie der Säkularisierung vor allem mit Namen wie Paul Tillich, Friedrich Gogarten, Dietrich Bonhoeffer. Sie alle haben schon Jahre vorher theologisch bedeutsame Arbeiten geleistet. Gogarten ist eigentlich bekannter geworden durch seine ursprüngliche Verbindung mit Karl Barth und der entstehenden dialektischen Theologie. Er gründete mit Barth und Thurneysen im Jahr 1922 die Zeitschrift der dialektischen Theologie „Zwischen den Zeiten“. Seine bedeutenden Beiträge zur Säkularisierungstheologie hat Gogarten in seiner dritten Schaffensperiode nach dem zweiten Weltkrieg geleistet<sup>11</sup>. Es mag an der Belastung seiner dem Nationalsozialismus und den

<sup>7</sup> F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Säkularisierung als theologisches Problem (Stuttgart 1958) 8.

<sup>8</sup> Zur Theologie der Welt 14.

<sup>9</sup> Ebd. 16 f.

<sup>10</sup> So der Titel des Buches von A. V. Bauer, Freiheit zur Welt. Weltverständnis und Weltverhältnis des Christen nach der Theologie Friedrich Gogartens (Paderborn 1967).

<sup>11</sup> Vgl. vor allem: Die Kirche in der Welt (Heidelberg 1948); Der Mensch zwischen Gott und Welt (Stuttgart 1952; 1956); Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Säkularisierung als theologisches Problem (Stuttgart 1953; 1958).

Deutschen Christen verhängnisvoll positiv zugewandten Vergangenheit liegen, daß diese Arbeiten der Nachkriegszeit nicht ganz die Beachtung gefunden haben, die ihrer wahren Bedeutung entsprochen hätte.

Bei Dietrich Bonhoeffer spiegelt sich geradezu in seiner eigenen theologischen Entwicklung die plötzliche Wandlung der evangelischen Theologie aus einem der Welt nicht gerade günstigen Erbe zur Welt hin. In seinen jüngeren theologischen Jahren empfand sich Bonhoeffer einigermaßen schockiert, als er bei einem Studienaufenthalt im Union Theological Seminary in New York 1930/31 erfahren mußte, wie wenig der amerikanische Protestantismus von der Theologie, wie sehr er dagegen vom Social Gospel bestimmt war. Diese Hinwendung des amerikanischen Protestantismus zum sozialen Engagement war praktische Hinwendung zum Innerweltlichen, aber keine Theologie der Säkularisierung. Man wird aber nicht fehlgehen mit der Annahme, daß sich hier ein Einfluß vorbereitete, der Bonhoeffer in der Zeit seiner Gefangenschaft in Berlin-Tegel – sein Biograph Eberhard Bethge setzt die Zäsur im April 1944 an<sup>12</sup> – zu seiner These von der „mündig gewordenen Welt“ führte, der eine „nichtreligiöse oder weltliche Interpretation“, ja wie er auch sagt, „eine religionslose Interpretation des Christentums“ gegeben werden müsse. So gab er der Arbeit, mit der er sich in der Zelle von Tegel zu befassen begann, den Arbeitstitel: „Nichtreligiöse Interpretation in einer mündig gewordenen Welt“. Seit Bonhoeffers Zeiten ist dann die Säkularisierungstheologie im protestantischen Raum weitergegangen, wobei ganz sicher das Moment des Religionslosen sich zwar auf Bonhoeffer zu stützen meint, sein eigenes Anliegen aber weithin überrollt hat.

Die Eigenart dieser vor allem im protestantischen Raum beheimateten Theologie der Weltlichkeit ist vom glaubens- und geistesgeschichtlichen Erbe des lutherischen Denkens bestimmt. Der Hintergrund, auf dem sich die Weltzuwendung der protestantischen Nachkriegstheologie der allgemein geistes- und lebensgeschichtlich längst erfolgten Säkularisierung theologisch annimmt, ist das reformatorische, vor allem lutherische Erbe einer Trennung von Glaube und Welt. Die reformatorische Theologie hat im Zeichen der „Nacht der Sünde“ eine negative Haltung gegenüber der Natur und der Welt entwickelt. Aus dem lutherischen Sündenverständnis der Zerstörung der menschlichen Natur und ihres Verhältnisses zur Welt gestaltete sich das lutherische Geisteserbe gegenüber der Welt skeptisch, negativ oder doch so, daß Glaube und Welt, christliches und weltliches Leben in eine gewisse Zweiheit, in zwei Reiche auseinanderfielen (wenn auch Luther selbst wohl die zwei Reiche nicht so dualistisch verstanden hat). Eine Hinwendung zum Wirken in den Bereichen der Welt entsteht nicht in innerer Einheit mit theologischer Deutung, sondern mehr unter Aufgabe der theologischen Weltdeutung. Die Tendenz zur praktischen Tat und zum sozialen Evangelium im amerikanischen Protestantismus ist daher nicht theologisch begründet, sondern geht praktisch neben der Theologie her. Die Theologie der Säkularisation setzt hier eine Korrektur.

<sup>12</sup> E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, Christ, Zeitgenosse (München 1967) 965.

2. Im *katholischen* Raum betont die Säkularisierungstheologie zwar zum Teil ähnliche Gesichtspunkte wie die protestantische, aber vom geistesgeschichtlichen Erbe her ist die Bewegung zu einer Theologie der Welt im katholischen Raum doch einigermaßen anders bestimmt. Es handelt sich hier nicht so sehr darum, daß die Theologie freigegeben wird zu einem Ja zur Welt – obwohl auch dieses Moment in der katholischen Welt-Theologie, vor allem bei Metz, nicht fehlt. Was aber, gerade auch im Zusammenhang mit den Bemühungen, die sich in der Konzilskonstitution „Gaudium et Spes“ niedergeschlagen haben, die katholische theologische Hinwendung zur Welt vor allem kennzeichnet, ist eine Freigabe der Welt, der innerweltlichen Existenz- und Lebensbereiche, aus einer integralistischen direkten Beherrschung durch Glaube und Kirche.

Natürlich kennt auch die katholische Tradition die Bedrohtheit der Welt und des Menschen in ihr durch die Sünde. Sie weiß um das, was Schoonenberg die Sünde der Welt genannt hat, von der der Mensch situiert ist<sup>13</sup>. „Unser christliches Verhältnis zur Welt ist wahrhaft kein unbefangenes und kein fraglos optimistisches.“<sup>14</sup> Aber in der katholischen Tradition wirkt diese Betrachtung einigermaßen anders als in der protestantischen. Hat die katholische Theologie doch immer am bleibenden Bestand von Natur und Welt auch im Gefolge der Sünde, an der Bedeutung der Kreatur und der Welt für das Verhältnis des Menschen zu Gott, am sittlichen Anspruch auch der „Natur“ als Spiegel und Ausdruck des göttlichen Schöpferwillens festgehalten. Diese Position schien dann sehr leicht auch das Verhältnis des Menschen zur Welt recht unmittelbar in die überwachende und führende Kompetenz der amtlichen Kirche zu stellen, was dann einen gewissen Höhepunkt erlangte im antiliberalistischen Integralismus der letzten Jahrhundertwende, den Oswald von Nell-Breuning prägnant charakterisiert als „einen religiösen Totalitarismus, der aus dem Glauben (allein) die Antwort auf alle Fragen des privaten und öffentlichen Lebens entnehmen will, folgerecht den verschiedenen Kultursachbereichen nicht nur die absolute, sondern auch eine relative Eigenständigkeit abspricht und sie (oder mindestens die Betätigung der Gläubigen in diesen Bereichen) grundsätzlich der potestas directa der Kirche unterstellen will“<sup>15</sup>.

Eine solche Haltung, die die echte und bleibende Zwei-Einheit von Heil und Welt nicht recht wahrhaben will und eine Art Theokratie anstrebt, wie sie nicht einmal das Alte Testament gemeint hat – H. Renckens glaubt die Säkularisation auch als Thema des Alten Testaments aufweisen zu können<sup>16</sup> –, hat im Lauf der Geschichte zu Fehlentscheidungen mit weitreichenden Folgen geführt. Das Zweite Vatikanum hat darauf eindringlich hingewiesen: „Deshalb sind gewisse Geisteshaltungen, die einst auch unter Christen wegen eines unzulänglichen Verständnisses für die legitime Autonomie der Wissenschaft vorkamen, zu bedauern. Durch die dadurch entfachten Streitigkeiten und

<sup>13</sup> P. Schoonenberg SJ, *Theologie der Sünde* (Einsiedeln 1966) 115–141.

<sup>14</sup> Metz a.a.O. 41.

<sup>15</sup> *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2V (Freiburg 1960) 717.

<sup>16</sup> H. Renckens SJ, *Säkularisation und Altes Testament*, in: *Bijdragen* 27 (1966) 412–421.

Auseinandersetzungen schufen sie in der Mentalität vieler die Überzeugung von einem Widerspruch zwischen Glauben und Wissenschaft.<sup>17</sup> Wer geschichtlich zu denken und die Kirche als geschichtliche Wirklichkeit ernst zu nehmen bereit ist, wird solche Entwicklungen und Geschehnisse, aber auch die Erkenntnis und Anerkennung ihrer Irrtümlichkeit als geschichtlich notwendige Durchgänge auf dem Weg zur Selbstverwirklichung der Kirche zu betrachten wissen.

Hier bedeutet die katholische Säkularisierungstheologie, die sich auch im zweiten Vatikanischen Konzil niedergeschlagen hat, Freigabe der innerweltlichen Sachbereiche in ihre vom Konzil ausdrücklich so genannte Autonomie. „Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muß.“<sup>18</sup>

### Säkularisierung: Ja oder Nein?

Haben wir nun also zur Säkularisierung Ja oder Nein zu sagen? Zu dieser Frage wollen die folgenden kritischen Bemerkungen weder Ablehnung noch schlechthinnige Bejahung dessen, was mit dem Anliegen der Säkularisierung verbunden ist, bedeuten, vielmehr die Berechtigung zugleich mit der Gefährdung darstellen.

1. Das Verhalten des Christen zur Welt ist begründet im Glauben an das Geschaffensein und Geschaffenwerden der Welt durch Gott. „Der Schöpfungsglaube gibt die Welt in ihrer Weltlichkeit frei und führt grundsätzlich zur Weltherhellung, Weltaufklärung und Weltverfügung.“<sup>19</sup>

Die im biblischen Sechs-Tage-Werk bezeugte Gutheit der Welt ist nicht nur Gutheit im Sinn sittlicher Qualifikation: nichts Geschaffenes ist in sich sittlich minderwertig. Sie ist auch keine rein physisch-objektive Gutheit; diese ist im Gegenteil hinreichend problematisch, da jeder erfährt, wie viel physisch Schlimmes, Schmerzliches, Übles ihm aus den Dingen der Welt widerfährt. Die Gutheit, die der Schöpfungsglaube der Welt zuschreibt, kann man vielleicht eine personale Gutheit nennen. Sie besteht darin, daß „Welt“ keine bloß dingliche Vielheit von Sachen oder objektiven Geschehnissen ist.

<sup>17</sup> Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“, Art. 36.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> J. Peitz, Säkularisiertes Denken – Präambel des Glaubens?, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 116 (1968) 113–120. Zitat 117.

Der Schöpfungsglaube deutet jene „paradoxe Immanenz des Transzendenten“, von der Paul Tillich spricht, in dem Sinn, daß die Welt nicht nur Wirkung, sondern Ausdruck ist: Wirkung des Schaffens und ständigen Durchwirkens der Welt durch ein personales Wesen, das sich zudem im Wort seiner Offenbarung nicht als anonyme, apersonale Kraft, sondern als personale Macht bezeugt hat. Zu ihm kann also der Mensch in der sachlichen Vielheit und den Ereignissen der Welt Du sagen. Gott hat die Menschen mit dem Auftrag, sich die Erde untertan zu machen, in die Welt hinein entlassen. Der Inhalt dieses Auftragworts Gottes klingt dem Menschen aus der Welt, in der er steht, entgegen, gerade da, wo es die Strukturen und Gesetzmäßigkeiten der innerweltlichen Sachbereiche sind. Sind sie doch vom Schöpfergott der Welt eingestiftet. Sie befolgend darf der Mensch sich von Gott angeredet und aufgerufen wissen. Insofern ist der Unterschied von Sakral und Profan wirklich fragwürdig; aber nicht deshalb, weil es keine Sakralbereiche gäbe, sondern deshalb, weil auch die Welt nicht in dem Sinn profan ist, als wäre sie nicht Bereich der dienenden Begegnung mit Gott.

So ist „Welt“ nicht die bloße Sammlung der Dinge und Sachverhalte um uns her. Welt ist diese Sachwelt mit einer zweifachen personalen Beziehung: der Beziehung zu Gott, der sie für den Menschen bereitet und ihm als Auftrag übergeben hat, und der Beziehung zum Menschen, der die sachlich-menschliche Umwelt durch seine Entscheidungen zur Geschichte machen soll. „Welt“ ist also, gerade auch im biblischen Verständnis, nicht so sehr eine kosmologische, sondern eine anthropologische Wirklichkeit.

Was wir als Säkularisierung vollziehen können, ja müssen, ist das Ja zur Welt als Welt. Das bedeutet eine gewisse Entsakralisierung, aber nicht so, als wenn die Welt und der menschliche Dienst in Befolgung der innerweltlichen Eigengesetze nichts mit Gott zu tun hätte. Entsakralisierung vielmehr in dem doppelten Sinn: daß die Dynamik der Welt nicht dämonischen Sakralkräften zugeschrieben, sondern die Welt als sie selbst freigesetzt wird; und daß zweitens Welt und Gott nicht identifiziert, sondern Welt gerade in ihrem Nicht-Gott-Sein anerkannt wird. Andererseits wird Säkularisierung gerade durch die Anwesenheit Gottes in der Welt möglich und begründet, die drei Momente umfaßt: Das Eintreten der Welt aus dem Nichtsein zum Sein am Anfang; dies aber nicht deistisch verstanden, als wenn göttliches Schaffen sich an die von ihm begründete Welt abgegeben hätte, sondern bleibendes Wirken Gottes in der Eigendynamik der Welt einschließlich ihrer Entwicklung; und schließlich Dasein Gottes in der Welt, insofern die der Welt eigenen Strukturen, Möglichkeiten, Gesetzmäßigkeiten vom Schöpfergott eingestiftet und daher sein ständiger Anspruch an den Menschen sind, der sie erforschen, befolgen, auswerten und eben auch darin Gott begegnen soll.

2. Dieses Ja zu einer gewissen Säkularisierung darf nun aber nicht bestimmte Gefahren übersehen, die ihr innewohnen. Dabei sei ausgegangen von den beiden Bewegungsrichtungen von Säkularisierung, von denen bereits gesprochen wurde.

a) Der neuen Weltzuwendung einer Theologie, die eine dualistische Trennung von Glaube und Welt zu korrigieren sucht, wohnt die Gefahr inne, die Kirche und das von ihr vertretene Gottesverhältnis so in der Welt aufgehen zu lassen, daß sie praktisch

aufhört Kirche zu sein: Säkularisierung unter Aufhebung der eschatologischen Verkündigung durch das Sein und Handeln der Kirche in der Welt.

Ihre schärfste Ausprägung findet diese Gefahr da, wo man Gott als kategorial zu erfassende Wirklichkeit hat sterben lassen in die Mitmenschlichkeit oder in den Weltendienst hinein. Da wird doch wohl ignoriert, daß wir Menschen unser personales Leben in zwei Dimensionen ausdrücklich machen müssen: Das Umgehen mit der Welt entsprechend den ihr eingestifteten Eigengesetzlichkeiten als ausdrücklicher Gegenstand unserer Beachtung enthält das Du Gottes tatsächlich, aber unthematatisch in sich. Es gibt aber Zeiten und Räume, in denen die du-hafte Begegnung mit Gott die Richtung unseres Denkens, Wollens und Tuns ausdrücklich bestimmt, während die Welt unthematatisch und mehr unterbewußt mit einbezogen ist. Es darf nicht als Dualismus verschrien werden, daß beide Dimensionen menschlicher Existenz bei aller lebendigen Verbundenheit doch immer eine gewisse Zweiheit des ausdrücklichen Vollzugs bleiben müssen. Das gläubige Bewußtsein, in der Befolgung der weltlichen Eigengesetzlichkeiten tatsächlich Gott zu folgen und zu dienen, kann nicht lebendig bleiben, wenn nicht auch in der Besonderheit bestimmter Zeiten und Orte die betende Du-Anrede an Gott vollzogen wird. Umgekehrt soll die du-hafte Ausrichtung auf Gott dem Menschen jene Verwandtschaft und Vertrautheit mit Gott geben, die ihn in der Welt die Spur Gottes wittern und sein weltliches Wirken, insofern es weltgemäß ist, als Gehorsam gegen Gott vollziehen läßt.

Mit dem Genannten hängt dann auch das heute so starke In-Frage-Stellen des geistlichen Amtes in der Kirche zusammen: Daß das Amt eben als geistliches, sakramental mitgeteiltes Amt den Dienst „in persona Christi“ und die nicht nur funktionale, sondern auch existentielle und zuständige Darstellung des eschatologischen, also über das Welthafte hinausweisenden und hinausführenden Sinnes der Kirche zu realisieren hat; daß die kirchliche Gemeinde eben geistlich-eschatologische Gemeinde und daher nicht einfach nach Art einer zivilen innerweltlichen Gemeinde zu deuten ist, innerhalb deren es unter anderen auch die geistliche Funktion gibt.

