N12<522832318 021
ubTÜBINGEN

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

45.88 gplt. Z 69/443 Prof. Hutter

M6518E

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 1969

O. v. Nell-Breuning
Katholische Marx-Renaissance?

L. Volk
Die Fuldaer Bischofskonferenz 1933-1937

P. Overhage
Manipulationen an der Keimesentwicklung

W. de Vries
Rom, Konstantinopel, Moskau heute

Gh 2449

U.B. TÜB.
- 3. JAN. 1969

Verlag Herder Freiburg

INHALT

Oswald v. Nell-Breuning SJ	Katholische Marx-Renaissance?	1
Ludwig Volk SJ	Die Fuldaer Bischofskonferenz von Hitlers Machtergreifung bis zur Enzyklika „Mit brennender Sorge" . . .	10
Paul Overhage SJ	Manipulationen an der menschlichen Keimesentwicklung	32
Wilhelm de Vries SJ	Rom, Konstantinopel, Moskau heute	45

UMSCHAU

Horst Denzer	Vom Nutzen einer philosophischen Betrachtung über den Staat	53
Walter Kerber SJ	Vom Gesetz zum Gewissen	55
Walter Kern SJ	„Philosophische Bibliothek": lebendige Philosophie? . .	57
J. M. Hollenbach SJ	Evangelium und Geschichte in einer rationalisierten Welt	60

BESPRECHUNGEN

Exegese	63
Literatur	67
Gesellschaftswissenschaften	70

ZU DIESEM HEFT 72

DIE MITARBEITER DES HEFTES

Prof. Dr. Oswald v. Nell-Breuning, 6000 Frankfurt 70, Offenbacher Landstraße 224 – Paul Overhage, 6000 Frankfurt 1, Elsheimerstraße 9 – Prof. Dr. Wilhelm de Vries, Piazza S. Maria Maggiore, 7, Pontificio Istituto Orientale, I-00185 Roma – Horst Denzer, 8000 München 13, Amalienstraße 44/Rückgebäude – Prof. Dr. Walter Kerber und Prof. Dr. Walter Kern, 8023 Pullach, Postfach 140 – Dr. Johannes Michael Hollenbach, 6000 Frankfurt 1, Elsheimerstraße 9

STIMMEN DER ZEIT · 183. BAND · 94. JAHRGANG · HEFT 1

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Reinhold Iblacker SJ, Paul K. Kurz SJ, Herbert Schade SJ. 8000 München 19, Zuccalistraße 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 und Mehrwertsteuer 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

183. BAND

1969

VERLAG HERDER FREIBURG

Gh 2449

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Reinhold Iblacker SJ, Paul K. Kurz SJ, Herbert Schade SJ, Hans Wulf SJ, Herbert Wutz SJ. 8 München 19, Zuccalistr. 16, Tel. 57 40 96. Redaktionelle Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Redaktion zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. Nicht angeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt. Nachdruck oder photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis. Verlag und Vertrieb: Herder KG, 78 Freiburg i. Br., Hermann-Herder-Straße 4. Anzeigen: Anzeigenverwaltung Verlag Herder, gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 2 – Versandort: München – Druck: Herder-Druckerei München – Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften bzw. zwei Halbjahresbänden. Preis: Einzelheft 3,60 DM; halbjährlich 21,60 DM, zuzüglich Zustellgebühr; Studentenabonnement: Einzelheft 3,– DM. Dreimonatiges Probeabonnement 7,20 DM. Bezugspreis durch die Post als B-Stück einschließlich Bezugsgebühren vierteljährlich 11,25 DM. Die Zeitschrift kann auch im Ausland durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

INHALT DES 183. BANDES

Bleistein, Roman: Die Jugend von heute und der Glaube von morgen . . 195
Degenhardt, Karl Heinz: Probleme der genetischen Manipulation. Veränderung des Menschen durch Beeinflussung seiner Erbmasse? 375
Denzer, Horst: Vom Nutzen einer philosophischen Betrachtung über den Staat* 53
Denzler, Georg: Zur Geschichte des Zölibats. Ehe und Ehelosigkeit der Priester bis zur Einführung des Zölibatsgesetzes im Jahr 1139 383
Emeis, Dieter: Erziehung zum Frieden als Aufgabe der Glaubensverkündigung 254
Fonseca, A.: Gandhi und die Revolution der Gewaltlosigkeit 145
Friedmann, F. G.: Demokratie und Partizipation 289
Grom, Bernhard: Das Fernseh-Rundgespräch. Eine neue Aufgabe der Jugend- und Erwachsenenbildung* 418
– Verkünden oder deuten? Impulse der französischsprachigen Religionspädagogik 117, 265
Häring, Bernhard: Gewaltlosigkeit – die Revolution des Evangeliums . . 107
Hengsbach, Friedhelm: Kirche und Autorität* 416
Hollenbach, J. M.: Evangelium und Geschichte in einer rationalisierten Welt . . 60
Huizing, Peter: „Göttliches Recht" und Kirchenverfassung 162
Kerber, Walter: Kirchen und Mitbestimmung* 280
– Vom Gesetz zum Gewissen* 55
Kern, Walter: „Philosophische Bibliothek": lebendige Philosophie?* . . . 57
Klinger, Elmar: Theologie und Praxis. Bemerkungen zum Lexikon „Sacramentum Mundi"* 349
Klönne, Arno: Die neue Jugendbewegung. Zwischen Kulturrevolution und Subkultur 243
Koschwitz, Hansjürgen: Sozialismus und Presse. Zur Genesis totalitärer Publizistik 330
Koester, Helmut: Ärztliche Überlegungen zur Enzyklika „Humanae vitae" 217

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

Kremer, Jacob: Ist Jesus wirklich von den Toten auferstanden? Berechtigung und Grenzen neuerer Interpretationen der biblischen Osterbotschaft . . 310
Kreye, Otto: Ernährungsprobleme der Entwicklungsländer. Neue technische Möglichkeiten bedeuten keine Lösung 153
Kuhn, Helmut: Die Studentenschaft in der Demokratie 361
Kurz, Paul Konrad: Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies . . . 92
– Ein neues Mörikebuch* 129
– Von und über Günter Grass. Über neue literarische Erscheinungen . . . 321
Leserumfrage: Ihre Meinung zur deutschen Synode*. 415
Maier, Hans: Politische Theologie? Einwände eines Laien 73
Merkert, Rainald: Medien und Vermittlung. Anmerkungen zu Verselbständigungstendenzen in der Vermittlung 300
Nell-Breuning, Oswald v.: Katholische Marx-Renaissance? 1
Neufeld, Karl H.: Die Bibel – Weg zur Einheit? Die „Traduction oecuménique de la Bible"* 421
Overhage, Paul: Manipulationen an der menschlichen Keimesentwicklung . 32
Podskalsky, Gerhard: Kirchenreform in Griechenland? Zur neuen Kirchenverfassung vom 10. Februar 1969 402
Ruff, Wilfried: Utopien der Medizin. Auf dem Weg zur Universalwissenschaft und zum Übermenschen* 344
Schade, Herbert: Max Beckmann: „Gestaltung ist Erlösung" 231
Volk, Ludwig: Die Fuldaer Bischofskonferenz von Hitlers Machtergreifung bis zur Enzyklika „Mit brennender Sorge" 10
– Die Enzyklika „Mit brennender Sorge". Zum hundertsten Geburtstag Kardinal v. Faulhabers am 5. März 1969 174
Vries, Wilhelm de: Die Kirche Christi im Heiligen Land* 127
– Rom, Konstantinopel, Moskau heute 45
Winter, Alois: Neues Licht auf „Humanae vitae"?* 206

ÜBERSICHT

I. KIRCHE UND THEOLOGIE

Georg Denzler: Zur Geschichte des Zölibats. Ehe und Ehelosigkeit der Priester bis zur Einführung des Zölibatsgesetzes im Jahr 1139 383
Friedhelm Hengsbach: Kirche und Autorität* 416
J. M. Hollenbach: Evangelium und Geschichte in einer rationalisierten Welt* 60
Peter Huizing: „Göttliches Recht" und Kirchenverfassung 162
Elmar Klinger: Theologie und Praxis. Bemerkungen zum Lexikon „Sacramentum Mundi"* 349
Jacob Kremer: Ist Jesus wirklich von den Toten auferstanden? Berechtigung und Grenzen neuerer Interpretationen der biblischen Osterbotschaft . . 310
Hans Maier: Politische Theologie? Einwände eines Laien 73
Karl H. Neufeld: Die Bibel – Weg zur Einheit? Die „Traduction oecuménique de la Bible"* 421

II. MORALTHEOLOGIE

Dieter Emeis: Erziehung zum Frieden als Aufgabe der Glaubensverkündigung 254
Bernhard Häring: Gewaltlosigkeit – die Revolution des Evangeliums . . 107
Walter Kerber: Vom Gesetz zum Gewissen*. 55

III. „HUMANAE VITAE"

Helmut Koester: Ärztliche Überlegungen zur Enzyklika „Humanae vitae" . 217
Alois Winter: Neues Licht auf „Humanae vitae"?* 206