Mit der wenn auch weithin berechtigten Säkularisierung verbindet sich die Gefahr einer Drangabe der eschatologischen Andersartigkeit der Kirche gegenüber der Welt. Säkularisierung verbirgt vielleicht doch nicht selten ein Sich-nicht-wohl-Fühlen in jener gewissen Fremdheit in der Welt, die mit der Sendung gegeben ist, der Welt und ihren Menschen die Nicht-Endgültigkeit ihrer Existenz zu verkündigen. Die notwendige Solidarität mit den Menschen und ihrem Elend darf über der angestregten Bemühung, die Menschen und ihre Welt über ihr augenblickliches Elend in eine bessere Welt zu führen, nicht aus dem Auge verlieren, daß auch dieses Ziel kein endgültiges ist. Die berechtigte Faszination, die vom sozialen Engagement ausgeht, bedeutet hier eine echte Gefahr. Auch bei der jüngsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala vom 4. bis 19. Juli hat sie gewirkt. „In der Thematik stand vom ersten Tag an die Weltverantwortung der Christen weit im Vordergrund. Die Fragen nach der sozialen Gerechtigkeit, der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung

beherrschten die Diskussion so sehr, daß eigentlich theologische Probleme fast vollständig zurücktraten. Die Sektionsberichte wirken überall dort, wo sie sich mit theologischen Fragen befassen, merkwürdig blaß . . . Der Vorrang der auf die Welt bezogenen Fragen ist unübersehbar . . . In Uppsala wurden allerdings auch die Grenzen jedes kirchlichen Handelns sichtbar. Auf die Entscheidungen in Politik und Wirtschaft haben die Kirchen keinen ernst zu nehmenden Einfluß. So überzeugend die Forderungen sind, auf die sich die Delegierten in ihren Schlußberichten einigten, wie sollen sie durchgesetzt werden? . . . Hier wird die Problematik der Wahrnehmung des christlichen Weltauftrags sichtbar, und man fragt sich, ob der eigentliche Beitrag der Kirchen nicht auf einem anderen, ihnen spezifisch eigenen Gebiet liegt, nämlich in dem Versuch, die Mentalität zu ändern.“<sup>20</sup>

b) Soviel zu Krisenpunkten in der Säkularisierung, insofern eine neue Hinwendung zur Welt einem gegenüber der Welt grundsätzlich reservierten Erbe oder einer gegenüber der Aufklärung und dem Liberalismus sich einigelnden Gettohaltung entgegengesetzt wird. Aber auch die Säkularisierung im Sinn der Freisetzung der innerweltlichen Sachbereiche aus einer integralistischen *Potestas directa* der Kirche in die ihnen eigene Autonomie verlangt die Beachtung gewisser kritischer Momente.

Als Gefahr droht hier vor allem der Versuch einer zu vereinfachenden Grenzziehung zwischen Glaube und Kirche einerseits und Welt andererseits. Auf Grund der Neuentdeckung oder neuen Anerkennung der innerweltlichen Eigengesetzlichkeiten gibt man sich leicht der Meinung hin, man könne die Grenze zwischen den Aufgaben- und Zuständigkeitsbereichen der Kirche als geistlicher Gemeinde und denen der Welt einfach ziehen ohne Beachtung von Gebieten, in denen sich beide Kompetenzen nicht nur berühren, sondern überschneiden.

Zunächst haben wir zu bedenken, daß wir weder von der Welt noch von Glaube und Kirche rein objektiv sprechen. Es handelt sich immer um den Menschen mit seinen Beziehungen zu dem ihn schaffenden Gott und zu der Wirklichkeit, der er eingestiftet ist. Welt bedeutet den Menschen, insofern er im Wirken nach den innerweltlichen Eigengesetzen Gott verantwortlich gegenübersteht. Da aber nun die Kirche eben diesen Menschen in seiner Beziehung zu Gott zu besorgen hat, ist sie nicht so einfach aus der Weltlichkeit des Menschen herauszuhalten. Nicht als wenn sie dem Menschen die Normen für die Verwirklichung der innerweltlichen Sachbereiche zu geben hätte; wohl aber hat sie in den Menschen das Bewußtsein zu wahren, daß sie in der Welt als einem von Gott bestimmten Bereich stehen, also Weltdienst als Dienst vor Gott zu realisieren haben. Hier kann es durchaus geschehen, daß die aus dem Naturgesetz – dieses sowohl als physisches wie als sittliches verstanden – erkannte Forderung Gottes, wie sie der Wissenschaftler im Ernst seines Umgangs mit der Welt erarbeitet, mit Normen, wie sie die Kirche als Folgerung aus dem Gotteswort oder als Schutz für seine Bewahrung glaubt festhalten zu müssen, in tragischen, auf dem faktischen Irrtum einer oder beider Seiten beruhenden Gegensatz treten kann.

<sup>20</sup> W. Seibel SJ, in einem Bericht über die Tagung im Bayerischen Rundfunk am 24. Juli 1968.

Zweitens darf die anti-integralistische Freigabe der Welt an ihre Weltlichkeit nicht übersehen lassen, wie viele Grenzbereiche es gibt, in denen sowohl die Welt ihre Eigengesetzlichkeit wie auch die Kirche kraft ihrer Sendung mehr als eine *Norma negativa* geltend zu machen hat. Diese Überschneidungsbereiche entstehen dadurch, daß es sich eben in beiden Bereichen um den Menschen handelt und daß das gnadenhaft-übernatürliche Heil, das die Kirche zu besorgen hat, zwar eigentlichst durch das innerkirchliche Wort und Sakrament vermittelt wird, aber doch bereitet und bewahrt wird durch das Einwirken auf den Menschen, wie es in Schule, menschlichem Gemeinschaftsleben, sozialem Engagement, Kultur und Kunst usw. ausgeübt wird.

Drittens gibt es eine Reihe von Wirksamkeiten, die früher einmal in direkterer Weise als heute Ausübungsweisen des Christlichen waren, während sie heute einen sehr viel weltlicheren Aspekt bekommen haben. Krankenhäuser und Wohlfahrtseinrichtungen waren in früheren Jahrhunderten unmittelbare Konkretisierungen christlicher Caritas, während sie heute sehr weltliche Bereiche sind, bei denen man fragen kann, ob die Kirche sie nicht mehr als bisher an die Welt abgeben sollte, während sie selbst die be-seelende, ihrer Sendung entsprechende seelsorglich missionarische Funktion in diesen Bereichen ausüben sollte. Das nämlich ist der Gesichtspunkt, der auch hier vor allzu vereinfachender Grenzziehung warnen muß: Solche Institutionen sind in besonderer Weise Mittel und Wirkbereich des missionarischen Auftrags der Kirche und rufen daher die Sorge der Kirche in besonderer Weise auf.

Besonders stark wirkt die Gefährdung dort, wo der einzelne Träger des geistlichen Amtes der Kirche in Funktionen gestellt ist, die ihrer Natur nach weltliche Berufsaufgaben darstellen, aber um der missionarischen Aufgabe willen als deren Wurzelgrund, Ausgangsbasis und Mittel übernommen werden, so daß der betreffende Mensch in Personalunion weltliche und kirchlich-geistliche Aufgaben als Beruf ausübt. So sehr oder gerade weil der Trend heute recht stark in die Richtung einer solchen Doppelung geht, wird man sich ernstlich fragen müssen, ob eine ernst zu nehmende Verwirklichung von beiden nicht eine Überforderung des menschlichen Einsatzes bedeutet. Die Kirche wird ihr geistliches Amt vornehmlich dadurch in den Dienst des kirchlichen Weltauftrags stellen müssen, daß es in der geistlichen Leitung, deren vornehmste und zentrale Gestalt der Dienst des Gotteswortes und des Sakraments ist, die Gemeinde und die einzelnen Menschen formt, die aus der innerkirchlich vermittelten Gottbegegnung zu Menschen wurden, die weltliche Berufsaufgaben als Gehorsamsleistung gegen Gott auszuüben fähig und bereit sind.

Es liegt im Ganzen der Verwirklichung einer recht verstandenen Säkularisierung ein breiter Bereich des Ermessens, in dem Gebrauchsanweisungen kaum gegeben werden können. Die positiven wie die kritischen Aspekte dessen, was Säkularisierung heißt, wollen dabei in gleicher Weise ernst genommen werden.

*Walter Brandmüller*  
Der Fall Galilei —  
ein Konflikt Naturwissenschaft und Kirche?\*

II.

*Ursachen und Folgen*

Nach der Darstellung des historischen Ablaufs der Ereignisse um Galilei gilt es, den Beweggründen der kirchlichen Instanzen und deren historischen Voraussetzungen nachzuspüren, die Bedeutung ihrer Sentenzen zu ermitteln, nach deren Folgen für die Entwicklung der Naturwissenschaften und ihres Verhältnisses zu Christentum und Kirche zu fragen und schließlich ein historisches Urteil zu versuchen. Bei diesem Beginnen erfordert es – wie schon gesagt – die historisch-kritische Methode, die vergangenen Ereignisse vor dem Gesamthorizont *ihrer*, nicht *unserer* Zeit zu sehen, und zu ihrer Beurteilung *historische*, nicht *aktuelle* Maßstäbe anzulegen.

Kopernikus im Urteil des 16. und 17. Jahrhunderts

Wie also beurteilte man – das ist die erste Frage in diesem Zusammenhang – im ausgehenden 16. und dann im 17. Jahrhundert Kopernikus und sein Werk: „De revolutionibus orbium caelestium“, das 1543 erschienen war? Als Kopernikus im Jahr 1500 nach Rom gekommen war und dort seine Auffassungen vor gelehrten Zirkeln vorgetragen hatte, war ihm ungeteilter Beifall zuteil geworden. Bischöfe und ein Kardinal waren es gewesen, die auf Veröffentlichung der aufsehenerregenden Thesen gedrängt hatten, und Papst Paul III. hatte die Widmung des Werkes entgegengenommen. 1581 konnte der Bischof von Ermland „dem großen Astronomen und Erneuerer der astronomischen Wissenschaft“ ein Denkmal aus Marmor setzen.

Schon Kopernikus selbst hatte sich jedoch in der Vorrede seines Werkes in weiser Voraussicht kommender Opposition so geäußert: „Sollten etwa leere Schwätzer, die allen mathematischen Wissens bar sind, sich dennoch ein Urteil anmaßen und durch absichtliche Verdrehung irgendeiner Bibelstelle mein Werk anzugreifen und zu tadeln sich erkühnen, so werde ich mich nicht um sie kümmern, sondern im Gegenteil ihr Urteil als unbesonnen verachten.“

\* Der erste Teil des Aufsatzes erschien in Heft 11 dieser Zeitschrift (Nov. 1968) S. 333–342.

Die erwartete Opposition kam aus Wittenberg. 1549 wandte sich Melanchthon in seinen „Initia doctrinae physicae“ dagegen – unter Berufung auf die Bibel. Luther selbst hatte schon früher sein häufig zitiertes Urteil ausgesprochen: „Der Narr will die ganze Kunst Astronomiae umkehren. Aber, wie die Hl. Schrift anzeigt, so ließ Josua die *Sonne still* stehen und nicht das Erdreich!“

Biblische Bedenken waren es auch, die den Protestanten Tycho Brahe zum Entwurf eines Weltsystems bewogen, das die geozentrische Auffassung mit den Erkenntnissen des Kopernikus zu vereinen suchte.

Während jedoch eine Reihe protestantischer Naturwissenschaftler in der Folgezeit davon abrückte, blieb die Phalanx der Opposition gegen Kopernikus im Bereich der reformatorischen Theologie noch lange fest geschlossen. Kepler etwa wurde ob seines Eintretens für Kopernikus von seinen Glaubensgenossen abgelehnt und mußte am katholischen Kaiserhof Schutz suchen.

Nur als ein Kuriosum sei vermerkt, daß es noch am Ende des 19. Jahrhunderts vier protestantische Theologen gab, die sich im Namen der Bibel gegen das damals längst außer Diskussion stehende kopernikanische System wandten. Der bekannteste unter ihnen, der Berliner Pastor Gustav Knack, veröffentlichte sein Werk im Jahr 1873<sup>1</sup>.

Im Gegensatz hierzu fand das System des Kopernikus im katholischen Bereich ungehinderten Eingang und unbefangene Aufnahme. Seine Berechnungen wurden der Kalenderreform unter Papst Gregor XIII. zugrunde gelegt; an der Universität Salamanca las man im Jahr 1561 die Astronomie entweder nach Ptolemäus *oder* Kopernikus, seit 1594 beherrschte dieser allein die astronomische Lehrkanzel, und der durch sein Wirken für die katholische Reform Ungarns bekannte spätere Kardinal Pazmány trug als Professor in Graz das kopernikanische System vor und vertrat, ohne angefochten zu werden, die Auffassung, es lasse sich aus den bekannten Bibelstellen nichts gegen Kopernikus folgern<sup>2</sup>.

Diese Auffassung war nicht neu. Schon Nicolas d'Orèsmes hatte um die Mitte des 14. Jahrhunderts zu Paris die Achsendrehung der Erde gelehrt, die dagegen angeführten Bibelstellen mit Anpassung der biblischen Redeweise an die Umgangssprache des Alltags erklärt und den behaupteten Widerspruch zwischen beiden Aussagen als bloßen Schein abgetan. Der gleichen Meinung – hinsichtlich des möglichen Widerspruchs zwischen Astronomie und Bibel – war der spanische Exeget Diego Zuñiga, der sich in seinem 1584 erschienenen Werk für Kopernikus aussprach. In seinem Kommentar zum Buch Hiob stellte er fest, daß es keinen einzigen Satz der Bibel gebe, der, nach seinem eigentlichen Sinn befragt, das geozentrische System lehre. Fast an die Zeit der Streitigkeiten um Galilei reicht das Werk des Valencianer Exegeten Benedicto Pereira SJ über die Genesis heran, das 1589–98 erschien. Wenn auch persönlich vom geozentrischen Weltbild überzeugt, stellt er doch höchst beachtenswerte Grundsätze über die Erklä-

<sup>1</sup> H. Grisar, Galileistudien. Historisch-theologische Untersuchungen über die Urteile der Römischen Congregationen im Galilei-Prozeß (Regensburg 1882) 126.

<sup>2</sup> L. v. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters XII (Freiburg 1927) 212.

rung von Bibelstellen auf, die sich auf kosmologische Gegenstände beziehen oder zu beziehen scheinen. Diese Ausführungen hatte auch Galilei gelesen und sie in seinem bekannten Brief an die Großherzogin Christiana wiedergegeben: „Man muß sich sehr hüten und es durchaus vermeiden, bei der Behandlung der Lehre des Moses irgend etwas positiv hinzustellen, was mit den Tatsachen der Erfahrung oder mit Beweisgründen der Philosophie oder anderer Disziplinen in Widerspruch steht. Denn da Wahrheit immer mit Wahrheit übereinstimmt, so kann der wahre Inhalt der Hl. Schrift wahren Beweisgründen und Erfahrungsergebnissen der menschlichen Wissenschaften nicht widerstreiten.“<sup>3</sup> Es ist bezeichnend, daß der Zensor der Inquisition 1616 an diesen Ausführungen nichts zu beanstanden wußte!

In die gleiche Richtung weist, was Kardinal Roberto Bellarmino schon 1571 zur Sache geäußert hatte: „Es ist nicht Sache der Theologen, diese Dinge (sc. der Natur) zu erforschen. Die einen erklären diese Erscheinungen mit der Bewegung der Erde, andere durch Epizyklen und Exzenter, andere mit einer Eigenbewegung der Sterne . . . Wir können also jene Erklärung wählen, die der Hl. Schrift am angemessensten scheint. Wenn aber in Zukunft mit Evidenz bewiesen würde, daß die Sterne sich nicht selbst, sondern mit dem Himmel drehen, alsdann würde man sehen müssen, die Hl. Schrift so zu erklären, daß sie nicht im Widerspruch zu einer sicheren Erkenntnis steht; denn der wahre Sinn der Hl. Schrift kann nicht zu einer anderen Wahrheit, sei es der Philosophie, sei es der Astronomie, im Gegensatz stehen.“<sup>4</sup>

Was das für unsere Frage bedeutet, ist evident: Bellarmino will nicht naturwissenschaftliche Fragen mit der Bibel und deren Autorität entscheiden, sondern die gesicherten Erkenntnisse der Naturwissenschaft wie aller anderen Wissenschaften zur Erklärung der Bibel heranziehen. Erheblich weiter geht der hochgelehrte Kardinal Cesare Baronio, wenn er lakonisch feststellte, die Hl. Schrift habe nicht die Absicht, uns darüber zu unterrichten, wie es am Himmel zugehe, sondern uns zu zeigen, wie wir auf den Himmel zugehen sollen<sup>5</sup>. Mit dieser Äußerung ist schon eine Position bezogen, die im eigentlichen Sinn modern ist, da Baronius nicht so sehr nach den Buchstaben als nach der Aussageabsicht der Bibel fragt. Wenn die maßgeblichen Persönlichkeiten der Kurie jenen Standpunkt eingenommen hätten, wäre es in Sachen Galilei überhaupt nicht zu einer Äußerung kurialer Behörden gekommen. Aber Baronius, der Begründer der wissenschaftlichen Kirchengeschichtsschreibung, war – obwohl ein „der Vergangenheit zugewandter Historiker“ – hierin seiner Zeit voraus.

### Gründe für den Zusammenstoß Galileis mit der Inquisition

Wieso war es nun bei der eben skizzierten prinzipiellen Aufgeschlossenheit der kirchlichen Kreise Roms, in denen man sich in diesen Jahren mit Vorliebe und nicht nur

<sup>3</sup> Grisar 260.

<sup>4</sup> *Miscellanea Galileiana* III 875.

<sup>5</sup> *Miscellanea Galileiana* I 314.

immer dilettantisch mit Mathematik, Astronomie und Physik beschäftigte, überhaupt möglich, daß Galileis Thesen sowohl 1616 als auch 1633 abgelehnt wurden?

Zunächst ist es wohl als gesichertes Ergebnis zu betrachten, daß die Lamentationen Galileis über Neid, Mißgunst und Feindschaft der Jesuiten gegen ihn nicht den Tatsachen entsprechen. Trotz der leidigen Prioritätsstreitigkeiten mit Scheiner und der Auseinandersetzung mit Grassi kann von einer Feindschaft der Jesuiten und von ihrer Urheberchaft am Vorgehen der Inquisition gegen ihn kaum gesprochen werden. Ähnliches gilt von der angeblich in Haß umgeschlagenen Bewunderung Urbans VIII. für Galilei. Gewiß hatte dieser in seinen „Discorsi“ die grobe Taktlosigkeit begangen, ein – übrigens durchaus ernst zu nehmendes – Argument des Papstes gegen die tatsächliche Wirklichkeit des kopernikanischen Systems dem dummen und sturen Aristoteliker Simplicio in den Mund zu legen. Darüber mochte sich der stolze Barberini wohl geärgert haben. Dafür aber, daß er den Prozeß gegen Galilei eingeleitet hätte, um sich an diesem dafür zu rächen, gibt es kaum einen Beweis.

Anderes ist von den wissenschaftlichen Gegnern Galileis zu sagen, von den Anhängern eines epigonenhaften Aristotelismus, die in überwältigendem Verhältnis die Lehrstühle der italienischen Universitäten innehatten. Sie spürten instinktiv, daß die neue experimentelle Methode des Physikers aus Pisa ihre eigene wissenschaftliche Position in ihren Fundamenten bedrohte, und wandten sich darum nicht selten auf gehässige polemische Weise gegen ihren Widersacher.

Auf der Suche nach möglichen Ursachen menschlicher, persönlicher, psychologischer Art für den Zusammenstoß Galileis mit der Inquisition dürfen wir an Galilei selbst nicht vorübergehen. Da nun fällt ins Auge, daß handgreifliche Ursachen für die Ereignisse von 1616 und 1633 in Galileis höchst eigenwilligem Charakter lagen. Besonders in dem Prioritätsstreit über den Proportionszirkel offenbarte Galilei seine Wesensart. In einer Flugschrift nennt er seinen Gegner – der Galilei einige mathematische Fehler nachgewiesen hatte, aber so vornehm gewesen war, ihn nicht mit Namen zu nennen – einen „boshafte[n] Feind der Ehre und der ganzen Menschheit“, bedenkt ihn mit dem Prädikat „giftspritzender Basilisk“ und redet ihn als „gefräßiger Geier“ an – und so fort. Mochte Galilei späterhin auch den Knüppel solcher Ausdrucksweise mit dem Degen manchmal feiner, manchmal billiger Satire vertauschen – „hinter der glatten Fassade waren die gleichen Leidenschaften am Werke, die wegen des Proportionszirkels zum Ausbruch gekommen waren: Eitelkeit, Eifersucht und Selbstgerechtigkeit, die sich zu einer dämonischen Kraft verbanden und ihn an den Rand der Selbstzerstörung führten“<sup>6</sup>.

Weiter bemerkt Koestler: „... niemand, der Keplers entwaffnende Art kennenlernte, konnte ihm ernsthaft böse sein. Galilei hingegen besaß ein seltenes Talent, Feindschaften zu erregen; nicht die mit Empörung abwechselnde Bewunderung, die Tycho

<sup>6</sup> Die Zitate und das aus ihnen gefolgerte Urteil bei A. Koestler, *Die Nachtwandler. Das Bild des Universums im Wandel der Zeit* (Bern-Stuttgart-Wien 1959) 368.

hervorrief, sondern die kalte erbarmungslose Feindseligkeit, die das Genie plus Überheblichkeit minus Bescheidenheit im Kreise der Mittelmäßigkeiten schafft.“<sup>7</sup>

Diese seine Fähigkeiten ließen Galilei jene verachten, die ihn zur Vorsicht mahnten und ihn aufforderten, erst nach tragfähigen Beweisen zu suchen, ehe er das Weltbild des Kopernikus propagiere. Man wird diese Momente, ohne sie zu überschätzen, dennoch im Blick behalten müssen, wenn nun die im größeren wissenschafts- und geistesgeschichtlichen Rahmen zu suchenden objektiven Ursachen für Galileis Schicksal erörtert werden sollen, deren Wirkung durch die ersteren freilich wie durch einen Katalysator wenn nicht ausgelöst, so doch beschleunigt und verstärkt worden sein mochte. Zunächst sei noch einmal daran erinnert, daß weite Kreise der maßgeblichen Theologen und kirchlichen Amtsträger nicht nur der naturwissenschaftlichen Forschung im allgemeinen, sondern auch der von Galilei propagierten kopernikanischen Lehre im besonderen durchaus wohlwollend und aufgeschlossen gegenüberstanden. Der Umstand, daß Galilei nach seinem Konflikt mit der Inquisition – das gilt für beide Fälle – persönlich in bestem Verhältnis mit Kardinälen, Bischöfen, Ordensleuten und den Päpsten selbst stand, erweist es als unwahrscheinlich, daß sein sachlicher Zusammenstoß mit den Römischen Behörden maßgeblich durch persönliche Verstimmung motiviert gewesen sei. Es müssen sachliche Gründe dazu geführt haben.

#### Die wissenschaftsgeschichtliche Situation

Den hauptsächlichsten Grund wird man in der wissenschaftsgeschichtlichen Situation sehen dürfen, in der sich das heliozentrische System im Augenblick des Konflikts befand. Darüber orientiert in extenso der als Naturwissenschaftler, Historiker und Theologe gleichermaßen zuständige F. Soccorsi. Er überschreibt seinen Exkurs: *Le prove del Galileo*<sup>8</sup>. Schon seine erste Beobachtung ist wichtig: was Galilei an Beweisen für das heliozentrische System anzuführen hatte, war 1633 nicht weniger, aber auch nicht mehr als schon 1616. Nämlich 1. die Bahnen der Planeten, die sich periodisch der Erde nähern und sich dann wieder von ihr entfernen, 2. die Sonnenflecken, die die Achsendrehung der Sonne um sich selbst zeigen, und 3. die Gezeiten des Meeres. Dazu bemerkt Soccorsi, daß für die damals aktuelle Entscheidung zwischen dem Entwurf Tycho Brahes und Kopernikus die bloße Anwendung geometrischer und kinematischer Methoden nicht mehr genügt habe – es hätten sich bereits dynamische Überlegungen als notwendig erwiesen. Erst Newton aber habe 1678, aufbauend auf den mechanisch-dynamischen Forschungen aus Galileis letzten Lebensjahren, die Gravitationsgesetze entdeckt und mit ihrer Hilfe die Tatsächlichkeit des heliozentrischen Systems bewiesen. Schon Schiaparelli hatte gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts darauf hingewiesen, daß allein die Kombination von geometrischen und physikalischen Methoden im-

<sup>7</sup> Koestler 374.

<sup>8</sup> *Miscellanea Galileiana* III 901–912.

stande gewesen wäre, jenen Beweis zu führen, den Galilei zu seiner Zeit noch gar nicht habe führen können. Galilei hatte es zudem in wissenschaftlich unzulässiger Weise unterlassen, sich mit dem System Tycho Brahes überhaupt auseinanderzusetzen, geschweige denn dessen Unhaltbarkeit aufzuweisen.

Feststeht also – die beiden anderen Beweise erscheinen dem Astronomen ohnehin indiskutabel –, daß Galilei keineswegs das bewiesen, was er von seinen Zeitgenossen anzunehmen gefordert hat. Mag sein, daß er selbst in intuitiver Schau die Richtigkeit des heliozentrischen Weltbilds erkannt hat – er war aber wohl nicht imstande, es vor seinen wissenschaftlichen Zeitgenossen und vor sich selbst stringent zu beweisen. Daß Galilei dennoch zu solchen Ausflüchten wie der Gezeitentheorie griff, um die Beweisbarkeit seiner Ansichten vorzuspiegeln, und, als dies nicht gelang, diejenigen, die ihm diesen Beweis nicht abnahmen, als unfähige Schwachköpfe qualifizierte, das alles wirft doch wohl Schatten auf Galileis wissenschaftliches Ethos.

Wie die erkenntnistheoretische Situation hinsichtlich der Weltsysteme damals wirklich beschaffen war, zeigt Pascal, wenn er schreibt: „... alle Phänomene der Bewegung und des Zurückweichens der Planeten leiten sich vollständig von jenen Hypothesen her, die man Ptolemäus, Kopernikus, Tycho Brahe und vielen anderen entnehmen kann. Aber wer wird ein so schwerwiegendes Urteil fällen können, und wer wird ohne die Gefahr eines Irrtums die eine auf Kosten der anderen vorziehen können!“<sup>9</sup> Hinzu kam der Umstand, daß die Lehre von der Erdbewegung der täglich neu bestätigten Erfahrung ihres unerschütterlichen Feststehens widersprach. Wir dürfen uns darum nicht wundern, wenn Physiker und Astronomen sich im Widerspruch zu Galilei befanden.

Darum ist es eigentlich erstaunlich, daß Kardinal Bellarmin 1615 in einem Brief an den gleichfalls mit der Frage des Tages beschäftigten und Galilei zustimmenden Karmeliterprovinzial Foscarini schrieb: „Drittens sage ich, wenn es wirklich einen Beweis dafür gäbe, ... dann müßten wir bei der Auslegung von Stellen der Hl. Schrift, die das Gegenteil zu lehren scheinen, die größte Umsicht walten lassen, und lieber sagen, wir verstünden sie nicht, als eine Anschauung für falsch zu erklären, die als wahr bewiesen wurde. Ich bin indessen der Meinung, es gebe keinen solchen Beweis, da mir keiner vorgelegt wurde. Darzutun, daß die Phänomene gut erklärbar seien, wenn man die Sonne im Zentrum der Welt annimmt, ist nicht das gleiche wie darzutun, daß die Sonne sich *de facto* im Mittelpunkt und die Erde sich in den Himmelsräumen befindet. Ich glaube, daß es im ersten Fall einen Beweis geben mag, habe aber die größten Bedenken, was den zweiten betrifft, und im Zweifelsfall soll man die Schrift, wie sie von den heiligen Vätern ausgelegt wurde, nicht verlassen ...“<sup>10</sup>

Diese Stellungnahme des Kardinals entspricht also genau dem Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis jener Zeit, in der dieser Brief geschrieben wurde. Es dürfte in

<sup>9</sup> Zitiert nach *Miscellanea Galileiana* III 896.

<sup>10</sup> A. Favaro, *Le Opere di Galileo Galilei* (Firenze 1890–1909) XII 171, dazu *Miscellanea Galileiana* III 876–878.

jenen Tagen wenige Naturwissenschaftler gegeben haben, die den erkenntnistheoretischen Entwicklungsstand der Frage so präzise formuliert haben, wie der Theologe es tat.

Wie schon in seiner Äußerung von 1571 räumt Bellarmin auch vierzig Jahre später den zur Evidenz erhobenen Erkenntnissen der Naturwissenschaft eine normierende Funktion bei der Bibelauslegung ein.

Was den heutigen Betrachter dagegen mit Recht stört, ist, daß die naturwissenschaftliche Frage nach dem Bau des Universums überhaupt zu einer theologischen Frage werden, daß man die Bibel überhaupt nach naturwissenschaftlichen Sachverhalten befragen und daß eine naturwissenschaftliche Aussage Gegenstand eines kirchlichen Verfahrens werden konnte. Dies aber wird vor dem geistesgeschichtlichen Horizont des Barock verständlich.

### Die geistesgeschichtliche Situation

Im Gegensatz zu unserer in eigenständige und eigengesetzliche Sachbereiche aufgeteilten Welt, in der die Religion als *ein* Lebensbereich unter *anderen* mühsam um ihre Existenzberechtigung ringt, erblickte der Mensch des Barock in einer hinreißend großartigen Schau Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit, Göttliches und Menschliches, Kirche und Welt, Wissenschaft, Technik und Glauben als harmonische Bestandteile des *einen* gewaltigen, alles umfassenden, von Gott ausgehenden und nach Gott hinstrebenden Kosmos des Seins.

Für den barocken Menschen war „die Welt im Religiösen enthalten, und vieles, was auf den ersten Blick als rein irdische Kultur erscheint, . . . zeigt sich bei genauem Zusehen bestimmt von geheimen Bindungen an die jenseitigen Dinge. Die letzte Begreifbarkeit des Zeitalters, bis hinein in die profanen Bereiche der Wirtschaftsgeschichte und der Soziologie, liegt im Horizont des Religiösen“<sup>11</sup>.

Die universale, ganzheitliche Schau des Barock war es also, die die Menschen dieser Zeit außerstand setzte, die Bereiche der Naturwissenschaft und des Glaubens da zu scheiden, wo eine solche Scheidung Klärung gebracht hätte. Darum gingen wir auch fehl, wenn wir glauben würden, es sei der Zusammenbruch des antiken Weltbilds gewesen, vor dem die Kirche sich gefürchtet und *darum* Galilei abgelehnt hätte. Der christliche Glaube hatte in der Vergangenheit ähnliche Krisen überwunden, ohne in jene Alarmstimmung zu geraten, die die geistige Atmosphäre des Galileiprozesses kennzeichnet. Man hatte die Kugelgestalt der Erde und das Vorhandensein von Antipoden

<sup>11</sup> B. Hubensteiner, Vom Geist des Barock (München 1967) 18. Vgl. auch die Feststellung hinsichtlich des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaften: „In the form of scholasticism the words of the ancient philosophers and scientists had become involved with the word of god, so that it was the function of natural science to serve theology“ (F. L. Nussbaum, The Triumph of science and reason 1660–1685, New York 1953, 1).

zur Kenntnis genommen, und ebensowenig wie darüber war man über Nikolaus von Kues' erste Andeutung von der Unendlichkeit des Universums oder über die schon erwähnte Lehre des Nicolas d'Orèrne über die Erdbewegung erschrocken.

### Konfessionspolitische Probleme

In diesem historischen Augenblick, da Galilei vor der Inquisition stand, hatte man aber jene Unbefangenheit gegenüber dem Buchstaben der Bibel, die die Äußerungen maßgeblicher Theologen bisher gekennzeichnet hatte, so sehr verloren, daß der scheinbare Widerspruch Galileis zur Bibel geradezu einen Schock bei den kirchlichen Instanzen hervorrief. Die Ursache dafür war, daß man in Rom die Angelegenheit Galileis im Zusammenhang mit der religiösen, politischen Lage Nord- und Mitteleuropas sah, wo der Protestantismus seit hundert Jahren nicht nur zur Herrschaft gelangt war, sondern sich mit Hilfe einer entsprechenden Politik immer mehr ausbreitete. Überdies hatte der Dreißigjährige Krieg durch das Eingreifen Gustav Adolfs von Schweden im Juni 1630 eine unerwartete Wendung zuungunsten der katholischen Mächte genommen. Der Siegeszug des Schwedenkönigs, dessen Anfänge schon die Durchführung des kaiserlichen Restitutionsedikts von 1629 unmöglich gemacht hatten, eilte nach der Niederlage Tillys bei Breitenfeld im September 1631 rasch seinem Höhepunkt entgegen, der durch die für Tilly tödliche Schlacht bei Rain am Lech im April 1632 markiert wird. Am Vorabend des zweiten Galileiprozesses war mit der bayerischen Hauptstadt München der Fortbestand der katholischen Sache im Reich unmittelbar bedroht.

Andere Länder wie Irland, England, Schottland, Ungarn, Österreich, Polen und die Niederlande boten – von Skandinavien ganz abgesehen – kein günstigeres Bild. So genügte allein ein Blick auf die konfessionelle Landkarte jener Tage, um Papst und Kurie in höchste Besorgnis hinsichtlich des Fortbestands des katholischen Lebens in Europa zu versetzen.

Die Aussicht, zusätzlich zu der religiös-politischen Gefahrensituation auch noch durch theologische Auseinandersetzungen *innerhalb* der Kirche in Schwierigkeiten zu geraten, mochte in den leitenden Persönlichkeiten der Kurie jenen Abwehreffekt ausgelöst haben, der es ihnen unmöglich machte, die Angelegenheit Galileis mit jener Ruhe und Überlegenheit zu betrachten, die ihr angemessen gewesen wäre.

Doch ist dies zu verstehen, wenn man sich außerdem daran erinnert, daß es – wenigstens in den Augen der Beteiligten – um die unversehrte Autorität der Bibel als des geoffenbarten Wortes Gottes ging, jener Bibel, die zum Brennpunkt der theologischen Auseinandersetzung mit der Reformation geworden war. An deren wörtlichen Auslegung unerschütterlich festzuhalten, gebot der katholischen Kirche schon ihr theologischer, religiöser Selbsterhaltungstrieb. Denn, so schreibt etwas später der spanische Theologe Bischof Caramuel, wohin werde man kommen, wenn man die Bibel bildlich zu verstehen anfange! Am Ende, sagt er, würden die Protestanten triumphieren, die

ja sogar die Abendmahlsworte Jesu nur bildlich verstünden und darum die Wesensverwandlung in der Eucharistielehre leugneten. So sei man den Kardinälen der Inquisition zu Dank dafür verpflichtet, daß sie durch ihre Sentenz gegen Galilei dem falschen Bibelverständnis einen Riegel vorgeschoben hätten<sup>12</sup>.

Ein weiterer Gedanke kommt hinzu: gerade der Protestantismus hatte ja beständig und mit Nachdruck die Autorität der Bibel als der *einzig*en Quelle des Glaubens gegenüber der katholischen Lehre von den *beiden* Offenbarungsquellen Bibel und Apostolische Überlieferung betont. Dieser Biblizismus hatte seine extreme Ausformung in der Lehre von der Verbalinspiration erfahren, einer Lehre also, die behauptete, der Wortlaut der Bibel, ja sogar die hebräischen Vokalzeichen im Bibeltext, gingen auf göttliches Diktat zurück<sup>13</sup>. Da nun von dieser Seite immer wieder der Vorwurf erhoben wurde, die katholische Kirche sei vom Wort Gottes abgefallen, konnte es nicht ausbleiben, daß man auf katholischer Seite versuchte, diesen Vorwurf zu entkräften, indem man so bibel-wortgetreu war wie nur möglich. Ein Beispiel mehr dafür, daß aufgezwungene Abwehrhaltung fast zwangsläufig zu Einengungen der Erkenntnis führt, die eben der Sache schaden, die man damit hatte verteidigen wollen. Es ging also primär gar nicht um die Frage, ob die Sonne oder die Erde stillstehe oder sich bewege. In Wahrheit ging es um das Verständnis und die Autorität der Bibel und um die Auseinandersetzung mit dem Protestantismus<sup>14</sup>. Damit haben wir wohl die eigentliche Ursache dafür ermittelt, daß eine kirchliche Instanz auf einmal dazu kam, sich zu einer, wie wir heute sehen, rein naturwissenschaftlichen Frage zu äußern, nachdem man siebzig Jahre dazu geschwiegen hatte.

### Form und Inhalt des Galilei-Urteils

Nun aber gilt es, Tragweite und Folgen des Galilei-Urteils näher zu erörtern. Darum sind Inhalt und Form dieses kirchlichen Spruchs genau zu prüfen. Das Indexdekret vom 5. 3. 1616 nennt die Lehre von der Mobilität der Erde usw. „falsam illam doctrinam Pithagoricam, divinaeque Scripturae omnino adversantem“<sup>15</sup>. Dies ist sehr bedeutsam. Wir erinnern uns, daß die Ansicht des Kopernikus von den Gutachtern des Hl. Offiziums als häretisch, also als dem verbindlich formulierten Glaubensgut zu-

<sup>12</sup> Grisar 270 f.

<sup>13</sup> Entsprechende Texte bei E. Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und alt-evangelischen Lehrer quellenmäßig belegt und verdeutscht (Berlin 41964) 314 ff., 396.

<sup>14</sup> Eben deshalb handelt es sich um ein Mißverständnis, wenn Walter Gerlach schreibt: „... Das heilige Offizium aber macht Front gegen die Autonomie der Naturwissenschaft in allen naturwissenschaftlichen Fragen...“ (Zur Geistesgeschichte der Galileizeit, in: Deutsches Museum 32 [1964] 42–50, hier 47. Ein Aufsatz, der nicht nur von diesem einen Mißverständnis bestimmt ist!) Den gleichen Tenor hat etwa auch G. Hennemann, Der Fall Galilei, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 20 (1968) 61–69, der überdies nicht einmal die historischen Daten korrekt referiert.