VI. ÖKUMENE

Gerhard Podskalsky: Kirchenreform in Griechenland? Zur neuen Kirchenverfassung vom 10. Februar 1969 402
Wilhelm de Vries: Die Kirche Christi im Heiligen Land* 127
– Rom, Konstantinopel, Moskau heute 45

V. PHILOSOPHIE

Walter Kern: „Philosophische Bibliothek": lebendige Philosophie?* . . . 57

VI. SOZIALE FRAGE

Walter Kerber: Kirchen und Mitbestimmung* 280
Oswald v. Nell-Breuning: Katholische Marx-Renaissance? 1

VII. JUGEND–STAAT–GESELLSCHAFT

Horst Denzer: Vom Nutzen einer philosophischen Betrachtung über den Staat* 53
F. G. Friedmann: Demokratie und Partizipation 289
Arno Klönne: Die neue Jugendbewegung. Zwischen Kulturrevolution und Subkultur 243
Helmut Kuhn: Die Studentenschaft in der Demokratie 361

VIII. DRITTE WELT

A. Fonseca: Gandhi und die Revolution der Gewaltlosigkeit 145
Otto Kreye: Ernährungsprobleme der Entwicklungsländer. Neue technische Möglichkeiten bedeuten keine Lösung 153

IX. ZEITGESCHICHTE

Ludwig Volk: Die Enzyklika „Mit brennender Sorge". Zum hundertsten Geburtstag Kardinal v. Faulhabers am 5. März 1969 174
– Die Fuldaer Bischofskonferenz von Hitlers Machtergreifung bis zur Enzyklika „Mit brennender Sorge" 10

X. HUMANGENETIK UND MEDIZIN

Karl Heinz Degenhardt: Probleme der genetischen Manipulation. Veränderung des Menschen durch Beeinflussung seiner Erbmasse? 375
Paul Overhage: Manipulation an der menschlichen Keimesentwicklung . . 32
Wilfried Ruff: Utopien der Medizin. Auf dem Weg zur Universalwissenschaft und zum Übermenschen* 344

XI. LITERATUR

Paul Konrad Kurz: Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies 92
– Ein neues Mörikebuch* 129
– Von und über Günter Grass. Über neue literarische Erscheinungen . . . 321

XII. KUNST

Herbert Schade: Max Beckmann: „Gestaltung ist Erlösung" 231

XIII. PÄDAGOGIK

Roman Bleistein: Die Jugend von heute und der Glaube von morgen . . . 195
Bernhard Grom: Verkünden oder deuten? Impulse der französischsprachigen Religionspädagogik 117, 265

XIV. MEDIEN

Bernhard Grom: Das Fernseh-Rundgespräch. Eine neue Aufgabe der Jugend- und Erwachsenenbildung* 418
Hansjürgen Koschwitz: Sozialismus und Presse. Zur Genesis totalitärer Publizistik 330
Rainald Merkert: Medien und Vermittlung. Anmerkungen zu Verselbständigungstendenzen in der Vermittlung 300

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Christentum und nichtchristliche Religionen 286
Exegese 63, 429
Film 431
Gesellschaftswissenschaften 70
Homiletik 137
Kirche und Staat 131
Kirchengeschichte 211, 427
Kunst 138
Literatur 67
Marxismus – Kommunismus 357
Naturwissenschaften 143
Philosophie 354
Recht und Staat 425
Soziologie und Pädagogik 140
Soziologie und Politik 215
Theologie 351
Theologie und Frömmigkeit 134
Wirtschaft und Gesellschaft 283
Zeitgeschichte 359

ZU DIESEM HEFT

72, 144, 216, 288, 360, 432

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN BÜCHER

Abendländische Therapie und östliche Weisheit. Hrsg. v. Wilhelm Bitter 287

Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Hrsg. von Bernhard Stasiewski. Bd. I, 1933–1934 10

Bahr, Hans-Eckehard: Totale Freizeit 138

Bamberger, Stefan: Christentum und Film 431

Bibel-Lexikon. Hrsg. von Herbert Haag 63

Blumenberg, Hans C.: Film positiv 432

Bouwman, Gilbert: Das dritte Evangelium 66

Brandmüller, Walter: Das Konzil von Pavia-Siena 1423–1424 427

Brandt, Thomas O.: Die Vieldeutigkeit Bertolt Brechts 69

Brox, Norbert: Der Glaube als Zeugnis 351

Campenhausen, Axel Freiherr v.: Erziehungsauftrag und staatliche Schulträgerschaft 425

Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung. Bd. 7 283

Daucher, Hans: Künstlerisches und rationalisiertes Sehen 139

Domin, Hilde: Das zweite Paradies 92

Dreier, Wilhelm: Raumordnung als Bodeneigentums- und Bodenbenutzungsreform 283

Engelhardt, Hanns: Die Kirchensteuer in der Bundesrepublik Deutschland 132

Espiau de la Maëstre, André: Das göttliche Abenteuer 68

Flusser, David: Jesus 64

Frey, Gerhard: Die Mathematisierung unserer Welt 144

Gill, Joseph: Konstanz und Basel-Florenz 214

Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von Hubert Jedin. Bd. 3, Halbbd. 2 211

Hanssen, Olav – Deichgräber, Reinhardt: Leben heißt Sehen 136

Hennemann, Gerhard: Probleme der physikalischen und religiösen Wirklichkeit 143

Herder-Dornreich, Philipp: Der Markt und seine Alternativen in der freien Gesellschaft 285

Hocevar, Rolf K.: Stände und Repräsentation beim jungen Hegel 355

In Sachen Böll: Hrsg. v. Marcel Reich-Ranicki 68

Ivanka, Endre von: Rhomäerreich und Gottesvolk 428

Jesuiten, Protestanten, Demokratie. Hrsg. v. Werner Schatz 133

Jouvenel, Bertrand de: Die Kunst der Vorausschau 140

Kasper, Walter: Die Methoden der Dogmatik 351

Kehl, Nikolaus: Der Christushymnus im Kolosserbrief 429

Kirche und Synagoge. Bd. 1. Hrsg. v. Karl Heinrich Rengstorf u. Siegfried von Kortzfleisch 212

Die Kirchen unter dem Grundgesetz. Berichte von Martin Heckel und Alexander Hollerbach, Georg Christoph von Unruh und Helmut Quaritsch 131

Kontanek, Anton M.: Oswald Spengler in seiner Zeit 356

Kremer, Jacob: Die Osterbotschaft der vier Evangelien 64

Lanternari, Vittorio: Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker 71

Leist, Marielene: Neue Wege der geschlechtlichen Erziehung 143

Lercaro, Giacomo Kardinal: Johannes XXIII. 136

Levi-Strauss, Claude: Das wilde Denken 215

Lexikon der Weltliteratur. Bd. 2. Hrsg. von Gero von Wilpert 67

Lotz, Johannes B.: Ich-Du-Wir 354

Lubac, Henri de: Geist aus der Geschichte 353

Luhmann, Niklas: Vertrauen 71

McKenzie, John: Autorität in der Kirche 416

Mönche im frühchristlichen Ägypten. Aus dem Griechischen v. Suso Frank 135

Murphy-O'Connor, Jerome: Neubelebung der Predigt 138

Nostitz, Oswalt von: Praesenzen 67

Oraison, Marc: Eine Moral für unsere Zeit 136

Ordo. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Hrsg. v. F. Böhm, F. A. Lutz, F. W. Meyer. Bd. XIX 70

Pesch, Rudolf: Naherwartungen 66

Pfeil, Elisabeth: Die 23jährigen 141

Politik als Gedanke und Tat. Hrsg. von Richard Wisser 216

Quaroni, Pietro: Russen und Chinesen 358

Richter, Georg: Die Fußwaschung im Johannesevangelium 430

Ronge, Hans: Kunst und Kybernetik 140

Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis in vier Bänden. Hrsg. v. K. Rahner u. A. Darlap. Bd. 1: Abendland bis Existenz. Bd. 2: Existentialphilosophie bis Kommunismus 349

Schelkle, Karl Hermann: Theologie des Neuen Testaments. T. 1 63

Schiffers, Norbert: Fragen der Physik an die Theologie 353

Schillebeeckx, Edward: Der Amtszölibat 352

Schillebeeckx, Edward: Die eucharistische Gegenwart 135

Schipperges, Heinrich: Utopien der Medizin 345

Schneider, Burkhart: Pius XII. 359

Schürmann, Heinz: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien 65

Siegmund, Georg: Buddhismus und Christentum 288

Skrzypczak, Henryk: Marx. Engels. Revolution 357

Sobotta, Franz: Die Heilswirksamkeit der Predigt in der theologischen Diskussion der Gegenwart 137

Staudenmaier, Franz Anton: Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems 354

Storz, Gerhard: Eduard Mörike 130

Suenens, Léon-Joseph: Die Mitverantwortung in der Kirche 134

Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika. Hrsg. v. Peter Beyerhaus, Hans-Werner Genischen, Gerhard Rosenkranz, Georg F. Vicedom 286

Tröger, Walter: Jugend rebelliert 142

Türk, Hans J.: Was sagt das Konzil über nichtchristliche Religionen, Mission, Toleranz? 286