<sup>15</sup> Der Text der Dokumente bei Grisar, hier 130.

wider, bezeichnet worden war. Die Behörde selbst hingegen übernahm die Auffassung der Gutachter keineswegs, sondern erklärte nur die Widersprüchlichkeit der fraglichen Lehre zur Hl. Schrift. Damit ist offenkundig, daß innerhalb der kurialen Behörden erhebliche Gegensätze in der Beurteilung des Kopernikus geherrscht haben müssen. Die dadurch bedingte Behutsamkeit dieser Formulierung „*divinaeque Scripturae omnino adversantem*“ hatte nämlich ihre Konsequenzen! Wenn, das ist damit gesagt, jemals nachgewiesen würde, daß dieser Widerspruch nur scheinbar bestand, würde man dem Kongregationsurteil mit diesem Nachweis jederzeit den Boden entziehen können! Die Formulierung des Dekrets, die sich offensichtlich stark an die von Kardinal Bellarmin vertretene Auffassung anlehnt, betont also, zwar nicht *expressis verbis*, wohl aber inhaltlich, den *widerruflichen* Charakter der Entscheidung.

Nichts anderes ergibt die formale Analyse dieser Entscheidung. Es ist nämlich in dieser Sache niemals eine unfehlbare, alle Gläubigen im Gewissen bindende Entscheidung der Kirche und ihres obersten Lehramts gefallen. Weder ist jemals das ptolemäische Weltsystem als Gegenstand des katholischen Glaubens erklärt worden noch war die Behauptung des heliozentrischen Systems jemals Häresie<sup>16</sup>.

Von der Sentenz des Jahres 1632 gilt im übrigen ganz das Gleiche. Auch diesmal wird das heliozentrische Weltsystem als schriftwidrig, nicht jedoch als häretisch bezeichnet, und auch diesmal ergeht der Spruch einer kurialen Behörde, die nicht zur Ausübung des unfehlbaren Lehramts qualifiziert ist. Hinzu tritt der Umstand, daß nur die Behauptung, das heliozentrische System entspreche der kosmischen Wirklichkeit, zurückgewiesen worden war. In der Form einer astronomisch-mathematischen Arbeitshypothese durfte es jedoch weiterhin vertreten, diskutiert und ausgebaut werden. So verstand auch Descartes die Stellungnahme der Inquisition, von der er keineswegs eine Behinderung der Forschung befürchtete, wenn er schreibt: „Wenn man beweist, daß alles, was aus der Hypothese abgeleitet wird, mit den Experimenten übereinstimmt, so erschließt die Hypothese ebensoviel Nutzen für das Leben wie die Erkenntnis der Wahrheit selbst.“<sup>17</sup> In Summa: es war nach Lage der Dinge der Weg zum Beweis des Gegenteils durch weitere Forschungen bewußt offengehalten worden, wenngleich man die Diskussion vom Markt in die Observatorien und Studierzimmer zurückverlegt wissen wollte. Damit ist aber schon eine weitere Frage aufgeworfen: die Frage nach den geistes- und wissenschaftsgeschichtlichen Folgen des Urteils gegen Galilei.

<sup>16</sup> Gerlach hingegen meint: „War des Kopernikus Lehre auch frei von religiösen Dogmen, allerdings keineswegs frei von religiösen Argumenten, so verstieß sie doch besonders gegen zwei. Das erste war das der Trennung der Welt in die sublunare Sphäre, die unvollkommene, sündige Erdenwelt und in die vollkommen ewig gleichbleibenden ätherischen Sphären . . . Das zweite Dogma war die ruhende Erde und die um diese sich bewegende Sonne – unmißverständliche Thesen in Bibel und heiligen Schriften“ (a.a.O. 46).

<sup>17</sup> *Principia Philosophiae Pars III Nr. 44* (Oeuvres de Descartes publ. par C. Adam et P. Tannery XIII/1, Paris 1905, 99).

## Tragweite und Folgen

Eine Befragung der neueren einschlägigen Literatur, unter diesem Gesichtspunkt vorgenommen, ergibt das einhellige Urteil: der kirchliche Spruch gegen Galilei hat die naturwissenschaftliche Forschung im katholischen Europa für die Folgezeit lahmgelegt und überdies jenen unheilvollen Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Kirche heraufbeschworen, in dessen Überwindung noch unsere Zeit eine dringliche Aufgabe erkennt.

Indessen erspart es uns auch ein wissenschaftlicher Konsens nicht, ihn auf seine Berechtigung hin zu überprüfen. Das Ergebnis dieser Überprüfung lautet aber, daß von einer Lähmung der naturwissenschaftlichen Forschung in der Folge des Galileiprozesses nicht die Rede sein kann.

Zur Erhärtung dieses Urteils genügt ein unbefangener Blick auf die historischen Tatsachen. Dieser zeigt uns im Italien des 17. Jahrhunderts naturforschende Akademien, die sich der experimentellen Erforschung der Natur in allen ihren Bereichen, gerade auch im Bereich der Astronomie, widmeten. In Florenz wurde bald nach Galileis Tod die berühmte Accademia del Cimento gegründet, die sich als Nachfolgerin der Accademia dei Lincei betrachtete, die mit dem frühen Tod ihres Gründers Federigo Cesi 1630 – also drei Jahre vor dem Galilei-Urteil – erloschen war. In Siena existierten die Fisiocritici, in Padua die Academia Constantium, in Neapel die berühmten Investiganti. Auch Brescia hatte seine Akademie, und vor allem Bologna besaß in seinem Istituto delle scienze eine hervorragende Stätte experimenteller Forschung, der von päpstlicher Seite mancherlei Förderung zuteil wurde. In Rom selbst, unter den Augen der Inquisition, arbeitete die Accademia Fisico-Matematica, trieb Magalotti seine Kometenstudien, stellte Cassini, der Entdecker der Satelliten des Saturn, seine Beobachtungen an. In ganz Europa waren die Teleskope begehrt, die Campani und Dini in diesen Jahren in Rom konstruierten, und in den Gelehrtenzirkeln, die Christine von Schweden in den Räumen des heutigen Palazzo Corsini in Trastevere versammelte, brillierte Alfonso Borelli, der nicht nur durch seine Kometenforschungen bekannt war, sondern auch schon vor Newton die entschiedene Vermutung geäußert hatte, daß ein die drei Keplerschen Gesetze umfassendes Prinzip bestehen müsse. Diese aus vielen ausgewählten Beispiele zeigen, daß im Italien, im Rom der Jahrzehnte nach Galileis Tod ein erstaunliches naturwissenschaftliches, ja astronomisches Forschen und Leben seine Heimat hatte<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Hierzu zunächst die reichen bibliographischen Angaben bei L. Hammermayer, Europäische Akademiebewegung und italienische Aufklärung, in: *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 81 (1962) 247–264, bes. 252. Sodann vgl. L. Thorndike, *A history of magic and experimental science*, VII, VIII (New York 1958); M. Ornstein, *The role of scientific societies in the 17. century* (London 1963); N. Badaloni, *Introduzione a Gian Battista Vico* (Milano 1961) und schon Grisar 337–341.

Der Umstand, daß sogar Jesuiten in regem wissenschaftlichem Austausch mit der Londoner Royal Society standen, ist ein Gradmesser für deren wissenschaftliches Ansehen selbst im England des „No popery“<sup>19</sup>. Im katholischen Europa selbst, gerade aber in Italien, stand Galileis Ansehen in hohen Ehren. Es mag genügen, das eine zu erwähnen, daß der 1663 verstorbene Jesuit und Astronom Grimaldi einem der Mondberge den Namen Galileis beilegte. Mehr noch! Man arbeitete kaum zwanzig Jahre nach Galileis Tod auf eine Revision der kirchlichen Sentenzen gegen ihn hin. Der in seiner kirchlichen Gesinnung unbezweifelte Pariser Astronom Adrien Auzout forderte in seinem *Traité du Micromètre* die Aufhebung des Inquisitionsurteils, und 1685 rief der Jesuit Kochánsky in den Leipziger *Acta Eruditorum* dazu auf, nach unwiderleglichen Beweisen für die Erdbewegung zu suchen, und wies selbst hierzu eine Richtung. Daß durch das Indexdekret von 1616 die kopernikanische Frage keineswegs entschieden sei, hatte der französische Kanonikus Sarlat bereits 1620 geäußert, und 1634 schrieb Descartes, man dürfe den Zeitpunkt erwarten, an dem das Dekret von 1633 außer Kraft gesetzt würde<sup>20</sup>.

Von einer Stagnation des Forschens auf diesem Gebiet wird man angesichts dieser Tatsachen kaum mehr sprechen dürfen. Daß man es bis auf den heutigen Tag dennoch tut, ist ein Beweis für die Zählebigkeit wissenschaftlicher Vorurteile und historischer Klischees. Ein Weiteres mag aus dem Gesagten hervorgehen: daß es nämlich im Jahrhundert nach Galileis Tod keinen Konflikt zwischen Naturwissenschaften und Kirche gegeben hat.

Wann und aus welchen Gründen dieser Konflikt dann wirklich ausbrach, beleuchtet schlaglichtartig die Tatsache, daß sich das berühmte „Eppur si muove“ zum ersten Mal in einem in England erschienenen Buch des Jahres 1757 findet, zu einem Zeitpunkt also, da die Welt der Wissenschaft und die Welt des Glaubens unter dem Einfluß der Aufklärung in England und Frankreich bereits auseinanderzubrechen begonnen hatten. Die Philosophie des aufklärerischen Rationalismus war die Sprengladung, deren Explosion Glauben und Wissen auseinanderriß. Erst von da an wurde der Name Galileis zum Feldzeichen im Kampf der Wissenschaft und der Vernunft gegen Glauben und Kirche: Die erste Fehlinterpretation des Falles Galilei.

Das Vorgehen der kirchlichen Instanzen können wir nach all dem Gesagten wohl verstehen, nicht aber einfachhin billigen. Selbst wenn die Befürchtung, es würden durch die Diskussion um die Weltsysteme Wahrheit und Autorität der Bibel in Frage gestellt, zugetroffen wäre, würden die beiden Päpste Paul V. und Urban VIII. samt ihrer Kurie von einem ängstlichen Kleinmut nicht freizusprechen sein, der, der Kraft der von Gott geoffenbarten Wahrheit mißtrauend, meinte, sie durch behördliche Maßnahmen schützen zu müssen. Dies mag man als eine religiöse Schuld der damaligen kirchlichen In-

<sup>19</sup> C. Reilly, *Jesuitica in the Philosophical Transactions*, in: *Archivum Historicum Societatis Jesu* 26 (1957) 339–362; derselbe, *Jesuits and the Royal Society*, in: *The Month* 1957, 108–113.

<sup>20</sup> Grisar 166 f.

stanzen bezeichnen. Indessen wird es im 17. Jahrhundert wenige geistliche und weltliche Obrigkeiten – gleich welcher Konfession – gegeben haben, die nicht der gleichen Versuchung oftmals erlegen sind.

Darum ist der hier unternommene Versuch zu *verstehen* der Sache angemessener als rasches Aburteilen. Ist nicht auch die Erkenntnis der Wahrheit geschichtlichen Bedingungen unterworfen? Hat nicht auch eine Wahrheit ihren Kairos, vor dem sie selbst dem suchenden Auge verborgen bleibt? Wer dies freilich beim Urteil über die Richter Galileis übersieht, wird der Gefahr kaum entgehen, unhistorisch und überheblich zu urteilen. Unhistorisch wird er urteilen, weil er die der *ecclesia peregrinans* gesetzten Grenzen ignoriert; überheblich, weil er vergißt, daß auch die Gegenwart von vollkommener Erkenntnis der Wirklichkeit noch weit entfernt ist<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Vgl. die Beurteilung der nachtridentinischen Epoche durch H. Jedin, in: *Handbuch der Kirchengeschichte IV* (Freiburg 1967) 683.

*Franz Everschor*

## Aktionen und Reaktionen

Versuch einer Bilanz des Filmjahres 68

1968 war ein unruhiges Jahr, auch für die Filmwirtschaft und die von ihr etablierten Festivals. Auf Motive und Möglichkeiten einer Reformierung der Filmfestspiele sind wir schon in unserem Bericht aus Cannes (Heft 7, Juli 1968, 54–56) eingegangen. In der Folgezeit blieb keines der internationalen Festivals von Protestaktionen verschont.

### Sind die Festspiele am Ende?

Nach der Revolte von Cannes fürchteten viele Filmfreunde um die Berlinale, das alljährlich Ende Juni stattfindende Berliner Filmfestival. Die Prognosen, die ein rasches Ende der Festspiele voraussagten, erhielten neue Nahrung durch das gespannte Verhältnis zwischen Studenten und Direktoren der Berliner Film- und Fernsehakademie. Doch allen Gerüchten zum Trotz konnte man in Berlin das geplante Programm vollständig abwickeln. Zwar wurde viel und häufig geredet in Berlin, mit und ohne Beteiligung der Offiziellen, aber ob aus all diesen Diskussionen wirklich entscheidende Folgerungen gezogen werden, läßt sich noch nicht absehen. Die Gespräche bewegten sich leider auf zu spektakulärem Niveau und machten zu deutlich die geringe Einigkeit auch der Gegner des etablierten Systems erkenntlich. Das mochte mit daran liegen, daß die Studenten der Filmakademie ihre oft doch sehr unrealistischen Forderungen mit in die Diskussionen trugen. So zersplitterte sich z. B. die von der Arbeitsgemeinschaft der Filmjournalisten veranstaltete Podiumsdiskussion „Welche Chancen hat die Berlinale?“ allzu frühzeitig zwischen dem effektbetonten Protest des „Filmkritik“-Redakteurs Enno Patalas und den Herausforderungen der Studenten. Patalas formulierte deutlich, was andere aus Höflichkeit immer nur zu umschreiben wagten, daß man nämlich keine durchgreifenden Reformen erwarten dürfe, solange Leitung und Rechtsstruktur des Festivals nicht selbst in diese Reform mit einbegriffen würden. Die Wirkung seiner Erklärungen beeinträchtigte er leider selbst durch den der Sache wenig dienlichen Abtritt vom Podium, noch bevor die Diskussion richtig in Gang gekommen war. Die Studenten verrannten sich in sekundäre Forderungen, wie der nach freiem Eintritt zu den Festspiel-Veranstaltungen, die sie ultimativ vortrugen und mit denen sie ebenso voraussehbar scheiterten wie mit ihrer deplacierten illusionären Forderung, den Ber-

telsmann-Konzern und den Constantin-Filmverleih zu enteignen. Mehr und mehr wurde diese Diskussion, wie auch alle folgenden, zu einem Streitgespräch über die Situation an der Filmakademie, statt eine mögliche schrittweise Umstrukturierung der Berlinale mit den Verantwortlichen zu Ende zu diskutieren. Festspielleiter Dr. Bauer konnte um so bereitwilliger einen Raum des Cine-Centers für ständige Aussprachen zur Verfügung stellen, als er wohl bereits ahnte, daß ihm nichts besseres passieren könnte als ein permanentes Gespräch über Akademieprobleme.

Am deutlichsten offenbarten sich das Dilemma der Filmfestivals und die ganze paradoxe Situation in Venedig. Prof. Luigi Chiarini, der Leiter der Mostra vom Lido, ist der einzige Festspielleiter, der sich schon in der Vergangenheit über den Hemmschuh der Reglements des internationalen Produzentenverbandes hinweggesetzt hat. Dort heißt es nämlich, daß Länder mit einer zahlenmäßig großen Filmproduktion berücksichtigt werden *müssen*. Von qualitativen Gesichtspunkten ist dabei nicht die Rede. Chiarini hat sich in der Vergangenheit mehrmals über diese und andere Klauseln hinweggesetzt. Dieses Jahr bekam er die Quittung. Der Produzentenverband rief zum Boykott der Mostra auf. Chiarini mußte sich vornehmlich an „freie Produzenten“ halten und konnte deshalb das qualitative Niveau nicht erreichen, das man von vielen seiner früheren Festivals gewohnt war. Daß gleichzeitig auch noch der Verband italienischer Filmautoren das Festival boykottierte, weil er gegen die Struktur der Filmfestspiele protestieren wollte, hätte die Mostra in den ersten Tagen beinahe zu Fall gebracht. Nach heftigen Diskussionen und mit italienischer Leidenschaft ausgefochtenen Kompromissen begann das Festival schließlich doch mit zwei Tagen Verspätung und schleppte sich reichlich unorganisiert, mit etlichen Ausfällen und immer wieder vereinzelt Protestaktionen über die Runden. Zum ersten Mal seit Jahrzehnten ging ein deutscher Film, Alexander Kluges „Die Artisten in der Zirkuskuppel: ratlos“, als Sieger aus dem Wettbewerb hervor, begünstigt durch Pasolinis permanenten Affront gegen das Festival, der von vornherein ausschloß, daß sein Film „Teorema“ von den Juroren in Betracht gezogen würde. Luigi Chiarini, der bisher ungebeugte „De Gaulle vom Lido“, erklärte, dies sei sein letztes Festival gewesen. Man wird es abwarten müssen. Auch Bunuel dreht augenblicklich schon zum dritten Mal seinen angeblich letzten Film.

#### Neues Kino

Wie sieht nun die künstlerische Bilanz dieses äußerlich so aufregenden Filmjahres aus? Mir will scheinen, daß lange nicht mehr so viele Ansätze für eine Neuorientierung der Filmautoren und des filminteressierten Publikums innerhalb eines Jahres sichtbar geworden sind wie in der unruhigen Atmosphäre von 1968. Allen voran muß der Film stehen, der geradezu ein Spiegelbild dieses Jahres ist: *Jean-Luc Godards* „Week-End“. Er ist – auf seine Weise – eine Fortsetzung von „La Chinoise“, der auch in unseren

Kinos zu sehen ist. Was sich dort in den Grenzen einer kleinen Kommune vollzieht, wird diesmal zur Forderung angesichts einer absichtsvoll bis ins Surreale übersteigerten Wirklichkeit erhoben. Das „Weekend“ eines fünf Jahre verheirateten Paares nimmt schon in den ersten Szenen Züge einer hier noch burlesken Brutalisierung an. „Un film en train de se faire“, dieser häufig wiederkehrende Zwischentitel signalisiert die Automatik, mit der die Dinge sich zwangsläufig entwickeln. Aus den noch harmlosen Gewalttätigkeiten wird eine Welt der Unordnung und der hemmungslosen Brutalität. Der Übergang vollzieht sich in dem längsten Travelling der Filmgeschichte, einer sieben Minuten dauernden Kamerafahrt an einer Autoschlange entlang. Godard durchsetzt seinen Film mit einer Vielzahl von Bezügen und Hinweiszeichen: auf andere Filme (von Bunuels „Würgeengel“ über Truffauts „Fahrenheit 451“ bis zu Polanskis „Säugetiere“ und „Ekel“) und auf aktuelle Ereignisse in den USA, in Afrika, in Vietnam. Immer wieder erweist sich der Zusammenprall von Realität und Philosophie als von vornherein zum Scheitern verurteilt; sie sprechen verschiedene Sprachen, zwischen denen keine Verständigung möglich ist. Ins äußerste Extrem geführt, wird die Wildheit zur Barbarei. Von Guerilla-Beatniks gefangengenommen, wird das Paar in den Wald geschleppt. In den Händen der Nationalen Befreiungsfront wird er getötet. Sie gewöhnt sich an das neue Leben, das eine Art von Kannibalismus ist und das die Rückwärtsentwicklung des Films abschließt. Godards Film entzieht sich jeder herkömmlichen Charakterisierung; er läßt sich, wie auch schon „La Chinoise“ und „Masculin – féminin“, nicht mit den ästhetischen Kategorien der traditionellen Kunstkritik beurteilen. Dieser Film ist Ergebnis einer neuen kinematografischen Sehweise, bei der erst die wechselseitige Beziehung zwischen den einzelnen Sequenzen und die dem Zuschauer abverlangte Anstrengung, individuelle und damit notwendig relative Reflexionen in einen Prozeß der eigenen Bewußtmachung umzusetzen, den Wert oder Unwert eines Films ausmachen.

Jean-Luc Godard ist mit anderen ein Film gewidmet, der schon bei der Produktion stärksten Behinderungen ausgesetzt war und dessen Verbreitung immer noch nicht gesichert ist, obwohl er bereits seit fast einem Jahr fertig vorliegt: *Jean-Marie Straubs* „*Chronik der Anna Magdalena Bach*“. Auch Straub ist kein Geschichten-Erzähler; auch für ihn bedeutet Film ein Medium, um hinter die Dinge zu kommen, nicht, sie abzubilden. Er hat einen Bach-Film gedreht, der allen Kino-Gewohnheiten widerspricht. In einem Interview hat er gesagt: „Ich glaube, man sieht mehr, wenn man weniger zeigt; es wird mehr suggeriert.“ Dieser Satz kennzeichnet Straubs gesamtes Schaffen. Da er nicht erzählen, den Zuschauer nicht zum Komplizen einer Handlung machen will, erscheinen die Geschichten in Straubs Filmen wie gefiltert: das Wichtige, das Wesentliche kristallisiert sich auf der Leinwand. Daß dieser Art Filme zu machen, ein langwieriger Denkprozeß vorausgeht, ist selbstverständlich, wird aber leider beim Film noch nicht von allen Zuschauern als selbstverständlich unterstellt. So ist denn Straub immer wieder Mißverständnissen ausgesetzt. Dilettantismus hat man ihm vorgeworfen, weil er komplexe Vorgänge auf formelhafte Zeichen reduziert. Mangelndes

Regietalent hat man ihm vorgeworfen, weil er seine Schauspieler nicht extensiv agieren läßt, sondern sie zum Mittler eines Gedankens macht. Ungenügende Werktreue hat man ihm vorgeworfen, weil das Historische bei ihm nie Selbstzweck ist.

Straubs Bach-Film trägt nicht zufällig im Titel das Wort „Chronik“. Schon durch diesen Titel wird darauf verwiesen, daß nicht Vergangenes „verlebendigt“, nachempfunden, nachgespielt werden soll, sondern daß es Straub auf die Fixierung wichtiger Stationen im Leben Johann Sebastian Bachs ankommt, wichtig im Sinn durchaus gegenwärtiger Erkenntnis und Bedeutung. Dabei tritt eine nochmalige Brechung der Geschichte ein durch die Verlagerung der Perspektive auf die erzählende Anna Magdalena, Bachs zweite Frau. Die Distanz des Zuschauers zur Hauptgestalt wird dadurch zugleich vergrößert und verringert: eine Identifikation ist ausgeschlossen durch die Mittlerfunktion der Anna Magdalena; diese aber bewirkt auch – als Bachs Frau – eine engere, selbstverständlichere Position zu der Hauptgestalt, die die historische Fremdheit überbrücken hilft. Anna Magdalenas oder vielmehr Bachs Lebensgeschichte, die Straub inszeniert, ist jedoch alles das nicht, was man von einem Musikerfilm erwartet: kein in der Vergangenheit spielender Künstlerroman, keine Biografie. Das ist das Irritierende.

Die „Chronik der Anna Magdalena Bach“ ist auch kein Kulturfilm. Im Gegenteil, sie ist so etwas wie ein Anti-Kulturfilm. Straub versagt sich jede Ausbeutung des dekorativen Materials; ihn interessiert nicht die Reproduktion historischer Zeugnisse als Bestandteile einer vergangenen Epoche. Straubs Film ist ein Dokument, ohne dokumentarisch zu sein. Es geht nicht um die nachträgliche Vermittlung lange zurückliegender Ereignisse, sondern um die Entdeckung des Wirklichen, des Bewegenden in einem geschichtlichen Vorgang. In diesem Film ist das Leben Bachs gleichbedeutend mit der Hingabe, aber auch der Auslieferung an eine Arbeit, mit einem Schaffensprozeß, um dessentwillen gesellschaftliche und persönliche Schmach in Kauf genommen werden, mit einer Ehe, die sich dem Werk in totaler Selbstverständlichkeit und Selbstaufopferung unterzuordnen hat. Ja, weiter noch kann man in Straubs Film eine Wirklichkeit des Unterlassenen erkennen: Die Demut, Unterordnung und Selbstverleugnung des Künstlers um seiner Kunst willen zu einer Zeit, die autoritär nicht nur über Untertanen, Menschen, verfügte, sondern auch über deren geistige Werke, fordert die Erkenntnis des notwendigen Protests gegen jede Form der Unterdrückung. Insofern hat Hellmuth Costard („Besonders wertvoll“) durchaus recht, wenn er davon spricht, daß dieser Film für ihn ein Aufruf zur Revolte sei.

Revolte im wörtlichen Sinn behandelt ein Film aus Brasilien: „Fome de Amor“ (*Hunger nach Liebe*) von Nelson Pereira dos Santos. Die Handlung beginnt in New York, wo Mariana, eine revolutionär gesinnte Musikerin, den Maler Felipe heiratet. Mit ihm kehrt sie auf eine brasilianische Insel zurück. Eigentümer der Insel ist Alfredo. Er ist blind und taubstumm. Felipe erzählt ihr, Alfredo sei einmal ein großer Revolutionär gewesen, auf den man einen Anschlag verübt habe. Ob das die Wahrheit ist, wird allerdings fraglich, als Alfredos Frau behauptet, ihr Mann sei Biologe und habe

einen Unfall im Labor gehabt. Eines Tages kommt Manfredo auf die Insel. Er soll Verbindungsmann der Guerillatruppen sein. Auf einer Party, die er organisiert, kommt es zum Streit zwischen Alfredos Frau und Felipe, die ein Verhältnis begonnen haben. Mariana verläßt mit Alfredo die Insel, um zur Revolution aufzubrechen.

Es ist jedoch höchst zweifelhaft, ob es jemals zu einer wirksamen Revolution kommen wird. Pereira dos Santos steht der möglichen Verwirklichung revolutionärer Ideen in seinem Land jedenfalls sehr skeptisch gegenüber. Es ist die Situation nach dem Militärputsch von 1964, die hier charakterisiert wird; wie in der Berliner Pressekonferenz ein Brasilianer sagte: das Trauma Brasiliens. Die Revolution der alten Kämpfer ist längst blind, taub und stumm geworden. Und die junge Intelligenz hat sich entweder mit dem Establishment abgefunden oder aber ist unfähig zu jeder praktischen Leistung. Mariana, die ihre revolutionären Texte bezeichnenderweise auf Englisch zitiert, steht mit ihrem Ruf nach der Revolution allein. Zwar bleibt sie ihrer Idee treu, doch erscheint die Realisierung fraglich. Die politisch bewußte Intelligenz hat den Kontakt zum Volk verloren, und ohne das Volk läßt sich keine Revolution machen.

„Vor der Revolution“ hieß der zweite Film des jungen italienischen Regisseurs *Bernardo Bertolucci*. Sein neuer Film „*Partner*“ war in Venedig zu sehen. Er ist eine aggressive politische Attacke, die sowohl gegen Verhaltensweisen innerhalb des jungen Italien gerichtet ist wie gegen die Vietnam-Politik der USA. Wie schon bei „Vor der Revolution“ überraschen wieder die Bildhaftigkeit auch komplizierter geistiger Vorgänge und die poetische Form. Obwohl offensichtlich von Godard, insbesondere von dessen „Chinoise“, beeinflusst, sind dennoch alle Kennzeichen des Bertolucci-Stils gegenwärtig. „Partner“ ist ein wesentlich abstrakterer Film als die beiden früheren Spielfilme Bertoluccis. Eine erzählbare Geschichte im herkömmlichen Sinn gibt es nicht; und wollte man die wenigen Fakten der Handlung beschreiben, so würde das trotzdem den Film nicht charakterisieren, der, ähnlich Godards Filmen, von dem dialektischen Verhältnis der verschiedenen filmischen Reflexionen zueinander lebt.

Ohne die optische Effektivität Bertoluccis, von oftmals spröder Sachlichkeit, aber vielleicht für ein großes Publikum verständlicher ist *Peter Brooks* Vietnam-Film „*Tell Me Lies*“ (*Erzähl mir Lügen*). Er ist ein „semi-documentary“. Man denkt gleichzeitig an ein filmisches Lehrstück, an das Living Theatre und nicht zuletzt an Brecht. Brook benutzt dokumentarisches Material und setzt es in Beziehung zu seinen Protagonisten, insbesondere zu Mark, einem jungen Londoner Buchhändler, der sich mehr und mehr der Bedeutung Vietnams für seine persönliche Existenz wie für die Existenz Europas bewußt wird und der nach Möglichkeiten einer wirksamen Opposition gegen die amerikanische Politik und gegen die Haltung des offiziellen England sucht. Diskussionen und Interviews, Statements und Reflexionen läßt Brook von Mitgliedern der Royal Shakespeare Group spielen, durchsetzt mit aggressiven Songs und nachgedrehten scheinbaren „documentaries“, wie den beiden letzten Tagen von Norman Morrison, des Quäkers, der sich vor dem Pentagon selbst verbrannt hat. An all den Stellen, an denen der Zuschauer das Bewußtsein verlieren könnte, einen Film zu sehen, wird in Gesprä-

chen, Schrifttexten oder mit optischen Mitteln der Verfremdung auf die fiktive Natur des Gestaltungsprozesses verwiesen. Die Methode bewahrt ihre Konsequenz bis zum Schluß, obwohl die fast körperliche Gegenwärtigkeit Vietnams für Mark immer stärker wird. Sie kulminiert in einer Sequenz, in der Aufnahmen von Soho und von Saigon so montiert werden, daß man glaubt, Mark durch die Straßen Saigons gehen zu sehen.

Gespannt erwartet wurde allenthalben *Pier Paolo Pasolinis* neuer Film „*Teorema*“, der in Rom von Generalstaatsanwalt Gave auf Grund einer Einstweiligen Verfügung beschlagnahmt wurde, nachdem er erst sechs Tage in einem Kino der italienischen Hauptstadt gelaufen war. Anstoß nahm der Generalstaatsanwalt vor allem an verschiedenen Szenen, die er als „unzüchtig und lüstern“ bezeichnete. Ebensowenig wie in Pasolinis früheren Filmen liegt in „*Teorema*“ die Problematik eindeutig zu Tage. Schon Pasolinis scheinbar wortgetreue Evangelien-Verfilmung „*Das erste Evangelium – Matthäus*“ täuschte: Pasolinis Christusfilm war ein revolutionärer Film. Auch die franziskanische Heiterkeit seines allegorischen Films „*Große Vögel – kleine Vögel*“ täuschte: er war eine gallige Abrechnung mit falsch verstandener christlicher und marxistischer Lehre. Sein neuer Film ist vielleicht noch verwirrender, weil seine Geschichte den einen albern, den anderen blasphemisch vorkommen mag, obwohl sie keines von beiden ist.

In die Familie eines wohlhabenden italienischen Fabrikanten kommt eines Tages ein Gast, dessen klarem, ausgewogenem Wesen alle verfallen: das Dienstmädchen, der Sohn des Hauses, das Ehepaar und die Tochter. Jedem von ihnen beweist der Gast seine Liebe. Nach seinem ebenso plötzlichen Weggang beginnen die Menschen, die mit ihm in Berührung gekommen sind, sich zu verändern. Das Dienstmädchen kehrt in sein Dorf zurück und wird dort zu einer demütigen Heiligen. Der Sohn sucht sich verzweifelt im Action-Painting zu verwirklichen. Die Tochter verfällt in mystische Starre. Die Mutter ist von dem Verlangen nach Liebe wie besessen. Der Vater verläßt seinen Besitz und irrt nackt durch die Welt.

Erst die Art und Weise, in der Pasolini diese Vorgänge gestaltet, gibt Aufschluß über seine Intentionen. Der Anfang des Films ist stumm und schwarzweiß, das Leben der Familie nichtssagend und leer. Ein Telegramm kündigt die Ankunft des Gastes an. Der Bote, der es bringt, ist der junge Hauptdarsteller aus „*Große Vögel – kleine Vögel*“, und er flattert mit der Botschaft ins Haus wie der franziskanische Mönch, der den Vögeln die Liebe Gottes lehren will. Mit der Ankunft des Gastes wird der Film farbig, und es bedarf kaum noch der allzu detaillierten Anspielungen, um zu erkennen, daß dieser Gast, der das Leben in die Öde und Einsamkeit bringt, in der Mythologie Pasolinis ein moderner Christus ist. Er bringt die göttliche Liebe auf eine sehr natürliche und direkte Art in die Welt. Das mag manchem Betrachter gewagt erscheinen, doch offenbart sich schon hier die Ambivalenz des Films, der einerseits eine aus den Erfahrungen, Erkenntnissen und Veranlagungen des Autors bezogene Subjektivität aufweist, andererseits in der ständigen Parallelität zu Darstellungen der Bibel religionsphilosophischen Interpretationen offensteht. Am überzeugendsten scheint mir zu sein, daß der

Gast, Pasolinis „moderner Christus“, die Gnade symbolisiert, deren jeder nur seinen Gaben entsprechend teilhaftig werden kann. Von dieser Deutung ausgehend, erschließt sich der zweite Teil des Films wie von selbst. Die Menschen, die dem Gast begegneten, sind aufgeweckt aus der Stumpfheit, aber, allein gelassen in der Welt, zeigt sich ihre ganz verschiedenartige Reaktion. Sie reicht vom mystischen Entzücken über die Demut und Selbsterniedrigung bis zur franziskanischen Armut. Der Film endet mit dem schrecklichen Schrei des Vaters, nackt in der Einsamkeit Golgathas, dem Schrei Christi am Kreuz (der Ton der Sequenz entspricht exakt der Kreuzigungsszene im „Ersten Evangelium“).

„Teorema“ ist gewagt in seinen Assoziationen. Viele werden Pasolini auf diesem Weg nicht mehr folgen, die seine früheren Filme bejahten. Und in der Tat stellen sich bei „Teorema“ Zweifel ein, gar nicht so sehr an der Legitimität dieser Christus-Figur, auch nicht an den Folgerungen des Theorems. Wohl aber erscheint zweifelhaft, ob Pasolini immer adäquate Mittel gefunden hat, eine literarische Fiktion filmisch zu verwirklichen. Das ist ihm mit „Große Vögel – kleine Vögel“ meisterhaft gelungen; hier streift die Allegorie bisweilen das Abgeschmackte. Pasolini stilisiert Dinge und Verhaltensweisen oftmals zu unnötig penetranter Bedeutungsträchtigkeit. An diesen Stellen, wie auch bei manchen Selbstzitatzen in der Machart (nicht zuletzt musikalischen), die ihm allmählich zur Konvention werden, macht er es jenen leicht, die schon vom Stoff her nur nach einem Vorwand suchen, um den Film abzulehnen. Doch solche Einwände sind relativ. Sie vermögen die Qualitäten des Films, gerade in seiner Erzählstruktur, in der ungemein sorgfältigen Montage, vor allem aber in der Hinwendung zum Menschen, dem Pasolinis ganze Aufmerksamkeit gehört, nicht entscheidend zu beeinträchtigen. „Teorema“ bleibt ein aufwühlender, extremer, unbedingt sehenswerter Film, für manchen gewiß ein „Stein des Anstoßes“; doch die bequemen Dinge sind selten die nützlichsten.

Das, will mir scheinen, sind die wichtigsten, die wegweisenden Filme des Jahres 1968, Filme, die die geistige und politische Situation zu reflektieren versuchen, die neue Möglichkeiten des Films erkunden und sich auf den Dialog mit dem Zuschauer einlassen. Am weitesten treibt diesen Dialog ein neuer deutscher Film, der in Venedig den „Großen Preis“ des Festivals erhielt: *Alexander Kluges „Die Artisten in der Zirkuskuppel: ratlos“*. Es ist einer der interessantesten Filme, die das junge deutsche Kino hervorgebracht hat, auf den in anderem Zusammenhang gründlicher eingegangen werden muß. Die Geschichte hat Kluge bewußt trivial, für jeden verständlich, jedem interessant gewählt: eine Zirkusgeschichte, eine einfache Geschichte aus „Liebe zur Sache“. Die Vorzüge des Films liegen nicht nur im Thema, sondern auch in der Form begründet. Kluges erklärtes Ziel ist es, Widersprüche zu wecken, um auf diese Weise von der Illustration einer gesellschaftlichen und Kunst-Theorie auf deren Diskussion selbst hinzulenken.

Ein neues Bewußtsein?

1968 ist für den Film ein revolutionäres Jahr gewesen. Zum ersten Mal hat der konfessionäre, in festgefahrenen Traditionen befangene Film eine deutliche Schlappe erlitten, hat auch eine breite, keineswegs primär filminteressierte Öffentlichkeit etwas von dem Veränderungsprozeß erfahren, der – weitgehend unbeachtet und nur den Eingeweihten vertraut – sich bereits seit Jahren auf dem Gebiet des Filmschaffens vollzieht. Die großen Festivals, von den Bannerträgern des Kommerzfilms geschaffene und betriebene Einrichtungen, mußten von der Natur der Sache her zu Kristallisationspunkten des Reformbedürfnisses werden.