Wasem, Erich: Der audio-visuelle Wohlstand 142

Weber, Klaus: Der moderne Staat und die katholische Kirche 131

Wege der Literatursoziologie. Hrsg. v. Hans Norbert Fügen 215

Wagner, Dieter – Tomkowitz, Gerhard: „Ein Volk, ein Reich, ein Führer!" 359

Wolfe, Bertram D.: Marx und die Marxisten 357

Zuck, Rüdiger: Subsidiaritätsprinzip und Grundgesetz 426

NAMENS- UND SACHVERZEICHNIS

A

Audinet, J. 269
Auferstehung Jesu 310
Autorität, kirchliche 166
Autorität und Kirche 416

B

Babin, Pierre 266
Becker, A. 272
Beckmann, Max 231
Besamung, künstliche 40
Bibelübersetzung, ökumenische 421
Bischöfe 169
Bultmann, Rudolf 313

D

Demokratie und Partizipation 289
Demokratie und Studentenschaft 361
Domin, Hilde 92

E

Edou, E. 275
Embryogenesis 36
Entwicklungsländer, Ernährungsprobleme 153
Entwicklungsstörungen, angeborene 377
Enzyklika, „Humanae vitae" 206, 217
Enzyklika, „Mit brennender Sorge" 10, 174
Erbmasse, Beeinflussung 375
Ernährungsprobleme, Entwicklungsländer 153
Erwachsenenbildung, neue Aufgaben 418

F

Faulhaber, Kardinal Michael v. 174
Fernsehen 305
Fernsehrundgespräch 418
Frieden, Erziehung zum 254
Fuldaer Bischofskonferenz 10

G

Gandhi, Mahatma 145
Geschlechtshormone 34
Gesetz und Gewissen 55
Gewaltlosigkeit 107, 145
Gewissen und Gesetz 55
Glaubensverkündigung 254
„Göttliches Recht" 162
Grass, Günter 321
Griechenland, Kirchenreform 402
Gundlach, Gustav 3ff

H

Heiliges Land, Kirche im 127
Hierarchie 170
Hitler, Machtergreifung 10
Holstein, H. 271
„Humanae vitae", Enzyklika 206, 217
Huxley, Aldous 40

I

Imberdis, P. 275

J

Jézierski, M. Caritas 272
Johannes XXIII. 3ff.
Jugend 195
Jugendbewegung, neue 243
Jugendbildung, neue Aufgaben 418
Jugendrevolte 245

K

Keimesentwicklung, Manipulationen 32
Kirche im Heiligen Land 127
Kirche und Autorität 416
Kirchen und Mitbestimmung 280
Kirchenreform, Griechenland 402
Kirchenverfassung 162
Klerus 171
Konstantinopel, Patriarchat 45
Kulturrevolution 243

L

Laien 171
Lassalles, Ferdinand, 334
Le Du, J. 270
Lenin, W. I. 338

M

Manipulationen, genetische 375
Manipulationen, Keimesentwicklung 32
Martelet, G. 206
Marx, Karl 331
Marx-Renaissance 1
Medien und Vermittlung 300
Medizin, Utopien 344
„Mit brennender Sorge", Enzyklika 10, 174
Mitbestimmung und Kirchen 280
Mörike, Eduard 129
Mortalität, perinatale 376
Moskauer Patriarchat 45
Mutation 378f.

N

Naturrecht 164

P

Papen, Franz v. 15
Papst 169
Parthenogenese 38
Partizipation und Demokratie 289
„Philosophische Bibliothek" 57
Pius XII. 3ff.
Politische Theologie 73
Presse und Sozialismus 330
Publizistik, totalitäre 330

R

Ranwez, Pierre 117
Rätegedanke 367
Reichskonkordat 13
Religionspädagogik, französischsprachige 117, 265
Rom, Konstantinopel und Moskau 45

S

„Sacramentum Mundi", Lexikon 349
Souvêtre, M. 276
Sozialismus und Presse 330
„Sperma-Banken" 41
Staat 53
Studentenschaft 361

T

Theologie, politische 73
„Traduction oecuménique de la Bible" 421

U

Universität 371
Universitäts-Sowjet 369

W

Wachstumshormone 32
Weimarer Republik, Studentenschaft 361

Z

Zellen, Züchtung 35
Zölibat, Geschichte 383
Zölibatsgesetz 383

Oswald von Nell-Breuning SJ

Katholische Marx-Renaissance?

Herbst 1967 waren 100 Jahre verflossen seit dem Erscheinen des ersten Bandes des „Kapital" von *Karl Marx;* am 5. 5. 1968 jährte sich sein Geburtstag zum 150ten Mal. Diese äußeren Anlässe haben, wie heute üblich, ein umfangreiches Gelegenheitsschrifttum hervorgerufen, das die Aufmerksamkeit breiterer Kreise auf Karl Marx gelenkt hat. Bei der Schnellebigkeit unserer Zeit dürfte das inzwischen in der Hauptsache schon wieder vergessen sein. Dagegen spricht man von einer „Marx-Renaissance", die sich auf den verschiedensten Gebieten vollziehe und angeblich auch im *katholisch-sozialen* Raum um sich greife. Haben wir es da wirklich mit einer Marx-Renaissance zu tun?

Eine „Renaissance" würde bedeuten, daß Marx eine früher einmal innegehabte Stellung oder Geltung wiedererlangt habe oder doch im Begriffe stehe, sie wiederzuerlangen. In außerkatholischen Kreisen mag das vielleicht in beschränktem Maße der Fall sein. Man kann vielleicht den Eindruck haben, die Beschäftigung mit Marx und die Auseinandersetzung mit ihm sei früher einmal lebhafter gewesen, habe dann etwas nachgelassen und sei neuerdings im Begriff, sich wieder zu intensivieren. Darin mag sich ein steigender Grad der Einschätzung von Marx ausdrücken; gleichviel, ob oder wieweit man ihm zustimmt, nimmt man ihn heute in höherem Maße ernst – nicht als den Mann, auf den die „marxistisch" firmierende Staatenwelt mit mehr oder weniger Recht sich beruft, sondern als den *Denker,* der offenbar noch keineswegs geistig niedergerungen ist.

Daß die geistige Auseinandersetzung mit der Philosophie von Karl Marx noch nicht abgeschlossen und daher auch sein Angriff auf unser theistisches Weltbild und unser christliches Menschenbild noch keineswegs abgeschlagen ist, vielmehr in immer schärferer Form vorgetragen wird und immer tiefere Einbrüche erzielt, daß daher unsere Gegenwehr wesentlich verstärkt und vor allem die geistige Auseinandersetzung *vertieft* werden muß, diese Überzeugung setzt sich offenbar immer mehr durch und wird offenbar von den höchsten kirchlichen Stellen, vom II. Vatikanischen Konzil und von Papst Paul VI. geteilt. So werden wir von Papst und Konzil aufgefordert, den Dialog gerade mit dieser Erscheinungsform des heutigen Atheismus aufzunehmen und für diesen Dialog mit den dialektisch meist hervorragend geschulten Gegnern uns zu rüsten. In diesem Sinne nimmt zweifellos die Amtskirche Marx heute ernster als je, aber aus dem Gesagten erhellt auch bereits, daß es sich dabei nicht um eine Marx-Renaissance handelt, sondern um die – leider um Jahrzehnte zu spät kommende – erstmals wirklich ernsthafte Auseinandersetzung mit ihm.

1 Stimmen 183, 1

Dafür, daß die Marxschen Ideen, wenn auch zum Teil in so weitgehend denaturierter oder pervertierter Gestalt, daß Marx sich darüber im Grabe herumdrehen würde, die politische Herrschaft über ein Drittel der Menschheit erobert haben, tragen die unbestrittenermaßen in diesen Ländern herrschenden sozialen Mißstände nicht die Alleinschuld; ein guter Teil der Schuld ist unserem Versagen anzulasten, die wir in der Auseinandersetzung mit Marx jahrzehntelang uns auf die Widerlegung seiner (zudem oft noch vergröberten) ökonomischen Irrtümer beschränkt haben, ohne auf seine Analyse der Gesellschaft oder gar erst auf seine philosophischen Grundlagen einzugehen. Anders ausgedrückt: in der *apologetischen* Absicht, unsere Gläubigen, insbesondere unsere gläubigen Arbeiter, gegen den Sozialismus Marxscher Prägung zu immunisieren, haben wir einen *Vulgär-Marxismus* bekämpft, wie er in der parteipolitischen und gewerkschaftlichen Agitation propagiert wurde; die philosophische Gedankenwelt von Karl Marx, aus der heraus und mittels deren er die Welt nicht erklären, sondern umgestalten wollte, haben wir nicht gebührend zur Kenntnis genommen, wobei uns bis zu einem gewissen Grade als Entschuldigung dienen kann, daß seine Anhänger, die Sozialisten, selbst sich dieser Mühe nicht unterzogen; offenbar hielten auch sie das nicht für nötig.

Lenin hat einmal geäußert, 50 Jahre lang habe man in Kreisen der Anhängerschaft Marxens geglaubt, sein „Kapital" zu verstehen, ohne zuvor *Hegels* dreibändige Logik studiert zu haben; das Verständnis des Marxschen Gedankengebäudes, ja die Bedeutung der von ihm im „Kapital" verwendeten Termini erschließe sich erst dem Kenner der von Marx „umgestülpten" Hegelschen Dialektik[1]. Wenn Lenin eine solche Äußerung tun konnte, schon bevor die Marxschen Jugendschriften bekannt wurden – sie gelangten erst ein Jahrzehnt nach Lenins Tod zum Druck –, dann gilt heute um so mehr, daß eine Auseinandersetzung mit Marx als Ökonom sinnlos ist, wenn ihr nicht eine Auseinandersetzung mit Marx als Philosophen vorausgeht und zur Grundlage dient. Ja, heute wird man sagen dürfen: die Widerlegung des Marxschen Wertgesetzes und seiner anderen ökonomischen Irrtümer können wir uns sparen; das besorgen die „marxistischen" Nationalökonomen gründlich genug und können unserer Hilfe dazu leicht entraten.

Der Bereich des *Gesellschaftlichen* ist es, der die Brücke schlägt zwischen der hohen Philosophie und der Welt der materiellen Werte. Die große Leistung von Marx liegt in seiner Analyse der industriellen Gesellschaft seiner (und weitgehend noch unserer) Zeit. Eben das Gesellschaftliche ist auch der Bereich, in dem die christliche Soziallehre und Sozialpraxis zu Hause ist; dies ist insbesondere der „katholisch-soziale Raum". Während der 50 Jahre, auf die Lenin anspielte, ja noch darüber hinaus, hat die katholische Soziallehre und Sozialpraxis sich den Marxschen Erkenntnissen verschlossen. Daß die Gesellschaft der fortgeschrittenen Industrieländer zu einer Klassengesellschaft mit der Klasse der Industriearbeiter als zahlenmäßig größter Gruppe geworden war, wurde nicht gesehen, oder zum mindesten diese Erkenntnis auf katholisch-kirchlicher Seite nicht

[1] Um keine geistige Hochstapelei zu treiben, bekenne ich, daß auch ich zu der großen Zahl derer gehöre, die Hegels Werke nicht studiert haben; insofern kann auch ich mich, was die Hegelsche Dialektik angeht, nur auf Sekundärliteratur stützen. Ich halte mich vorzugsweise an *Jakob Hommes*.

„realisiert". So erstrebten beispielsweise die katholischen Arbeitervereine bei uns nicht die Emanzipation der Arbeiterklasse, sondern bleiben dem Ordnungsbild einer herrschafts- oder geburtsständischen Gesellschaft verhaftet und verkündeten als ihr gesellschaftspolitisches Ziel die „Standwerdung der Arbeiterschaft" – offenbar als 4. Stand hinter dem troisième état des Bürgertums. Erst gegen Ende der 1920er Jahre beginnt bei *Götz Briefs, Paul Jostock* und dann vor allem *Gustav Gundlach* die ernsthafte Beschäftigung mit der gesellschaftspolitischen Problematik des „Kapitalismus".

Durch die Indiskretion eines Abschreibers waren die Manuskripte der später so berühmt gewordenen Gundlachschen „Klassen"-Artikel im 3. Band der 5. Auflage des Staatslexikons der Görresgesellschaft[2] vorzeitig in Umlauf gekommen und hatten u. a. im Kettelerhaus der katholischen Arbeiterbewegung Westdeutschlands Bestürzung hervorgerufen. Noch heute, nach mehr als 40 Jahren, ist mir der Anruf aus dem Kettelerhaus unvergeßlich: ein junger Ordensbruder von mir müsse verrückt geworden sein; er rede von Arbeiterklasse und Klassenkampf; ich solle da einmal nach dem Rechten sehen! Dieser „junge Ordensbruder" von mir, nur zwei Jahre jünger als ich, war kein geringerer als *Gustav Gundlach*, und das, was er niedergeschrieben hatte und im folgenden Jahr im Staatslexikon der Görresgesellschaft erschien, stand bereits weitere zwei Jahre später, am 15. 5. 1931, in der Enzyklika „Quadragesimo anno" zu lesen. Die Enzyklika hatte von Gundlach die Marxsche Analyse der kapitalistischen Klassengesellschaft und unter der Bezeichnung „kapitalistische Wirtschaftsweise" genau das übernommen, was Marx „kapitalistische Produktionsweise" nennt – selbstverständlich *nicht* die Marxsche Interpretation; sowohl der Begriff (die Sinndeutung) der Klasse als auch des Klassenkampfes erfahren bei Gundlach und ihm folgend in der Enzyklika eine wesentlich andere Deutung.

Wenn im „katholisch-sozialen Raum" eine Marx-„*Rezeption*" (nicht „Renaissance") stattgefunden hat, dann liegt sie hier vor. Nichtsdestoweniger kann keine Rede davon sein, Gustav Gundlach und ihm folgend Pius XI. seien einer von Marx ausgehenden Faszination erlegen. Das Gegenteil ist der Fall, aber bis auf Pius XI. und „Quadragesimo anno" greifen die heutigen Kritiker nicht mehr zurück; sie stellen vielmehr Vergleiche an zwischen der Haltung Pius' XII. (1939–1958) und derjenigen seines Nachfolgers Johannes XXIII. und des II. Vatikanischen Konzils. Die Enzyklika „Mater et magistra" (15. 5. 1961) habe, so wird behauptet, einen Umbruch eingeleitet; in der von ihr eingeleiteten Linie sei das Konzil weitergeschritten.

Daß *Pius XII.* und *Johannes XXIII.* sehr verschiedene Männer waren, daß insbesondere auch die zahlreichen Verlautbarungen Pius' XII.[3] ganz anderen Charakters sind als die meisten Äußerungen seines Nachfolgers und namentlich der Enzyklika „Mater et magistra", wird niemand verkennen. Pius XII. bewegt sich auf hohem Abstraktionsgrad und legt das Schwergewicht auf Doktrin und Normen; Johannes XXIII.

[2] 1929; wiederabgedruckt in Gustav Gundlach, Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 2 (Köln 1964) 204 ff. und 212 ff.

[3] Vgl. Utz-Groner, Soziale Summe Pius' XII., 3 Bände (Freiburg i. Ue. 1954–1961).

behandelt die tatsächlichen Gegebenheiten in gemeinverständlicher Sprache, gibt Ratschläge oder macht Vorschläge, was man da tun könnte. Die Verlautbarungen Pius' XII. sind sozialphilosophisch-naturrechtlich mit sparsamem Einschlag von Sozialtheologie; „Mater et magistra" verfährt mehr soziologisch als sozialphilosophisch und mißt die von ihr behandelten Erscheinungen nicht an abstrakten naturrechtlichen Normen, sondern versucht deren Vorteile und Nachteile abzuschätzen, immer bemüht, ihnen die beste Seite abzugewinnen. Pius XII. spricht als oberster Richter, Johannes XXIII. als väterlicher Freund. Letzteres findet natürlich allgemeinen Beifall, hat aber mit Marxismus oder katholischer Marx-Renaissance auch nicht von ferne etwas zu tun.

Trotzdem soll die angebliche Marx-Renaissance von Johannes XXIII. ihren Ausgang genommen haben und im Konzil vollends durchgebrochen sein. Sie soll darin bestehen, daß Johannes XXIII. und das Konzil das von Pius XII. noch orthodox gesehene und beurteilte Verhältnis von *Eigentum und Arbeit* durch die Marxsche Brille und daher falsch sehen. – Der gegen Johannes XXIII. und das Konzil erhobene Vorwurf geht dahin, sie *unter*schätzten die Institution des Eigentums und *über*bewerteten dafür die Arbeit: Papst und Konzil im Schlepptau der Marxschen Arbeitswertlehre, an die kein intelligenter Marxist mehr glaubt!

Diesen Vorwurf mag allenfalls erheben, wer nur einen primitiven Vulgärmarxismus, aber nicht den wirklichen Marx kennt. Vulgärmarxistisch ist die (physische, körperliche) Arbeit die Quelle aller Werte, d. i. aller materiellen Güter, allen Reichtums; der Anteil sowohl der sachlichen Produktionsmittel als auch der geistigen Leistung, wie sie in den Erfindungen und dem auf ihnen beruhenden technischen Fortschritt und vor allem in der spezifischen *Unternehmer*funktion zum Ausdruck kommt, zählt nicht. Nun hat – das muß offen zugegeben werden – die katholische Soziallehre eine arge Fehlleistung mit Marx gemeinsam; beide verkennen oder übersehen den *Unternehmer* und seine spezifische Funktion; für beide verschwindet der Unternehmer hinter dem „Kapitalisten", d. i. dem Geldgeber und/oder Inhaber des Unternehmens (höchst befremdlicherweise hält auch die Mehrheit unserer heutigen Unternehmer, namentlich der mittelständischen, an dieser Fehleinschätzung fest, indem sie sich primär als Eigentümer und nur akzessorisch als Unternehmer ansehen). In Zeiten überwiegend traditionellen Wirtschaftens – und zu Lebzeiten von Marx wurde auch Englands Wirtschaft noch weitgehend traditionell betrieben – läßt sich ein solcher Fehler immerhin verstehen, und so kann es auch der katholischen Soziallehre nicht allzu schwer angelastet werden, daß sie den Unternehmer nicht rechtzeitig entdeckte; daß allerdings auch die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils den Unternehmer noch nicht kennt, obwohl Bischof Hengsbach in seiner Relation eigens auf dessen Bedeutung hingewiesen hatte, ist beklagenswert. Immerhin war schon einmal die Erkenntnis der Unternehmerfunktion in der katholischen Soziallehre aufgeblitzt, als nämlich Pius XI., der selbst aus einer Unternehmerfamilie stammte, die klassische Formel „res et opera" zu der Dreiheit „intellectus, res, opera" ausweitete (so z. B. Quadragesimo anno n. 69) und damit die „Dreipoligkeit" des Unternehmens treffend zum Ausdruck brachte.