Die wichtigsten Filme dieses Jahres zeigen deutlich, worum es geht: um die Öffnung des Films für die Fragen der Zeit, um die Abschaffung des Films als Traumfabrik, um die Entwicklung sachgemäßer Gestaltungsformen, um die endgültige Aufgabe der fragwürdigen Unterscheidung zwischen Kunst und Unterhaltung. Längst gibt es ein junges Publikum, das bereit ist, Film genauso ernst zu nehmen wie Literatur und Theater. Längst denken jene Feuilletonchefs in überholten Kategorien, die noch über die letzte Bühnenpremiere eine Viertelseite bringen, über Film und – was noch unverständlicher ist – über Fernsehen aber nur wenige Zeilen. 1968 hat die Standpunkte bewußt gemacht. Augenscheinlich bedarf es immer zuerst eines spektakulären Ereignisses, um Gewöhnung und Selbstzufriedenheit aufzustören – auch auf dem Gebiet der Künste.

Am schwersten tun sich in einer solchen Zeit des Umbruchs offiziell etablierte Institutionen. So war die Filmbewertungsstelle Wiesbaden z. B. noch nie so heftig im Kreuzfeuer der Meinungen wie anlässlich der Prädikatsverweigerung für Straubs „Chronik der Anna Magdalena Bach“. Wie sehr das Jahr 1968 unruhig gemacht hat und vielleicht zu einem Wendepunkt in der Produktion, Präsentation und kritischen Würdigung des Films führen kann, zeigen nicht zuletzt die Reaktionen im Bereich der kirchlichen Filmarbeit. Die Katholische Filmkommission für Deutschland hat eine Reformierung ihrer Bewertungspraxis angeregt, die den filminteressierten Christen als mündigen Partner eines Dialogs im Sinn des Konzils verstanden wissen will. Konsequenz einer solchen Denkweise müßte logisch die Abschaffung der zensuralen Wertungsnoten sein, ein Vorhaben, das in verschiedenen Mitgliedsländern des OCIC (Office Catholique International du Cinema) schon verwirklicht oder ebenfalls ernsthaft im Gespräch ist. Noch scheint es jedoch in den Gremien kirchlicher Filmarbeit Glückssache, d. h. Sache der jeweiligen Zusammensetzung von Ausschüssen, zu sein, ob Entscheidungen für die Tradition oder für das Neue getroffen werden. In Berlin sprach die Jury des OCIC dem defätistischen Schicksalsfilm „Ole dole doff“ des Schweden Jan Troell ihren Preis zu und übergang damit Straubs „Chronik der Anna Magdalena Bach“, Godards „Week-End“ und dos Santos’ „Fome de Amor“. In Venedig hingegen zeichnete die dortige OCIC-Jury gegen alle Erwartung Pasolinis „Teorema“ aus und tat damit einen richtungweisenden Schritt auf das Ziel zu, die subjektive Ehrlich-

keit auch jener Autoren anzuerkennen, die mit ihren Werken nicht auf dem Boden kirchentreuer Dogmatik stehen. Das hinderte andererseits die italienische katholische Filmkommission nicht daran, Pasolinis Film „für jedes Publikum abzulehnen“. Während das deutsche Mitglied der Berliner OCIC-Jury sich in einem Brief an den „filmdienst“ über die dort erschienene positive Beurteilung des Films „Chronik der Anna Magdalena Bach“ als „euphorische Überinterpretation“ beklagte, zeichnete die Jury der Katholischen Filmarbeit in Deutschland bei der Mannheimer Filmwoche Straubs neuen, wesentlich spröderen und einer thesenhaften Festlegung sich noch mehr entziehenden Film „Der Bräutigam, die Komödiantin und der Zuhälter“ mit ihrem Preis aus.

1969 wird für den Film ein interessantes Jahr werden. Die Fronten haben sich formiert; doch wenn man weiterkommen will, sollten die Waffen nicht Polemiken, sondern Argumente sein. Die Diskussion über das Neue, über die Veränderungen und die weitere Veränderbarkeit müßte im Vordergrund stehen. Straub trägt sich trotz aller niederschmetternden Erfahrungen mit Produzenten, Festspielpublikum und Boulevard-Kritik mit zwei neuen Projekten, einer Corneille-Verfilmung und einer Adaptation von Schönbergs „Moses und Aron“. Der Festspielleiter der Berlinale, Dr. Bauer, sucht ernsthaft nach Möglichkeiten einer Umgestaltung der Festspiele. Die Katholische Film- und Fernsehliga und das evangelische Filmzentrum INTERFILM haben Wochenendtagungen ausschließlich den neuen Formen des Films gewidmet. Zeichen der Hoffnung für 1969?

# UMSCHAU

## „Haare“ oder Wassermann im Geschäft

Das amerikanische „Schock- und Rock-Musical“ in der Bundesrepublik. Das „aktuelle Bühnen-Ereignis“. „Das erste Musical, das die authentische Stimme des Heute spricht“. „Heidnisches Ritual“, „theatralisches Be-in“, „Demonstration“, „Happening oder schlichtweg Skandal“. „So anmaßend es auch klingen mag: ‚Haare‘ ist ein exemplarisches Theater-Ereignis. Es funkelt von Ehrlichkeit, Ungeniertheit, Spaß und musikalischem Reichtum – Ausdruck eines Lebensgefühls der Jugend von heute.“ Mit dieser Mythisierung beginnt die Selbst-Vorstellung. So spannen Werbetexter die Zugpferde vor Jemandes Karren. So plündern sie das Wert-, Wort- und Gefühlsarsenal, versirupen den Teller, versupern den Salat, versteigern den Kitzel, ködern den Konsumenten. Das Stück, das Werbeslogans aufs Korn nimmt – Stuyvesants Duft der weiten Welt und Saubermanns weißen Riesen –, lügt mit den Lügner. Wäre es doch ein Ereignis, ein Ritual, eine Demonstration oder meinetwegen ein Skandal. – Es wäre ja allenfalls ein Skandalchen. Die wirklichen Skandale geschehen anderswo, nicht auf der Bühne, eher beim Amt für öffentliche Ordnung, das heuchlerisch die Skandalchen verbietet. – Erreichte das Stück doch die Bewusstseinschwelle des Schocks. Wäre es wenigstens ehrlich, dann bräuchte es nicht um „funkelnde Ehrlichkeit“ zu buhlen. Das Funkeln, die Fünkchen, die psychedelischen Son-et-Lumière-Effekte: eine glitzernde, wogende Show. Ein exemplarisches Geschäft, ein ehrliches Geschäft des ehrlichen Schweizer Goldenen-Schuß-Produzenten mit den ehrlichen deutschen Goldenen-Schuß-Zuschauern um ehrliches deutsches Geld. Eine ehrliche Sache in der ehrlichen Hauptstadt und demnächst in den ehrlichen deutschen Landen.

Laut Programm erzählt „Haare“ alles über den Pilz- und Hitzkopf George Berger, der gerade aus der Schule geflogen ist; über den

Cliquen-Boß Claude (schönes deutsches öhd, wie öhd ohne Umlaut), Bergers besten Freund, der gerade einrücken soll und nicht will; über Sheila, die mit beiden zusammenlebt und für die Gewerkschaft demonstriert; über Woof, der vom CVJM (wenn die Phantasie der Arbeiter wenigstens für die Umsetzung in den Kolpingsverein ausreichte) ausgeschlossen wurde und in Mick Jagger vernarrt ist; über Hud, der ein zweiter Black-Power-Carmichael zu werden verspricht (wird er? möchte er? könnte er kämpfen?) und trotzdem Sinn für Humor hat (schönes deutsches „trotzdem“). Dann gibt es noch die in Claude verliebte Jeanie, die ein Baby erwartet, und eine ganze Horde mit-tanzender, singender, schreiender, mit-bal-gender, wissender, fühlender, sich ausziehender, vorzeigender, high rauchender, mit-wuscheliger, strähniger, hüftiger Hippies, die ihre Pro-Liebe, Pro-Drogen, Pro-Sex, Pro-Herde, ihr Pro-Anti-Vietnam und Pro-Anti-Establishment zum besten geben. Zum besten: so gut sie können, nett und gehüpft, unkompliziert und mit Spaß und einige wohl auch aus Amateur-Überzeugung.

Gut zwei Drittel des Textes verstand der Zuschauer in der Münchner Aufführung rein akustisch nicht. Was von der schlechten Aussprache der Sänger und dem chorischen Geschrei übrig geblieben wäre, übertönte der Beat. Daß die lockere Szenenfolge soviel erzählt, mußten Herr und Frau „Be-in“ im Beihäft lesen. Hippiekinder, aufrichtige Gammeler, potentielle Anti-Establishment-Leute sah ich bei der Münchner Aufführung nicht. Die Eintrittspreise zwischen zwölf und fünfundzwanzig Mark lagen zu hoch. So war das Publikum, verstärkt durch Bundeswehrosoldaten mit verbilligten Karten, wieder einmal unter sich. Die möglichen Brüder und Schwestern der Bühnenhelden mußten draußen und unter sich bleiben, woraus ihnen voraussichtlich we-

der sprachlich, noch musikalisch, noch informativ Schaden erwächst. Ein wirkliches Kabarett würde mit einem solchen Bewußtseins- und Textbestand Pleite machen. Aber der authentische Wille der authentischen Produzenten wird das Stück, das in New York offenbar einen Sitz im Leben hatte (die amerikanische Flagge, das amerikanische Vietnam, die amerikanischen Rassen, der amerikanische Soldat), sicher noch einige Zeit über die Bühnen gleiten lassen. Und das wenig anspruchsvolle Publikum wird den wenig anspruchsvollen Text vor dem Pleitegeier bewahren.

Das Musical beginnt, in kultischer Imitation, mit einem Weihrauchopfer des in östlicher Meditationspose auf der Mitte der Bühne sitzenden, andächtig zum Himmel aufschauenden Claude. Ahnungsvoll, sehnsuchtsvoll, langgezogenes Geflüster, anschwellend, in den Raum geschleuderte Anrufungen: „Wassermann“. Wir sind beim Leitmotiv.

Das äußere Leitmotiv heißt:

Haar, Haar, Haar, Haar, Haar, Haar!  
Laßt es leben!  
Gott hat's mir gegeben,  
Mein Haar!

Das innere Leitmotiv stellt sich in doppelter Form dar, negativ als Kritik am Tun und an den Vorstellungen der Gesellschaft, positiv als Ausstrahlung der Botschaft. Das innere Leitmotiv negativ:

Hat's der Mensch nicht weit gebracht,  
Und von seinem Wissen  
nicht wunderbar Gebrauch gemacht?  
Und immer forscht er weiter  
und wird noch gescheiter!  
Ist er nicht gütig wie ein Engel?  
Ist er nicht weise, fast wie ein Gott?  
...

Hat's der Mensch nicht weit gebracht?

Ja – das kann man sagen!

Das ist eine schwache Parodie auf Shakespeares großen Hamlet-Monolog „What a Piece of Work is Man“. Das Thema wurde schon zu oft im Kabarett und bei Brecht so viel besser parodiert. Das einigermaßen strapazierte, gemeinplätzig Thema müßte schon sehr griffig und spritzig formuliert sein, wenn der Text überhaupt noch greifen, einhaken soll.

Das innere Leitmotiv heißt positiv:

WASSERMANN

Wenn der Mond im siebten Hause steht  
Und Jupiter auf Mars zugeht,  
herrscht Friede unter den Planeten,  
lenkt Liebe ihre Bahn!

Genau ab dann

regiert die Erde der Wassermann,

regiert sie der Wassermann!

DER WASSERMANN,

DER WASSERMANN!

Harmonie und Recht und Klarheit!

Sympathie und Licht und Wahrheit!

Niemand wird die Freiheit knebeln,

niemand mehr den Geist umnebeln,

Mystik wird uns Einsicht schenken,

und der Mensch lernt wieder denken,

dank dem Wassermann,

DEM WASSERMANN!

Hier ist in der Tat viel geistiger Nebel, Pseudo-Mystik, nicht geschenkte Einsicht.

„Harmonie und Recht und Klarheit“, das klingt wie „Einigkeit und Recht und Freiheit für das deutsche Vaterland“. Aber das naive Pathos, das man Hoffmann von Fallersleben gerade noch zugesteht und das heute so fatal klingt, kann man als Protestsong einer Bewegung „Zurück zur Natur“, als ernstgemeinte Botschaft, wenn man gut gelaunt ist, mit Lächeln, wenn man schlecht gelaunt ist, nur mit Ärger quittieren. Dabei hätte man aus dem Wassermann-Mythos und Thema, diesem Leitbild eines Lebens unter südlicher Sonne über südlichem Wasser und Einverständnis etwas machen können. Dummheit und Primitivität mit dem Anspruch einer Botschaft sind nun einmal ärgerlich, besonders ärgerlich, wenn sie aus dem Show-Mixer quirlen. Wie sagt Brecht zum Thema Mensch in der „Dreigroschenoper“?

Ein guter Mensch sein! Ja, wer wär's nicht gern?

Sein Gut den Armen geben, warum nicht?

Wenn alle gut sind, ist *Sein* Reich nicht fern

Wer säße nicht sehr gern in Seinem Licht?

Ein guter Mensch sein? Ja, wer wär's nicht gern?

Doch leider sind auf diesem Sterne eben

Die Mittel kärglich und die Menschen roh.

Wer möchte nicht in Fried und Eintracht leben?  
Doch die Verhältnisse, sie sind nicht so!

Das ist Song, gekonnte Ironie, Parodie – und Botschaft im understatement. Daß der christliche Fuchs Peachum dieses menschliche Bekenntnis abgibt, macht Brechts Gestalt und Text doppelbödig. Die Song-Texte des Musicals „Haare“ sind erbärmlich schwach, banal, ohne Spannung, ohne Witz. Der Anti-Vietnam-Song ist primitiv larmoyant:

Leiber, zerfetzt von eisernen Splintern!  
Jämmerliches Ende im Stacheldraht!

Das kommt davon, wenn man sich die Botschaft von nur bezahlten Textern schneiden läßt. Wenn schon Songs aus der Retorte, dann bitte ich um ordentliches Handwerk.

Was den Twen-Verfassern Gerome Ragni und James Rado mit dem Text passierte, konnte der Rock- und Beatmusik des Komponisten Mac Dermot nicht passieren. Wahrscheinlich ist die Musik und das choreographische Gewoge in diesem Musical wichtiger als das Wort. Sie übertragen sich – vorausgesetzt, daß ein übertragbares Publikum anwesend ist. Das Wort überträgt sich nicht. Es ist stumpf, stumpf in den Direktzitate, in der Gesellschaftskritik, in der Botschaft. Die Musik ist nicht sehr originell. Aber sie taugt für den Gebrauch. Wenn und insofern der Zuschauer – wahrscheinlich ist der kritische Zuschauer von vornherein der ungeeignete Zuschauer – sich mitnehmen läßt auf die Ton- und Licht- und Beat- und Hippie-Wogen, geschieht es durch die Musik und durch die choreographischen und bühnenbildnerischen Einfälle. Na-

türlich ist da eine gute Portion Living Theatre und Open Theatre und „Pop – wir gehören alle zusammen“ dabei. Vorausgesetzt wird, so scheint mir, entweder das Einverständnis oder die Gegnerschaft. Aber das Einverständnis werden wohl nur Gleichaltrige finden – am besten gleich im „Blow Up“ oder auf der Hippiewiese. Und die Münchner Aufführung hat keinen Gegner. Ihr fehlt das Salz, die Provokation, das konkrete Gegenüber.

Vielleicht bestand der erste Verrat der Hippie-Botschaft darin, daß sie überhaupt auf die Bühne, ins Showgeschäft ging. Der zweite besteht in dieser deutschen Fassung. Hier ist alles fürs Geschäft, zurechtgemacht für den Konsum. Ob die fünfzehn- bis dreißigjährigen Darsteller wissen, daß ehrliche Geschäftsleute ihre ehrlichen Gefühle verwursten? So ist es konsequent, daß das Münchner Programm ganzseitige Werbetexte für das Magazin „Jasmin“, für „Die Einrichtung“ und für ein großes Münchner Modehaus vorzeigen („Everything for Hippies“ – da müßt ihr viel Geld haben, liebe Leute). „Haare“ ist ein Musical jüngerer Leute zur Unterhaltung älterer Leute. Als Gesellschaftskritik ohne Witz, als Botschaft ohne Salz. „Haare“ ist marketing, Vereinnahmung, Geschäft. Wer wirklichen Theater-Protest eines jungen Mannes sehen will gegen die „Einsager“, gegen die etablierte „Ordnung“, gegen die Vereinnahmung, gegen die Gleichschaltung des angehenden Menschen, der gehe zu Peter Handkes „Kaspar“.

*Paul Konrad Kurz SJ*

## Der psychisch Kranke

### Gedanken nach einem Kongreß über „geistige Gesundheit“

Das Verhalten der deutschen Öffentlichkeit ihren Geisteskranken gegenüber ist erschreckend inhuman und unbarmherzig. Zwar leidet mindestens jeder Zehnte aus der Bevölkerung an Neurosen oder ähnlichen Fehlhaltungen. Aber solche psychischen Störungen gelten

als harmlose und durchaus achtbare Schrullen. Das Auftreten einer Geisteskrankheit dagegen wird als Schande und Schmach empfunden. Verwandte und Bekannte suchen sich unter Vorwänden, wenn auch nicht ohne Schuldgefühle, von dem an „Irresein Leidenden“ zu

distanzieren. Und so vollenden sie, was die Krankheit zwar angebahnt, meist aber nicht vermocht hatte: die letzten Beziehungen zur vertrauten Umwelt werden dem Kranken genommen und sein ohnehin geschwächter Wille gelähmt. Restlos isoliert ist er schließlich *verfemter als ein Strafgefangener*, der noch Anschluß unter seinesgleichen zu finden vermag.

Der ängstlichen Abwehr und aggressiven Unsicherheit, mit der unsere Gesellschaft auf Geisteskrankheiten als auf etwas sie Bedrohendes reagiert, entsprechen auch die *Sanktionen*. Psychisch Kranke werden in Hospitäler abgeschoben, die abseits der Städte liegen und im Volksmund bezeichnenderweise „Irrenhäuser“ oder gar „Klappmühlen“ heißen – ein Vokabular, das Vorurteile aus jener Zeit verrät, da Geisteskranke als „lebensunwert“ ausgesondert wurden.