Der Vulgärmarxismus überschätzt die Arbeit ökonomisch, zugleich aber unterschätzt er sie *ethisch*. Im Gegensatz dazu betont die der „Marx-Renaissance" beschuldigte Soziallehre des Konzils den *personalen* Charakter der Arbeit, indem sie sie als „unmittelbaren Ausfluß der Person" bezeichnet, wogegen alle anderen Faktoren „nur werkzeuglicher Art" sind (Pastoralkonstitution 67, 1 u. 2), und zieht daraus in der Formel „rerum ordinatio ordini personarum subicienda est et non e converso" (ebd. 26, 3) die bündige Schlußfolgerung. Dem Konzil und seiner Pastoralkonstitution geht es ausschließlich um den vom Vulgärmarxismus vernachlässigten personalen und ethischen Wert der Arbeit; ein schärferer Gegensatz läßt sich gar nicht denken.

Aber Vulgärmarxismus ist nicht Marx; seine Sicht ist eine völlig andere. Nach ihm ist es die Arbeit, verstanden als die Auseinandersetzung mit der Natur (materialistische Dialektik), durch die der Mensch sich aus der ihn umgebenden Natur heraus erhebt und zum Menschen wird: Arbeit als causa sui, als Selbstbegründung seiner menschlichen Existenz. Ließe die Marxsche Philosophie eine Metaphysik zu, dann würden wir sagen, Marx schreibe der Arbeit gottgleiche metaphysische Dignität zu; da es aber für ihn keine Metaphysik (in unserem Wortverstand) gibt, müssen wir von blasphemischer Anmaßung sprechen: Auflehnung gegen den Begriff der Schöpfung und damit gegen Gott als den allmächtigen Schöpfer. Diese Marxsche Auffassung von der Arbeit kann man Johannes XXIII. und den Konzilsvätern nun wirklich nicht unterschieben; niemand im katholisch-sozialen Raum teilt diese Auffassung; was dies angeht, ist von der angeblichen katholischen Marx-Renaissance auch nicht die allergeringste Spur vorhanden.

Aber vielleicht ist es gar nicht so sehr die Anerkennung der personalen Würde der Arbeit, die man als „Marx-Renaissance im katholisch-sozialen Raum" verdächtigt, als vielmehr die vermeintliche Unterschätzung oder Abwertung des *Eigentums*, dem angeblich „ein anderer Stellenwert" zuerkannt werde, als es bis dahin in der katholischen Soziallehre innehatte.

Pius XII. hat das Recht auf Eigentum als unmittelbaren Ausfluß des Personseins bezeichnet[4]. Daran rüttelt auch heute niemand. Ganz den gleichen Ausdruck gebraucht „Mater et magistra" von der Arbeit (a persona humana proxime procedit") und leitet daraus ihren höheren Wert im Vergleich mit Reichtum an äußeren Gütern ab (n. 107). Diese Betonung des personalen Charakters der Arbeit ist auch in die vorstehend bereits angeführte Stelle der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils übergegangen („ex persona immediate procedit"; n. 67. 2); eben dies begründet ihren Vorrang vor allen anderen, nur instrumentalen Faktoren (ebd. 1).

Wenn man will, kann man zwischen der Aussage Pius' XII. und derjenigen in „Mater et magistra" und in der Pastoralkonstitution eine *Akzentverschiebung* finden: Pius XII. will, ohne über das Rangverhältnis von Eigentum und Arbeit etwas auszusagen, einer von ihm aus gegebenem Anlaß befürchteten Verkürzung von Eigentümerrechten vor-

[4] Botschaft an den Wiener Katholikentag 1952: Utz-Groner 628.

beugen; Johannes XXIII. und dem Konzil ist es darum zu tun, eben dieses von Pius XII. nicht berührte Rangverhältnis klarzustellen.

Unstreitig ist mit der Personhaftigkeit des Menschen auch sein Recht auf Eigentum gegeben. Diesem Recht geschieht am besten Genüge, wenn *alle* Menschen mit Eigentum ausgestattet sind, dagegen nur sehr unzureichend oder gar nicht, wenn mehr oder weniger alles Eigentum in den Händen einer gesellschaftlichen Minderheit liegt, wodurch die Mehrheit ausgeschlossen ist, ihr „Recht auf Eigentum" also ins Leere greift. Während aber die Arbeit immer und ausnahmslos eine Betätigung der menschlichen Person ist, liegt das Eigentum ebenso immer und ausnahmslos *außerhalb* der Person. Zutreffend kann man das Eigentum eines Menschen als Erweiterung seines *Freiheitsraumes* bezeichnen, wenngleich wir wissen, daß das Eigentum seinen Eigentümer auch versklaven kann. Nie und nimmer aber kann man das Eigentum als „Verlängerung der menschlichen Person in die Sachenwelt" bezeichnen. Die menschliche Person steht schlechterdings *über* der Sachenwelt und kann kraft dieser ihrer metaphysischen Dignität überhaupt nicht auf die Ebene der Sachenwelt hinabgedrückt oder herabgezogen werden; die Sachenwelt und damit alles, was im engeren oder weiteren Wortsinn gegenständliches „Eigentum" sein kann, liegt auf einer absolut tieferen Ebene (ein Abstand ähnlich dem zwischen Lazarus in Abrahams Schoß und dem Prasser in der Hölle!); der Mensch ist *Herr* der Sachenwelt, diese immer nur dienendes Werkzeug und niemals mehr als das. Dies mit allem Ernst zu betonen ist keine „Marx-Renaissance", sondern – insoweit es zeitweilig nicht gebührend im Blickfeld gestanden haben oder nicht hinreichend betont worden sein sollte – Rückbesinnung auf beste biblische, patristische und scholastische Tradition.

J. M. Keynes hat einmal sehr nett über die inbrünstige Andacht gespottet, mit der das durch die Französische Revolution an die Macht gelangte Bürgertum seinem Gott „Eigentum" gedient habe, indem es Ersparnisse als diesem Gott geweihte Opfergaben zurücklegte, die als solche unantastbar waren und darum unverkürzt den Kindern als heiliges Vermächtnis hinterlassen wurden. Unseligerweise ließ die Kirche sich durch den Marxschen Generalangriff auf das private Eigentum (mindestens an Produktionsmitteln) im 19. Jahrhundert auf die Seite des Besitzbürgertums drängen und gewährte dem Eigentum nicht nur – wie sie es immer getan – die institutionelle Garantie des göttlichen Gebotes, sondern schien zum mindesten auch die bestehende Ausgestaltung dieser Institution, ja sogar die tatsächliche Verteilung des Eigentums mitsamt den sich daraus ergebenden, von ihr offenbar nicht durchschauten *gesellschaftspolitischen Konsequenzen* in ihren Schutz zu nehmen. Wiederum war es *Gustav Gundlach*, der immer wieder betonte, Eigentum dürfe keine Macht oder Herrschaft über Menschen verleihen; das tut es aber, wenn ein Großteil der Menschen von Eigentum entblößt ist und sich darauf angewiesen sieht, ihre Arbeitskraft unter *fremder* Leitung und in *fremdem* Interesse an *fremden* Produktionsmitteln zu verwerten, um so ihren Lebensunterhalt zu erwerben. Aus dieser Feststellung rein tatsächlicher Art hat man einen Anklang an die Marxsche Verfremdungslehre (Selbstentfremdung des Menschen) heraushören und, wenn sie im

katholisch-sozialen Schrifttum begegnete, darin einen Beleg für die angebliche katholische Marx-Renaissance finden wollen. Dabei ist offenbar übersehen, daß nach *Marx* der Kapitalist, der andere unter *seiner* (!) Leitung und in *seinem* (!) Interesse an *seinen* (!) Produktionsmitteln arbeiten läßt, ganz ebenso der Selbstentfremdung verfällt. Die Feststellung einer allbekannten und nicht wegzuleugnenden Tatsache hat mit Marxscher Verfremdungslehre nicht das mindeste zu tun.