Seit Jahren haben bekannte Psychiater und Psychotherapeuten warnend auf diese „Passanten-Mentalität“ (Zutt) in Deutschland hingewiesen, weil sie einer „Form passiver Euthanasie“ (Harbauer) gleichkomme. Daß psychische Erkrankungen – wozu hier Schizophrenien, Depressionen, Hirnschädigungen und Verhaltensstörungen gezählt werden – auch in anderen Ländern zur sozialen Diskriminierung führen, war jedoch nur ein schwacher Trost, den der 7. Weltkongreß für „geistige Gesundheit“ zu bieten hatte<sup>1</sup>. „Bedenkt man nämlich, daß Deutschland einmal – vor ungefähr hundert Jahren – in der Behandlung psychisch Kranker zu den führenden Nationen der Welt gehört hat, so muß man mit Bedauern feststellen, daß im ganzen gesehen die Bundesrepublik heute rückständig ist.“ Diese bittere Erkenntnis des Frankfurter Psychiaters Zutt ist allerdings schon fünf Jahre alt. Seitdem scheint sich jedoch die Situation im Vergleich zu anderen Ländern eher *verschlechtert* zu haben. Denn selbst manche „Entwicklungsländer“ (wie Nigeria und Formosa) übertreffen uns heute in der Wirksamkeit ihrer Sorge für psychisch Kranke.

<sup>1</sup> Der internationale „Congress on Mental Health“ fand vom 12.–17. August 1968 in London statt.

Während vor allem aber Angelsachsen und Skandinavien über ihre bereits langjährigen Erfahrungen in der Verhütung psychischer Krankheiten, über Früherkennung und Beratungszentren, über therapeutische Gemeinschaften und Spezialkliniken berichten konnten, mußte sich der deutsche Beobachter unter den zweitausend Teilnehmern des Londoner Kongresses in einer Außenseiterposition fühlen. Sollte er als Entschuldigung auf die bei uns bis zu einem Drittel *überbelegten psychiatrischen Krankenhäuser* hinweisen? Oder darauf, daß ihre Arztstellen zu einem Fünftel unbesetzt sind und daß ein katastrophaler Mangel an Pflegepersonal besteht? Denn während für hunderttausend Einwohner in England 350, in Schweden 420 und in den USA 450 psychiatrische Krankenhausbetten vorhanden sind, kann die Bundesrepublik nur 180 aufweisen. Aber es fehlen nicht nur Betten; es fehlen auch Übergangsheime, Umschulungsstätten und Möglichkeiten für dynamische Behandlungsmethoden (wie Familien- und Gruppentherapie). Und es fehlen nicht nur geschulte Pfleger, Sozialarbeiter und Fürsorger; es fehlt auch eine Ausbildung für angehende Ärzte, Lehrer und Seelsorger, die sie auf ihrem Gebiet befähigt, psychisch Gestörten zu helfen. Und es fehlt eine umfassende und geschickte Aufklärung der Bevölkerung, durch die der Hilfswille gestärkt und Vorurteile abgebaut werden.

Schuld daran, daß Vorsorge, Familienkliniken und wirksame Nachbetreuung in der Bundesrepublik bisher Wunschträume geblieben sind, ist neben den *organisatorischen Mängeln* unseres Gesundheitswesens vor allem die *ungerechte Verteilung der Geldmittel*. In unserer nach Leistung wertenden Gesellschaft ist der psychisch Kranke der „billige“ Patient. Sein Versagen im sozialen Rollenspiel beruht ja nicht auf einem faßbaren körperlichen Schaden, durch den sich eine Leistungsminderung unschwer objektivieren und berechnen ließe. Deswegen darf seine Krankenhausbehandlung auch nur 5 bis 15 DM täglich kosten, während gleichzeitig für einen Patienten in einem nicht-psychiatrischen Krankenhaus zwischen 30 und 100 DM aufgewendet werden. Überdies kann

der psychisch Behinderte bei seiner sozialen Wiedereingliederung nicht mit einer ausreichenden finanziellen Unterstützung rechnen, auf die jedoch der Körperbehinderte einen Rechtsanspruch hat.

Bei dieser ungleichen Geldverteilung scheint jedoch übersehen zu werden, daß auf Grund psychischer Krankheiten jährlich 32 Millionen Arbeitstage ausfallen, was einer Einbuße von etwa einer Milliarde DM entspricht. Diese für England errechneten Zahlen dürften auch für die Bundesrepublik gelten, das ungefähr die gleiche Anzahl psychisch Kranker aufzuweisen hat. In Großbritannien wurden folgerichtig die jährlichen Aufwendungen für die psychische Gesundheitspflege im letzten Jahrzehnt um das Dreifache auf rund 200 Millionen DM erhöht. Gleichzeitig stiegen auch die Erfolge in der sozialen Wiedereingliederung psychisch Behinderter.

Durch die Behandlung mit Psychopharmaka ist heute nämlich eine *Dauerhospitalisierung* psychisch Kranker weitgehend *unnötig* geworden. Zwar ist durch diese Medikamente eine Ausheilung der Krankheit nicht immer zu erzielen, jedoch verhelfen sie dem Kranken oft schon in wenigen Wochen wieder zur selbstverantwortlichen Mitgestaltung seines Lebens<sup>2</sup>. Psychiatrie und Psychotherapie haben deswegen zunehmend die Bedeutung soziologischer und sozial-psychologischer Aspekte erkannt. Psychische Krankheiten werden nicht mehr nur als isoliertes Problem des Patienten verstanden, sondern auch als Störungen in der zwischenmenschlichen Kommunikation. Familien, in denen jeder gegen jeden um Anerkennung, Macht, Unabhängigkeit und Freiheit kämpft, sind daher ebenso prädestiniert für das Auftreten psychischer Störungen wie eine Gesellschaft, die brutal das Prinzip der Leistung und des Erfolgs verfißt.

Eine derartige Umwelt wird sich schon bald nach der Aufnahme des Kranken in eine Klinik so arrangieren, daß seine spätere *Wiedereingliederung* nahezu unmöglich wird. Als lästiger Eindringling und überflüssige Bürde wird dann der Zurückkehrende abgewiesen,

<sup>2</sup> Vgl. „Auswirkungen der Psychopharmaka“, in dieser Zschr. 179 (1967) 44–51, 370–376.

zumal wenn er psychisch noch labil ist oder wenn seine Krankheit nur teilweise gebessert werden konnte. An dieser fehlenden Gruppenresonanz und an ihrer eigenen Verwundbarkeit scheitern heute viele psychisch Behinderte nach ihrer Entlassung aus dem Krankenhaus. Über die Hälfte, teilweise sogar bis zu 75 Prozent aller Neuaufnahmen in stationäre Behandlung sind deswegen Rückfallkranke.

Hier wäre allerdings auch eine *bessere Zusammenarbeit* zwischen Krankenhaus, freipraktizierenden Ärzten und Angehörigen des Kranken zu fordern. Wenn zum Beispiel eine Familie mit zwei kleinen Kindern einen an Depressionen leidenden Verwandten aufnimmt, der schon drei Selbstmordversuche unternommen hatte und mehrfach in stationärer Behandlung gewesen war, so müßte sie entsprechend unterrichtet und unterstützt werden. Tatsächlich erhielt sie jedoch keinerlei Verhaltensregeln, als der Verwandte aus dem Krankenhaus entlassen wurde, sondern nur den Hinweis, daß die Einnahme der Medikamente überwacht werden müsse. Als der Kranke trotzdem nach einigen Wochen wieder in eine depressive Phase geriet, suchte die Familie vergebens Rat und Hilfe. Der Hausarzt verwies sie an das Krankenhaus, dieses erklärte sich bis zu einem erneuten Selbstmordversuch (wegen des Bettenmangels) für nicht zuständig und städtische Stellen erteilten eine ähnliche Auskunft. So mußte der Familienvater unbezahlten Urlaub nehmen, damit der Kranke in dieser Zeit nicht mit den Kindern unbeaufsichtigt blieb. Als schließlich nach schweren, aufreibenden Wochen die depressive Phase des Kranken überwunden war, erlitt die Mutter einen Nervenzusammenbruch.

Neben Verbesserungen bei der sozialen Wiedereingliederung psychisch Behinderter wurden auf dem Londoner Kongreß auch ausführlich Möglichkeiten zur *wirksameren Vorbeugung* gegen Störungen diskutiert. Entscheidend ist auch hier wiederum eine intensive Aufklärung der Bevölkerung, die in anderen Ländern oft von freien Organisationen mit staatlicher finanzieller Unterstützung geleistet wird. In Großbritannien hat das Wirken der 1946 gegründeten „Association for Mental

Health“ – die sich seitdem auf über 70 Länder ausgebreitet hat, sich aber in der Bundesrepublik nicht durchsetzen konnte<sup>3</sup> – in der Bevölkerung zu einem deutlichen Abbau von Vorurteilen gegenüber psychisch Kranken und zu einem größeren Interesse für vorbeugende Maßnahmen geführt. So konnte R. Freudenberg auf dem Kongreß berichten, daß sich heute in England mehr als 90 Prozent der psychisch Kranken *freiwillig* in eine stationäre Behandlung begeben. In Deutschland dagegen sind Zwangseinweisungen in psychiatrische Krankenhäuser wesentlich häufiger notwendig, was natürlich den Heilungsverlauf beeinträchtigt<sup>4</sup>.

Das Fundament für eine spätere geistige Gesundheit wird oft schon in früher Kindheit mit der *Erziehung* gelegt. Denn Eltern haben die Freiheit, ihre Kinder zu ausgeglichenen und zuverlässigen oder aber zu unsicheren und psychisch gestörten Menschen zu erziehen. Bei Kindern kann meist noch durch

<sup>3</sup> In Leverkusen hat sich jetzt eine „Deutsche Gesellschaft für Gesundheitsfürsorge“ konstituiert, die zunächst in größeren Städten sog. Gesundheitszentren einrichten will.

<sup>4</sup> Nach einer Umfrage unter Patienten des Landeskrankenhauses Bedburg-Hau bei Kleve würden 28 Prozent der durch Gerichtsbeschuß eingewiesenen Kranken weglaufen, wenn sie dazu Gelegenheit hätten. Und jeder vierte Patient fühlt sich ohne Grund in stationärer Behandlung (FAZ 246, 22. 10. 1968, S. 8).

relativ einfache Maßnahmen eine psychische Gefährdung im Anfangsstadium abgewendet werden, die sich sonst im späteren Alter als festeingefahrenes Fehlverhalten oder als psychische Erkrankung manifestiert. Von staatlicher, aber auch und gerade von kirchlicher Seite müßte daher der Erziehungsberatung der Eltern und der Verbesserung des Heimwesens bedeutend mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden. Unbedingte Voraussetzung dafür ist eine intensive *sozial-psychologische Ausbildung* der Seelsorger, Lehrer und Fürsorgere. Und ebenso ist eine gründliche Unterweisung angehender Ärzte über die Bedeutung des Erziehungsmilieus für psychische Fehlhaltungen notwendig, worauf die Deutsche Forschungsgemeinschaft schon 1964 – allerdings vergeblich – hingewiesen hatte.

Im Juni dieses Jahres teilte Bundesgesundheitsminister Frau Strobel auf eine Anfrage hin mit, daß Untersuchungen über die in der Bevölkerung vorhandenen Vorbehalte gegenüber psychisch Kranken, Krankheiten und Institutionen geplant seien. Sie sprach auch von dem Bestreben der Bundesregierung, durch *intensive Aufklärungsarbeit* die Öffentlichkeit entsprechend unterrichten zu wollen. Das wäre endlich ein begrüßenswerter Anfang, dem aber weitere, beträchtlichere Schritte folgen müßten, damit unsere Gesellschaft sich der Verantwortung für ihre geistige Gesundheit und für ihre psychisch Kranken bewußt wird.

Wilfried Ruff SJ

# BESPRECHUNGEN

## Philosophie

SPLETT, Jörg: *Der Mensch in seiner Freiheit*. Mainz: Grünewald 1967. 128 S. Kart. 12,80.

Ein philosophischer Entwurf dessen, was der Mensch ist, eröffnet eine theologische Schriftenreihe. Nach einer längeren Einführung über die Geschichte anthropologischen Fragens legt der Verf. die Bedingtheit der geschichtlichen, d. h. „raumzeitlichen“ Freiheit des Menschen dar. Durch Max Müller vermittelte Anstöße heideggerischen Philosophierens (11) werden weitergeführt, wobei der Mensch als Mikrokosmos jedoch durchgehend im interpersonalen Bezug gesehen wird.

Diese Bezogenheit auf den Mitmenschen macht gerade den innersten Kern der „Räumlichkeit“ aus. Von der bloßen Umweltverfahrettheit des Tieres schreitet die Darlegung zum „Gezeugtwerden“ des Kindes aus dem Anruf der Eltern und letztlich Gottes weiter zur „Situation“ des Menschen als Partners im mitmenschlichen Bezug.

Dieser „Schnittpunkt personaler Bezüge“ (42) steht als räumlicher zugleich in einer zeitlichen Ordnung. Wiederum zeigt sich in Abhebung vom Tier das Charakteristikum des Menschen: der entscheidend-verantwortliche Ausgriff auf die Zukunft und die Unabänderlichkeit selbstgeprägter Vergangenheit. Die gemeinsame Vergangenheit und Zukunft gilt es im unwiederbringlichen Augenblick zu übernehmen. Somit erweist sich der Mensch als der, dessen Geschichtlichkeit es verbietet, ihn in einem festen „Wesensbild zu fassen“ (51).

Die so vorgezeichnete Raum-Zeitlichkeit des Menschen, sein „Anders-Sein“ (58) als erste Bestimmung seiner Endlichkeit führt uns zu seiner Freiheit in Abkünftigkeit und Begegnung, in der er er selbst wird, ohne sich je ganz zu erreichen, obgleich er sich nach dieser Vollgestalt ausstreckt, wie etwa die

über den Tod hinausweisende Liebe offenbart. Denn: „Der Mensch *muß* nicht nur werden, was er ist. Er *soll*“ (71).

Dieses Sollen weist der Verf. nach dem Vorbild der Transzendentalphilosophie – vor allem Fichtes –, wie sie ihm von Reinhard Lauch her vertraut ist (11), zunächst an der Wahrheit des Urteils aus. Die Freiheit des Menschen ist nicht nur Willkür, sie steht unter einem „unbedingten Anspruch“ (78). Um der Verengung des Sollens auf einen zu engen Begriff des Moralisch-Sittlichen zu entgehen, wird der Anspruch am Fordernden und Richtungsgebenden des „Lichtes“ (81) aufgezeigt, in dem jede menschliche Einsicht gründet, dem sich jedes Handeln unterworfen weiß, und das seinerseits durch und in sich selbst begründet ist.

„Situation und Augenblick stellen die Freiheit vor ein Problem; es wird von ihr in einer Entscheidung beantwortet, und zwar angesichts des Anspruchs der Wahrheit“ (81). Diesen Anspruch gilt es nunmehr gegen die verschiedensten Formen seiner Leugnung und Degradierung herauszustellen. Dabei zeigt sich, daß er das eigentlich Ursprüngliche ist, demgegenüber die Theorie erst abkünftig ist (93).

Vielleicht noch wichtiger als diese Verteidigung ist aber die Vereinbarung der beiden kontrastierenden Aspekte der bedingten Freiheit und des allgemeingültigen, unbedingten Sollens: Als Wesen des „Zwischen“ bleibt der Mensch in der Spannung der Verwirklichung des als Licht wie auch als Finsternis erscheinenden Unbedingten in der Pluralität der menschlichen und zumal heutigen Welt. Zuvor wird noch gesagt, wie die Vereinbarung des Sollens mit der Hoheit der personalen Freiheit möglich ist: als Anruf an eine personale Freiheit, der dieses Sollen nicht von außen aufgezwungen wird, sondern innerste

Norm ist, die freilich darüber hinausweist auf das Gegenüber eines absoluten personalen Du.

Dankenswert sind die vielen Verweise des Verf. auf die verschiedensten Denkrichtungen sowie die reichhaltigen Dichterzitate, die das Gemeinte in seiner inneren Prägnanz aufleuchten lassen. Für den gebildeten Nichtfachmann dürfte m. E. die Sprache manchmal nicht einfach sein und schon einige philosophische Vorkenntnisse voraussetzen. Die Mühe des Einlesens wird jedoch durch den Ertrag, eine klassische und modernes Gedankengut verbindende Studie über den geschichtlichen Menschen als freies Wesen im Du-Bezug unter einem absoluten Anspruch, reichlich gelohnt.

H. Schöndorf SJ

HEMMERLE, Klaus: *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*. Freiburg: Herder 1968. 331 S. Lw. 45,-.

Das Spätwerk Schellings, lange im Schatten Hegels stehend und wenig beachtet, zieht heute immer mehr die Aufmerksamkeit auf sich und man versucht, es für die Lösung unserer Probleme fruchtbar zu machen. Die Schwierigkeit und Ungewöhnlichkeit seiner Gedankengänge bilden dafür allerdings ein nicht leicht zu überwindendes Hindernis. Es ging Schelling darum, den Idealismus von seinen eigenen Voraussetzungen her zu überwinden und zur Wirklichkeit als solcher, vor allem zum wirklichen Gott, der in Freiheit über der Welt steht und ihr Herr ist, zu gelangen. H. hat die sehr schwierigen Ausführungen mitgedacht und von den menschlichen Phänomenen her, von denen Schelling meist unausgesprochen ausgeht, verständlich gemacht. Vom Leser verlangt das Buch gespannte Aufmerksamkeit und angestrenzte Denkarbeit. Aber die Mühe lohnt sich. Wir erwähnen die Darstellung der Potenzenlehre und die Charakterisierung des Schellingschen Denkens als ineins Betroffensein und Wollen. H. versucht diesem Denken so weit wie möglich gerecht zu werden. Um so klarer tritt der Fehler schon im Ansatz und im Verständnis des Denkens bei Schelling hervor. Es ist das Denken eines einsamen Ich, das als *das* Den-

ken ins Absolute hineingesehen wird. Von diesem Ausgang her kann es nicht gelingen, die Welt wirklich als das Andere Gottes abzuleiten; sie erhält Wirklichkeit nur durch einen vorwirklichen, gleichsam innergöttlichen Fall. Gott ist so zugleich die Welt und ist sie doch nicht; das idealistische Erbe macht sich noch geltend. Unbeachtet ist geblieben, daß das Denken am Du sich entzündet und daß die Kommunikation dieses Du immer in seiner Andersheit, in seiner unableitbaren Faktizität, stehen läßt. H. hat damit nach unserer Meinung wirklich an den Grundfehler solchen Denkens gerührt. Die Anstöße, die Schelling dem heutigen Denken wirklich zu geben vermag, sind wohl diese: es wären bei ihm scharfsinnige Analysen der menschlichen Geistigkeit zu finden, wenn man seine Ausführungen aus der Projektion ins Absolute auf die Phänomene zurücknimmt, die den Ausgangspunkt dafür bildeten. Ferner die Forderung an Religionsgeschichte und Religionsphilosophie, die einzelnen Religionen denkend zu durchdringen und die Grundhaltungen zur Wirklichkeit und zur Existenz, die sie ausdrücken, zu erhellen, zu verstehen und auf ihre Richtigkeit, damit auf ihren Beitrag zur Erkenntnis Gottes, zu befragen.

A. Brunner SJ

WILD, Christoph: *Reflexion und Erfahrung*. Eine Interpretation der Früh- und Spätphilosophie Schellings. Freiburg, München: Alber 1968. 155 S. (Symposion. 25.) Kart. 22,-.

Früh- und Spätphilosophie Schellings stimmen darin überein, daß sie der Erfahrung neben der reinen aprioristischen Reflexion eine positive Rolle zuschreiben, was in der dazwischen liegenden Identitätsphilosophie zurücktritt. Die Transzendentalphilosophie begründet die Naturphilosophie, die Schelling in der ersten Periode erarbeiten will, als selbständige Wissenschaft. Die Natur wird echt idealistisch als das objektivierte Selbstbewußtsein aufgefaßt, das unbegrenzte Tätigkeit des Sich-selbst-Begrenzens ist, was sich darin zeigt, daß das Wissen die Natur schon vorfindet. Die Materie als Grundlage

der Natur ist das vom Ich produzierte Bild seiner selbst. Die Naturphilosophie soll die Ergebnisse dieses unendlichen Produzierens gleichsam von innen her verstehen lassen. – In der Spätphilosophie wendet sich das Interesse der Geschichte zu. Die negative, aprioristische Philosophie kann zwar durch reine Reflexion auf das Wissen ein geschlossenes System der Möglichkeiten entwickeln. Aber das Dasein, das Wirklichsein erreicht sie nicht. Wohl aber ergibt die Faktizität des Wissens, dessen Reflexion immer schon ein angeschauter Wissen vorausliegt, daß darin eine Bewegung eines absolut freien Subjekts gesehen werden muß, das sich fortschreitend verendlicht und diese Verendlichtung wieder aufhebt. Daraus ergibt sich die positive Philosophie, die das Hervorgehen des faktisch existierenden aus der Freiheit des Absoluten deduziert, was Schelling an der Geschichte der Religionen versucht. Es ergibt sich eine Art von Theogonie. Die Welt, wie sie erfahren wird, ist das Ergebnis eines vorweltlichen und vorzeitlichen Falles und die Geschichte die unendliche Bewegung zu dessen Aufhebung. – Die oft sehr schwer verständlichen Überlegungen Schellings sind mit großer Klarheit dargestellt, so daß die Arbeit den Leser in das Denken Schellings einführen kann.

A. Brunner SJ

LUKACS, Georg: *Der junge Hegel*. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie. Neuwied, Berlin: Luchterhand 1967. 703 S. (Werke. 8.) Lw. 66,-.

War der junge Hegel ein Prä-Marxist? Das meint der marxistische „Revisionist“ Lukács, der „von vornherein ihn aus der Perspektive von Marx betrachtet und auslegt“ (11), in dem 1938 vollendeten und seitdem kaum veränderten Buch nachweisen zu können. Die Meinung ist interessant und einseitig. Der kommunistische französische Cheftheoretiker R. Garaudy räumt in seinem Hegel-Buch „Gott ist tot“ (Frankfurt 1965, S. 10, Anm. 1) ein, daß L. „die Rolle der Theologie bei der Ausarbeitung des Hegelschen Systems unterschätzt“ und „auf diese Weise aus Hegel einen

Vorläufer des Marxismus“ macht; er betont seinerseits die politischen Voraussetzungen der denkerischen Entwicklung Hegels stärker als die ökonomischen. „Die ‚theologische‘ Periode Hegels“ ist denn doch nicht *nur* „eine reaktionäre Legende“ (35–52). Allerdings würde man die beherrschende Fragestellung des jungen Hegel besser als religionsphilosophisch-politische bezeichnen, mit volkspädagogischer Intention. Auch der „ganze Abstand“, den L. (112) zwischen dem frühen und dem späteren, systematischen Hegel sieht, ist nicht so groß – aber er besteht. Und es ist erstaunlich, wie stark manche Ausführungen des 20- bis 30-jährigen Hegel nach Feuerbach oder Marx klingen, wie z. B. dieser Satz: „Außer früheren Versuchen blieb es unsern Tagen vorzüglich aufbehalten, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum der Menschen, wenigstens in der Theorie, zu vindizieren“ (ed. Nohl 225). Was an der Auffassung von L. gültig ist, ist jedoch nicht schlechthin originell: Schon F. Rosenzweig („Hegel und der Staat“) hatte 1920 die ökonomischen und politischen Fragestellungen des jungen Hegel verfolgt. Die 268 Seiten seines 1. Bandes, die in etwa dem gleichen Zeitraum gelten wie das Buch von L., kommen dem wirklichen Sachverhalt näher. Ja bereits 1857 (nicht, wie L. 118, Anm. 2 anmerkt, 1887) hatte R. Haym in „Hegel und seine Zeit“ (164) das Verhältnis Hegel-Feuerbach so diagnostiziert: „Das wahre Wesen Gottes ist das Wesen des Menschen, sagt Feuerbach. Das wahre Wesen Gottes, sagt Hegel, ist das Wesen der vollendeten Politie [nicht: Politik, wie in dieser L.-Ausgabe].“ Übrigens handeln fast zwei Drittel des vorliegenden Buchs über den Hegel von Jena: der 30- bis 37-jährige aber ist nicht mehr „der junge Hegel“ der Jugendschriften. Die letzten 122 Seiten sind ohnehin eher eine Gesamtdarstellung der „Phänomenologie des Geistes“, die die „Entäußerung“ als philosophischen Zentralbegriff dieses Werkes heraushebt. Trotz dieser Ausstellungen: Das Thema dieses Buches ist aktuell wie alles, was auch nur von ferne mit Marx zu tun hat, und Verständnis für die Dialektik Hegels, gerade auch aus ihren ver-

schlungenen Ursprüngen beim jungen Hegel, ist eine keineswegs ferne, vielmehr eine unmittelbare Voraussetzung der Beschäftigung mit Marx. Nur eben nochmals: L. gibt nützliche, aber entschieden unvollständige Hilfestellung zu solchem Verständnis.

W. Kern SJ

LEWIS, C. St.: *Über den Schmerz*. Mit einem Nachwort von J. Pieper. Freiburg: Herder 1966. 157 S. (Herder-Bücherei. 264.) Kart. 2,90.

PIEPER, Josef: *Hinführung zu Thomas von Aquin*. Zwölf Vorlesungen. Freiburg: Herder 1967. 159 S. (Herder-Bücherei. 297.) Kart. 2,90.

Zwei vorzügliche Bücher zur Selbstverständigung des Christen von heute in Sachen Philosophie und Theologie. Die Herder-Bücherei hat sie vom Kösel-Verlag übernommen. Das von J. Pieper erstmals 1954 deutsch herausgegebene Buch „Über den Schmerz“ des bekannten anglikanischen Autors ist schon 1940 englisch erschienen. Es blieb doch der eigenständigste und anregendste Beitrag der letzten Zeit zum Problem der Theodizee. Und das will etwas heißen; denn allein innerhalb des Jahrzehnts von 1958 bis 1967 sind in den westeuropäischen Sprachen ziemlich genau zwanzig einschlägige Titel erschienen. Kaum ein anderes Thema bewegt heute so sehr wie die Frage nach dem Warum des „Übels“, von Leid und Sünde in dieser Welt, die der gute Gott geschaffen hat.

Daß die Thomas-Vorlesungen Piepers die beste, ebenso informative wie lesbare Einführung in das Werk des (immer noch) großen Denkers sind, wurde ausführlicher gezeigt in der Rezension der Erstauflage des Buches (1958, <sup>2</sup>1963) in dieser Zschr. 167 (1960/61) 157. Ein Vorschlag: Auch das thematisch verwandte Buch von J. Pieper „Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie“ in der Herder-Bücherei einem breiten Interessentenkreis zugänglich zu machen. – Daß die beiden vorliegenden Bändchen so preiswert zu haben sind, ist ein Anlaß, auf sie hinzuweisen.

W. Kern

*Macht und Ohnmacht der Intellektuellen*. Hrsg. von Kurt HOFFMANN. Hamburg: Wegner 1968. 150 S. Paperback 6,80.

Diese Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks hat den Reiz, daß profilierte Intellektuelle des In- und Auslands sich indirekt über sich selbst äußern, daher mit Kompetenz, hin und wieder mit Selbstkritik und sogar mit – Humor. Eine leichte Lektüre, gerade weil mancher Autor sich auch auf die brillante Rundfunkplauderei versteht (Golo Mann vorzüglich) und es nicht für nötig gehalten hat, für die Drucklegung aus der Rede eine Schreibe zu machen.

Den Katholiken interessieren die Katholiken unter diesen Intellektuellen, und bei der Lektüre von Walter Dirks' Beitrag hat er gar nicht mehr den Eindruck, daß es sich bei ihm und seinesgleichen um „die Sorgenkinder der Kirche“ handelt. Die Kirche, so kommt es bei Dirks fast heraus, ist vielmehr das Sorgenkind der Intellektuellen, was durch jüngste Vorgänge erhärtet worden ist. Der Beitrag von Dirks, das sei deutlich gesagt, ist das bewegende Testament eines Mannes, der die Ohnmacht der Intellektuellen in der Kirche genug erfahren hat, der aber auch noch die Tage der „Macht“ erleben durfte, die er mit vorbereitet hat: den Durchbruch des kritischen Geistes auf dem Konzil durch die Theologen-Intellektuellen.

Carl Amery reflektiert, ein bißchen kraus, über „die Intellektuellen und die Tabus“, wobei es letztlich gegen die Tabuisierung der Intellektuellen selbst geht, also um ein Stück Selbstkritik, die sogar vor etablierten Intellektuellen nicht haltmacht: „Noch unsere strengsten Professoren wie Theodor W. Adorno preisen etwa die erotische Freizügigkeit ... Man attackiert nämlich unentwegt die Tabus einer viktorianisch-frühkapitalistischen Gesellschaft ... und merkt gar nicht, daß man dadurch eben jene Tabus stärkt und fördert, welche eine auf unsinniger Bedürfnisweckung ruhende neokapitalistische Ausgabenwirtschaft so dringend benötigt“ (138). Darin hat neuerdings H. Marcuse, der es wohl wissen muß, weil er auch zu den „Frankfurtern“ gehört, Amery sekundiert. Amery kommt dann auf

die Prophetenrolle des Intellektuellen zu sprechen und meint: „Wenn man die Einzelheiten einer heiligmäßigen oder prophetischen Existenz nicht mit dem Goldglanz des Nimbus umhüllt, sondern sie als Teile einer bestimmten Methodik versteht, dann muß man zugeben, daß es sich hier um höchst wirksam funktionierende Lebensweisen handelt. Sie transzendieren möglicherweise den unmittelbaren Auftrag des Intellektuellen; das bedeutet nicht, daß ein Intellektueller sie grundsätzlich als unanwendbar betrachten muß. Ja, man muß fragen, ob die Umwelt, heute wie

in der Zeit der alttestamentlichen Propheten, reif dafür ist, nur von verbalen Argumenten zur Änderung der Verhältnisse veranlaßt zu werden“ (140 f.). Das aus dem Munde eines Intellektuellen zu hören ist ungewohnt. Aber es ist das gute Recht des Intellektuellen, in keine Schablone zu passen. Ähnliche Überraschungen erlebt man bei den übrigen Beiträgen.

Wer die jüngsten gesellschaftlichen Bewegungen besser verstehen will, sollte zu diesem kleinen, lesbaren, kompetenten Buch greifen.  
G. Schirwy SJ

### Katechetik

ASMUSSEN, Hans: *Christliche Lehre – anstatt eines Katechismus*. Berlin, Hamburg: Lutherisches Verlagshaus 1968. 128 S. Lw. 9,50.

H. Asmussen hat mit diesem neuen Buch seinen zahlreichen Freunden ein Geschenk zu seinem eigenen Geburtstag überreicht. Mit Vollendung seines 70. Lebensjahrs legte er einen Entwurf zu einem neuen Katechismus für Kinder und Erwachsene vor, den die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche von ihm erbeten hatte und der unter Verzicht auf eine Modernisierung von Luthers „Kleinem Katechismus“ einen völlig neuen Aufriß wagen sollte.

Der Verf. versucht, das Alte mit dem Neuen zu verbinden. Das Alte wird mit spürbarem Sinn für Tradition bewahrt: im Aufbau der ersten vier Hauptstücke, die klassisch von den Geboten Gottes, vom Glaubensbekenntnis, vom Gebet (Vaterunser) und von Taufe und Abendmahl handeln; in einer schriftnahen Sprache und im Bemühen um „feste Formeln“, die jener Psychologisierung des religiösen Sprechens wehren sollen, die das Wort „nur noch als Reiz des religiösen Nervs“ zu achten weiß (11). So wird nach jedem Grundtext unter der Überschrift „Zum Lernen“ kurz das formuliert, was „verbindlich zu sagen“ und zur Einübung „mitzugeben“ ist.

Neues wird versucht: durch ein neugeschaffenes Kapitel über „Die Erkenntnis Gottes“;

durch betont spirituelle und pastorale Formulierungen (besonders gelungen in der Christologie); durch die Berücksichtigung moderner Probleme und durch einen Abschnitt „zum Bedenken“, der anders als der Absatz „Zum Lernen“ eine freiere, weniger verbindliche Auslegung bietet.

Der Verf. deutet selbst an, daß er aus den Befragungen einzelner Landeskirchen inzwischen manches zu diesem Entwurf hinzugelehrt hat. Bis die Zeit für einen neuen Katechismus reif ist, werden noch viele theologische und pädagogische Fragen geklärt und auch ausländische Versuche zum Vergleich herangezogen werden müssen. Asmussen hat zu diesem langwierigen Prozeß eine beachtenswerte Vorarbeit geleistet.  
B. Grom SJ

STACHEL, Günter: *Der Bibelunterricht*. Grundlagen und Beispiele. Einsiedeln: Benziger 1967. 245 S. Lw. 19,80.

Das Werk führt ausgezeichnet in die moderne katholische Bibelkatechetik ein. Diese leitete Stachel 1964 ein durch einen Aufsatz in der „Anima“, der die heutige Exegese für den Religionsunterricht fruchtbar machen wollte und nun das erste Kapitel in „Der Bibelunterricht“ bildet. Das zweite Kapitel ist aus einem Vortrag des Verf. auf der Salzburger Dozententagung 1965 erwachsen. Er stellt

te Anregungen evangelischer Religionspädagogen (vor allem Ingo Baldermanns und Gert Ottos) sowie hermeneutische Überlegungen zur Diskussion. Die „neue Hermeneutik“ wird im dritten Kapitel, einem Beitrag in den „Katechetischen Blättern“ aus dem Jahre 1966, noch vertieft, wobei sich Stachel besonders an Hans Georg Gadamer's „Wahrheit und Methode“ hält. Das vierte praktische und umfangreichste Kapitel bietet fünf überzeugende Unterrichtsbeispiele, „die exegetisch verantwortlich, didaktisch durchreflektiert und bis zur Darstellung der gehaltenen Stunde weitergeführt sind“. Schließlich werden Sprechzeichnen und musikalische Möglichkeiten im Bibelunterricht besprochen.

Wer die „Wende“ in der katholischen Bibelkatechetik, ihre schriftauslegerische und didaktisch-methodische Neuorientierung verstehen will, kann an Stachels eindrucksvoll informierter und engagierter Position nicht vorübergehen.<sup>17</sup>

L. Kirschenhofer SJ

GROM, Bernhard: *Katechesen zum Alten Testament*. Mit 137 Werkzeichnungen von Peter Hajnoczky und Jean Roth. Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger 1967. 528 S. Lw. 39,-.

Der Verfasser legt in seinem Werkbuch 43 Katechesen über die atl. Heilsgeschichte vor. Jede von ihnen widmet sich zunächst der exegetisch-hermeneutischen Klarstellung, gibt dann bibeldidaktische Hinweise und wartet schließlich mit arbeitsunterrichtlichen Vorschlägen auf, besonders mit schwarz-weißen Zeichnungen für Tafel und Werkheft.

Die Einführung erläutert die Konzeption des Werkes. Das AT stellt eine „pluralistische

und offene Glaubensüberlieferung“ dar. Erst Jesus und die apostolische Kirche haben es „für geschlossen erklärt und gleichzeitig seinen Sinn bestimmt“. Daher ist es notwendig, das AT vom NT her zu interpretieren. Was nicht besagen will, daß ins AT etwas „hineinzulesen“ sei. Einfach „weiterreden lassen“ sollen wir es. Dabei gelangen wir zur Erfüllung durch Christus, der das unwiderrufliche und unüberbietbare Wort des sich in Liebe mitteilenden Gottes an uns ist. Das AT hat einen Ursprungssinn, den es zunächst sorgfältig zu erforschen gilt, und einen Zielsinn, woraus es endgültig verstanden wird. Die Verkündigung muß deshalb hervorheben, daß Gottes Heilsinitiative in der Geschichte und die Erfahrung Israels nicht bloß vergangene, sondern auch uns betreffende Ereignisse sind. Im AT haben wir es mit demselben Gott wie im NT zu tun. Die Versuche Jahwes mit Israel wiederholen sich in unserm Leben. Keiner kann dem letzten Wort begegnen, wenn er das vorletzte überspringt.

Die bibeldidaktischen Methoden ergeben sich aus dem Text selbst. Es darf kein Schema hineingetragen werden. „Der Katechet soll sich vor allem dem Strom der atl. Erzählung selbst überlassen.“ Natürlich ist zu berücksichtigen, daß das AT zunächst für Erwachsene und Semiten geschrieben wurde. Um die Erzählung zu ergänzen, werden vor allem die Dramatisierung im Spiel und die Arbeit mit dem Werkheft empfohlen. Die Werkzeichnungen gehen durchweg von Körperhaltungen aus, da sie „die heilsökonomischen Momente der Heilsannahme und -verweigerung am eindeutigen und stärksten ausdrücken“.

L. Kirschenhofer SJ

## ZU DIESEM HEFT

PAUL HOFFACKER ist Geschäftsführer der Aktion Adveniat.

GERARDO METSCH lebt seit 1940 in Brasilien und hat mehrere Arbeiten über die Probleme dieses Landes veröffentlicht, so vor kurzem in den „Frankfurter Heften (Juni/Juli 1968).

WALTER BRANDMÜLLER ist Privatdozent für Kirchengeschichte an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität München.

FRANZ EVERSCHOR ist Redakteur in der Filmredaktion der ARD.





12.60