Nochmals sei auf *Gustav Gundlach* als Kronzeugen zurückgegriffen, der immer wieder vor jeder Anti-Haltung warnte, weil sie darauf hinauslaufe, sich das Gesetz des Handelns (oder Denkens) vom Gegner vorschreiben zu lassen. Es läßt sich nicht abstreiten, daß die Kirche Marx gegenüber sich in eine solche Anti-Haltung begeben hat mit der Folge, daß sie sich von Marx das Gesetz des Handelns vorschreiben ließ. Nur so ist es erklärlich, daß sie zur gleichen Zeit, da sie mit dem zeitgenössischen Liberalismus im härtesten Widerstreit lag (Syllabus 1864!), der liberal-individualistischen Auffassung vom Eigentum so weit entgegenkam, daß es einem frommen alten Pfarrer die schmerzliche Klage abpreßte, die Kirche, die doch allein den Tabernakel zu hüten habe, halte Wache an den Panzerschränken der Reichen.

Dieser beklagenswerte Zustand ist überwunden. Unverkennbar hat sich zwischen damals und heute ein Wandel zugetragen. Aber in diesem Fall ist es kein Wandel zu Marx hin und nicht einmal ein durch Marx angeregter oder ausgelöster Wandel, sondern wiederum nichts anderes als Rückbesinnung auf die beste eigene Überlieferung. Überdies wird der Wandel unzutreffend datiert; er vollzieht sich nicht erst im Übergang von *Pius XII.* zu *Johannes XXIII.* und zum II. Vatikanischen Konzil, sondern im Zeitraum zwischen *Leo XIII.* und *Pius XI.*; bereits in „Quadragesimo anno" 1931 hat er seinen Abschluß erreicht[5].

Nur oberflächliche Betrachtung kann zu dem Eindruck führen, in „Quadragesimo anno" stehe das Eigentum (richtiger müßte man sagen die Lehre vom Eigentum) im Vordergrund, in „Mater et magistra" dagegen die Arbeit. Sieht man genauer zu, so werden in QA die liberal-individualistischen Mißdeutungen der Eigentumslehre Leos XIII. berichtigt und, insoweit der liberal-individualistische Zeitgeist des 19. Jahrhunderts auf diese selbst abgefärbt und gewisse Einseitigkeiten hineingetragen haben sollte, auch diese ausbalanciert. In keinem späteren päpstlichen oder konziliaren Dokument ist die Sozialgebundenheit des Eigentums oder seine Bezogenheit auf das Gemeinwohl („indoles socialis") so eindeutig seiner Bezogenheit auf den Eigentümer („indoles individualis") gleichgestellt wie in QA nn. 45/46; man vergleiche nur beispielsweise MM 119 ff., wo von der dem Eigentum inhärenten „sozialen Funktion" die Rede ist. – Auch die Wandelbarkeit der Institution des Eigentums selbst (ungeachtet der „institutionellen Garantie") und die Aufgabe des Staates, entsprechend den nach Zeit und Um-

[5] Als Beleg sei nur darauf hingewiesen, wie der bei Leo XIII. (Rerum novarum n. 7) eher müde Resignation bekundende Satz: „Utcunque inter privatos distributa, inservire omnium utilitati terra non cessat" bei Pius XI. (Quadragesimo anno n. 56) sich, wie ich es bei anderer Gelegenheit einmal ausgedrückt habe, *„in Dynamit verwandelt"* hat.

welt wechselnden Bedürfnissen einen solchen Wandel einzuleiten und durchzuführen, ist in QA nn. 49 und 57 so bestimmt und eindeutig wie niemals später ausgesprochen. – Daß unter bestimmten Voraussetzungen auch die Überführung privaten Eigentums in Gemeineigentum nicht nur gerechtfertigt, sondern geboten sein kann, wird in QA 114 an dem bis heute klassischen Beispielsfall illustriert, den ausgerechnet *Pius XII.* in seiner Ansprache an die ACLI am 11. März 1945 durch weitere Beispiele ergänzt hat[6].

So heißt es denn auch *Pius XII.* ganz unzulässig vereinseitigen, wenn man ihn nur als Verteidiger der Eigentümerrechte hinstellt. Gerade er hat mit größter Klarheit unterschieden[7] zwischen der vor- und überjuridischen Herrschaft *des* Menschen über die Sachenwelt insgesamt und der juridischen Abgrenzung oder Ausgliederung besonderer Bereiche für den einzelnen, aus denen er jeden anderen auszuschließen befugt ist. Das recht verstandene Eigentumsrecht besteht im Grunde genommen nur in *Abwehrrechten* gegen Dritte; die Herrschaftsmacht nicht nur über die Sachenwelt im Ganzen, sondern auch über das gegenständliche Eigentum (die individuell-konkrete Eigentums*sache*) dieses Eigentümers geht seinem Eigentumsrecht voraus, liegt auf einer höheren, überjuridischen Ebene, ist ontologischer Natur. Diesen absoluten Vorrang dessen, was Thomas von Aquin „usus communis" nennt, vor der „administratio et dispensatio particularis" betont Pius XII. bei mehreren Gelegenheiten mit höchstem Nachdruck. In der vorerwähnten Botschaft nach Wien versteht er „Eigentum" in dem vorwissenschaftlichen Wortsinn, in dem nicht nur der Mann auf der Straße, sondern auch der Ethiker das Wort zu gebrauchen pflegen. Wo es aber auf strenge begriffliche Unterscheidung ankommt, muß „Eigentum" verstanden werden und versteht Pius XII. „Eigentum" im juridischen Sinn – und so verstanden weicht es bedingungslos der vor- und überjuridischen Bestimmung, die Gott der vernunftlosen Schöpfung gegeben hat, nicht diesem oder jenem Menschen, sondern *dem* Menschen zu dienen.

Diese in der christlichen Tradition immer festgehaltene, nur im 19. Jahrhundert etwas in den Hintergrund getretene oder in Vergessenheit geratene Lehre „entmythologisiert" das Eigentum unvergleichlich radikaler als die Marxsche Kritik. Um das Eigentum zu entmythologisieren, wonach zweifellos ein dringendes Bedürfnis bestand und noch besteht, braucht es daher keine Marx-Renaissance im katholisch-sozialen Raum; dafür genügt vollauf, uns auf unsere eigene beste Tradition, auf Thomas von Aquin (S. th. II. II. q. 66) und insbesondere auf den in dieser Hinsicht besonders gewichtigen Zeugen Pius XII. zu besinnen. – Daran, daß es ein Herrenwort über den Reichtum gibt, über das die Apostel sehr bestürzt waren (Mt 19. 23 f.), aber *keine* Seligpreisung der „Reichen im Geiste", darf in diesem Zusammenhang vielleicht auch ganz leise erinnert werden.

Die angebliche katholische Marx-*Renaissance* ist ein Hirngespinst. Dagegen trifft es zu, daß einmal eine Marx-*Rezeption* stattgefunden hat; sie liegt allerdings schon rund

[6] Vgl. Utz-Groner 2919/20.

[7] So namentlich in seiner Radiobotschaft 1941 zur 50-Jahr-Feier von „Rerum novarum": Utz-Groner 493 ff., insb. 506/7.

40 Jahre zurück. Sie der Aristoteles-Rezeption durch Thomas von Aquin zu vergleichen wäre wohl vermessen; wohl aber darf sie gerühmt werden als die einmalige und unvergängliche Leistung, durch die *Gustav Gundlach* die katholische Soziallehre bereichert hat. Ihm verdankt die katholische Soziallehre einige wesentliche Erkenntnisse, die sie bei größerer Unbefangenheit und Aufgeschlossenheit schon einige Jahrzehnte früher unmittelbar von Marx hätte entlehnen können. Mehr unbewußt als bewußt haben alle Sozialwissenschaften und mit ihnen auch die katholische Soziallehre noch vieles andere von Marx gelernt; der heutige Stand der Sozialwissenschaften ist ohne das, was sie an Marxschem Erbe enthalten, schlechterdings nicht vorstellbar. Für die katholische Soziallehre ist und bleibt *Marx* der große, von ihr hoch geachtete und sehr ernst genommene *Gegner.*

Im tagespolitischen Gezänk ist es schon lange üblich, den Mangel an Argumenten dadurch wettzumachen, daß man den Gegner oder dessen Position als „marxistisch" qualifiziert. Sehr zu beklagen wäre es, wenn sich neuerdings die Unsitte einbürgern würde, auch bei Meinungsverschiedenheiten unter Vertretern der katholischen Soziallehre den anders Denkenden als marxistisch infiziert, als dem Sog einer angeblichen Marx-Renaissance verfallen zu verdächtigen. Zum allermindesten sollte die Soziallehre der auf Pius XII. gefolgten Päpste und des II. Vatikanischen Konzils, unbeschadet der fachwissenschaftlichen Kritik, von Verdächtigungen solcher Art verschont bleiben.

Ludwig Volk SJ

Die Fuldaer Bischofskonferenz von Hitlers Machtergreifung bis zur Enzyklika „Mit brennender Sorge"

Die Berufung des Führers der NSDAP zum Reichskanzler mußte jeden erschrecken, der wie die deutschen Bischöfe öffentlich vor der Bewegung Hitlers und Teilen ihres Programms gewarnt hatte. Gegen christentumsfeindliche Tendenzen im Nationalsozialismus, gegen Rassenverherrlichung und Nationalismus waren die Metropoliten um die Jahreswende 1930/31 nacheinander hervorgetreten, um mit Bischofsautorität die Frage zu verneinen, ob ein Katholik Nationalsozialist sein könne[1]. Soweit Hitler aus katholischen Reihen Zulauf erhielt, deutete allerdings wenig darauf hin, daß die oberhirtlichen Mahnungen die Wählerbewegung sehr beeinflußt hätten. Welche Haltung würde der Episkopat einnehmen, nachdem der Führer einer weltanschaulich untragbaren Partei Regierungschef geworden war?

Die Frage stellte sich am 30. Januar 1933 noch nicht in voller Schärfe. Hitlers Regierung war ein Präsidialkabinett und damit abhängig vom Vertrauen des Reichspräsidenten. Die nationalsozialistischen Minister waren in der Minderheit. Seine Machtbasis durch Neuwahlen zu verbreitern, war Hitlers erstes Ziel. Der Wahlhirtenbrief[2] der Fuldaer Bischofskonferenz verwandte ein Schema aus dem Vorjahr, gemessen an der Bedrohung, war er verhalten, ohne Zuspitzung auf die Gefahr einer Dauerherrschaft

[1] Druck: B. Stasiewski (Hrsg.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Band I: 1933–1934. Reihe A: Quellen. Band 5 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, hrsg. von K. Repgen (Mainz: Grünewald 1968) LII u. 969 S. Lw. 98,–. (Zitiert: B. Stasiewski) Anhang Nr. 5, 6, 11, 12 und 13. Die vorliegende Untersuchung kann sich auf weite Strecken dieser soeben erschienenen Quellensammlung bedienen und damit zugleich einen Begriff von der Fülle und Ergiebigkeit der darin enthaltenen Materialien vermitteln. Der fast tausend Seiten starke Band umfaßt knapp zwanzig Monate der zwölfjährigen Hitlerherrschaft, ein Beweis für das Bemühen, die von der nationalsozialistischen Machtergreifung ausgelösten Umwälzungen im Staat-Kirche-Verhältnis in aller Breite und Vielschichtigkeit gewissenhaft zu dokumentieren. Formal gesehen sind fast alle Genera schriftlicher Meinungsmitteilung vertreten: Rundbriefe und Denkschriften, Tagesordnungen und Protokolle der Bischofskonferenzen, Weisungen und Lageberichte der Verbandsführer, Wahlaufrufe und Hirtenbriefe, Regierungseingaben und Grußbotschaften. Der erste von insgesamt vier geplanten Bänden zur Dokumentation des Kirchenkampfes ist nicht nur eine Fundgrube für zeitgeschichtliche Studien verschiedenster Art, sondern versieht den Rückblickenden mit den notwendigen Detailkenntnissen, ohne die eine so komplexe Situation wie die der Kirche im NS-Staat sachlich nicht gewürdigt werden kann. Unabhängig in der Auswahl und nüchtern im Kommentar führt dieses Sammelwerk die Diskussion umstrittener Thesen dorthin zurück, wo sie allein sinnvoll ausgetragen werden kann, zu den Quellen.

[2] Vgl. Kundgebung der Fuldaer Bischofskonferenz, 20. Februar 1933. Druck: B. Stasiewski Nr. 3.

der NSDAP. Nach den gemachten Erfahrungen war es begreiflich, wenn der Konferenzvorsitzende Kardinal Bertram an der Belehrbarkeit von der Wirtschaftsnot zermürbter Wähler zweifelte. Obwohl die katholischen Parteien am 5. März 1933 ihre Mandate behaupteten, war das Gesamtergebnis für Zentrum und Bayerische Volkspartei (BVP) dennoch entmutigend, da die Regierungskoalition dank ihrer knappen absoluten Mehrheit auf die Heranziehung anderer Partner verzichten konnte.

Vorfriede auf Zusicherungen Hitlers

Das Gefühl des Ausgeschaltetseins machte bis dahin standfeste Zentrumsanhänger vielfach anfällig für eine Propaganda, die ungemein zugkräftig an den nationalen Gemeinsinn appellierte, im Tag von Potsdam parteipolitische Enge zu sprengen schien und zunehmend anfangs abwartende Volksschichten umzustimmen vermochte. Zu dem Drängen der nationalsozialistischen Parteiführung von außen, die Schranken zwischen Kirche und Nationalsozialismus niederzulegen, gesellte sich eine steigende Unruhe von innen, getragen von öffnungsbereiten Gläubigen, denen die bischöflichen Verbote den Weg zu verantwortlicher Mitarbeit am Staatsneubau versperrten. Beide Strömungen konnten Kardinal Bertram noch nicht dazu bewegen, die frühere Absage an die weltanschaulichen Irrtümer der NSDAP zu mildern. „Wer revidieren muß", erklärte Bertram Hitlers Vizekanzler v. Papen, „ist der Führer der Nationalsozialisten selbst."[3] Unvermutet rasch sah sich der Konferenzvorsitzende beim Wort genommen, als die Regierungserklärung vom 23. März einen Passus mit Zusicherungen[4] enthielt, die wesentliche Besorgnisse des Episkopats zu entkräften schienen. Was der Kanzler Hitler in seinem Regierungsprogramm versprach, war zwar nicht ganz das, was man vom Parteichef Hitler hatte wissen wollen, konnte jedoch als Ansatz einer Verständigung nicht einfach übergangen werden. Ohne die Verurteilung religiös-sittlicher Irrtümer aufzuheben, glaubte daher in diesem Augenblick der Episkopat das Vertrauen hegen zu dürfen, daß die allgemeinen Verbote und Warnungen vor der NSDAP nicht mehr als notwendig betrachtet zu werden bräuchten[5]. Mit dem Abbau der Gegensätze zwischen kirchlicher Autorität und führender Regierungspartei suchte Bertram einem Gewissenskonflikt zuvorzukommen, der zahllose Katholiken in das Dilemma von Glaubenstreue und Staatsgehorsam gestürzt hätte. Immerhin mißfiel einem Teil der Bischöfe das forcierte Tempo, mit dem der Breslauer Kardinal die Herausgabe der Kundgebung betrieben hatte.

Bei den Ausgleichsversuchen zwischen Kabinett und Episkopat hatte erstmals und für die Öffentlichkeit unsichtbar ein Regierungsmann in die Kirchenpolitik eingegriffen, dessen anhaltende Aktivität ihn zu einer Schlüsselfigur für das Staat-Kirche-Verhältnis im Machtergreifungsjahr machen sollte. Für Vizekanzler v. Papen war die Tolerierung

[3] Bertram an die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz, 19. März 1933. Druck: B. Stasiewski Nr. 6.
[4] Vgl. B. Stasiewski 15 Anm. 1.
[5] Vgl. Kundgebung der deutschen Bischöfe, 28. März 1933. Druck: B. Stasiewski Nr. 14 a rechte Spalte.

der NSDAP durch die Bischöfe nur die Vorstufe zur Verfolgung eines weit ehrgeizigeren Plans, den Abschluß eines Reichskonkordats. Mit ungleich mehr Anspruch als Auftrag verstand sich Papen als Sprecher des katholischen Volksteils, doch umriß für ihn das Mißverhältnis zugleich die persönliche Aufgabe, die deutschen Katholiken von parteipolitischer Bindung an Zentrum und BVP zu lösen und an den neuen Staat heranzuführen. Es war dies ein Kernstück seines Programms, die Regierungsarbeit auf christlicher Grundlage zu verankern. In einem Konkordat mit dem Hl. Stuhl sollte diese Bemühung ihren vertraglichen Ausdruck finden. Hitler dagegen fesselte an dem Projekt vornehmlich die Aussicht, mit Hilfe eines dem italienischen Konkordat nachgebildeten Entpolitisierungsartikels Geistlichen „die Mitgliedschaft in politischen Parteien und die Tätigkeit für solche Parteien“ [6] unmöglich zu machen. Ein kirchenamtlich befohlenes Ausscheiden aller Kleriker, zumal aus den Führungspositionen der katholischen Parteien, mußte, so kalkulierten Hitler und sein Vizekanzler, optisch wie ein Vertrauensentzug wirken, Zentrum und BVP des tragenden Rückhalts berauben und damit tödlich schwächen.

Soweit sich bis heute ersehen läßt, hatte Papen, als er sein Konkordatsangebot Mitte April 1933 im Vatikan unterbreitete, vorher kein Mitglied des deutschen Episkopats befragt oder von seinem Schritt unterrichtet. Immerhin war die Annahme erlaubt, daß sich die Bischöfe nicht widersetzen würden, wenn jetzt plötzlich nach vergeblichen Anläufen in den zwanziger Jahren ein zentrales Desiderat des deutschen Katholizismus in greifbare Nähe rückte. Dem entsprach dann auch Erzbischof Gröbers Eindruck vom Echo der Bischöfe, als er sie in Fulda mit dem aus Rom überbrachten Konkordatsentwurf bekanntmachte. Das Erscheinen der bayerischen Oberhirten hatte die Versammlung, die Ende Mai vorzeitig tagte, in eine Plenarkonferenz verwandelt, der ersten seit 1905. Es war dem Berichterstatter „eine Freude, feststellen zu können, daß sie mit den meisten Paragraphen nicht nur einverstanden sind, sondern sie dankbar begrüßen“ [7]. Dennoch weckte die Aussicht auf eine Vereinbarung mit diesem staatlichen Partner nicht ungeteilten Beifall. Kardinal Schulte (Köln) bezweifelte, ob eine Revolutionsregierung, die Recht und Gesetz nicht achte, überhaupt vertragsfähig sei [8]. Ähnliche Bedenken glaubte auch Kardinal Bertram nicht verschweigen zu sollen, als er die Änderungswünsche des Episkopats nach Rom übersandte. Der Vizekanzler, so bemerkte er in seinem Begleitschreiben [9], sei „zweifellos von den besten Absichten in kirchlicher und patriotischer Hinsicht belebt“, jedoch sei „seine Ansicht von der zukünftigen Lage der Kirche in Deutschland zu optimistisch“, weshalb „manches in der Diagnose und Prognose der Anschauungen des Herrn v. Papen mit einiger Vorsicht beurteilt werden“ müsse.

[6] Reichskonkordat Artikel 32.

[7] Gröber an Kaas, 3. Juni 1933. Abschrift. EA (= Erzbischöfliches Archiv) Freiburg. Nachlaß Gröber.

[8] Vgl. Aufzeichnungen Sebastians von der Plenarkonferenz des deutschen Episkopats, 30. Mai 1933. Druck: B. Stasiewski Nr. 43/III.

[9] Bertram an Pacelli, 23. Juni 1933. Abschrift. EA Freiburg. Nachlaß Gröber.

Für die offiziellen Schlußverhandlungen, zu denen der Vizekanzler Ende Juni in Rom eintraf, war von vatikanischer Seite auch die Teilnahme eines Episkopatsvertreters vorgesehen. Prälat Kaas, seit Ostern als römischer Verbindungsmann Papens wie als Berater des Kardinalstaatssekretärs mit dem Konkordatstext befaßt, hätte gerne Kardinal Bertram an den Verhandlungstisch gebracht. Dieser ließ sich in Fulda zunächst zu einem Ja überreden, sah dann aber in der Erkrankung seines Weihbischofs einen ihm nicht unwillkommenen Hinderungsgrund. Von der offenen Personalfrage angezogen, half schließlich der Vizekanzler bei der Kandidatensuche mit dem Ergebnis, daß ziemlich überstürzt Erzbischof Gröber als Vertreter der deutschen Oberhirten in den Vatikan gerufen wurde.

Betätigungsfreiheit laut Reichskonkordat

Gegenüber dem zugrunde gelegten Entwurf aus dem Jahr 1924 wies der Konkordatstext, der mit der Reichsregierung von 1933 zu vereinbaren war, in Artikel 31 und 32 zwei bemerkenswerte Ergänzungen auf. Vor dem schon genannten Entpolitisierungsartikel waren das in Artikel 31 Festlegungen, die den Fortbestand des katholischen Verbandswesens sichern sollten. Indem sie zueinander im Verhältnis von Konzession und Gegenkonzession standen, waren sie beide Ausfluß der gewandelten innenpolitischen Situation. Zählte doch die Erhaltung der kirchlichen Vereine, die dem Gleichschaltungsfanatismus und Absorptionsdrang der NS-Organisation im Wege waren, seit den Märzwahlen zu den großen Sorgen der Bischöfe. Die Verständigungsbereitschaft des Episkopats, ausgedrückt in der Kundgebung vom 28. März 1933, hatte in der Partei kein Echo gefunden.

Es lag auf der Hand, daß die beiden Postulate Vereinsschutz und Rückzug des Klerus aus der Parteipolitik vom Auf und Ab der weiterschreitenden revolutionären Entwicklung nicht unberührt bleiben konnten. Während aber die Notwendigkeit einer staatlichen Garantie für den Verbandskatholizismus um so zwingender wurde, je gewalttätiger die Gleichschaltungswelle an seinen Fundamenten rüttelte, bis Ende Juni der Einsturz nur noch eine Frage von Tagen schien, wurde für Hitler das Zugeständnis der Entklerikalisierung durch die Selbstauflösung der katholischen Parteien noch vor der Paraphierung des Konkordats überholt. Diese waren dabei nicht einem Dolchstoß des Vatikans erlegen, sondern in den Untergang des Weimarer Parlamentarismus hineingerissen worden. So unversehens am Ziel seiner Pläne, und zwar ohne Konkordat, begann Hitler anscheinend nachzurechnen, ob der Vertrag mit der Kurie überhaupt noch wünschenswert sei oder ihm nicht unbequeme Bindungen auferlege. Von Rom her hatte Papen telefonisch seine ganze Beredsamkeit aufzubieten, um Hitlers plötzlich absinkenden Unterzeichnungswillen wiederzubeleben. Nachdem die Zentrumskarte nicht mehr stach, setzte der Vizekanzler vor allem auf die Verlockung außenpolitischen Prestige-

gewinns, den der Regierung Hitler die „Anerkennung des jungen Reiches durch die zweitausendjährige übernationale Macht der Kirche“ [10] einbringe. Der Abschlußbereitschaft der Kurie lieferte die Existenzbedrohung der katholischen Vereine Argumente, die ebenso situationsbedingt wie unabweisbar waren. Nur von außen konnte nach maßgeblichem Urteil die bereits ultimativ geforderte Zwangsüberführung in NS-Organisationen noch abgewendet werden. „Wenn nicht durch Rom via Concordat all diesen Bestrebungen ein Strich durch die Rechnung gemacht wird“, stand in einem Hilferuf aus Verbandsführerkreisen an den Vatikan, „sind wir verloren.“ [11] Paraphierung und Unterzeichnung des Reichskonkordats am 8. und 20. Juli durchkreuzten zunächst tatsächlich die akuten Gleichschaltungspläne, brachten andererseits aber den Vereinen keineswegs die Freiheiten, die der Vertragstext verbürgen sollte.

In Schreiben an Hitler bekundeten die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen von Fulda und Freising den Dank des Episkopats, gemessen der Breslauer [12], freudig bewegt, aber auch an die Inhaftierten erinnernd, der Münchener Kardinal [13]. Lauten Jubel hielt Kardinal Bertram zumindest für verfrüht. „In das allgemeine Kling-Klang-Gloria einzustimmen, ist heute noch nicht die rechte Zeit. Das ist weder Undank von mir noch Miesmacherei, sondern nur ernste Sorge“, kommentierte er Bischof Bernings Vorschlag eines Dankgottesdienstes [14].

Für die Kurie erhob sich in den Wochen nach der Unterzeichnung die Frage, ob das Vertragswerk trotz handgreiflicher Rückstände beim Abbau revolutionärer Zwangsmaßnahmen ratifiziert oder als Vorbedingung die Abstellung der Mängel gefordert werden solle. Indem der Hl. Stuhl vor dieser Alternative die Stellungnahme des deutschen Episkopats einholte, machte er die Bischöfe zu Mitträgern der daraus erwachsenden Verantwortung. Zugleich hatte er sie damit umfassender und ausdrücklicher in die Entscheidung eingeschaltet, als es in der Phase der Vorverhandlungen erforderlich erschienen war. Die zweite Plenarkonferenz sprach sich Ende August in Fulda für das baldige Inkrafttreten des Konkordats aus unter gleichzeitigem Vortrag der kirchlichen Beschwerden [15]. Das Votum der Bischöfe gab für Pius XI. den Ausschlag, den Vertrag ohne weiteren Aufschub am 10. September zu ratifizieren [16]. Die Erwartung trog. Auch mit voller Rechtsverbindlichkeit ausgestattet, setzte sich das Konkordat im nationalsozialistischen Einparteistaat nur zögernd, in wichtigen Punkten höchst mangelhaft durch. Die für ein friedliches Nebeneinander vereinbarte Scheidung der Zuständigkeitsbereiche wurde dadurch illusorisch, daß totalitäre Tendenzen die Grenze kirchlichen Einflusses systematisch zurückzudrängen suchten. Ob der Episkopat die Konkordatspositionen würde behaupten können, hing wesentlich davon ab, ob in dem Führungs-

[10] So Papen am 13. Juli 1933 auf einer Stahlhelmkundgebung in Dresden.
[11] Siebers an Leiber, 30. Juni 1933. Abschrift. EA Freiburg. Nachlaß Gröber.
[12] Vgl. Bertram an Hitler, 22. Juli 1933. Druck: B. Stasiewski Nr. 57.
[13] Vgl. Faulhaber an Hitler, 24. Juli 1933. Druck: B. Stasiewski Nr. 60.
[14] Bertram an Faulhaber, 10. August 1933. EA München. Nachlaß Faulhaber.
[15] Bertram an Pacelli, 2. September 1933. Druck: B. Stasiewski Nr. 69.
[16] Vgl. Pacelli an die deutschen Bischöfe, 15. August 1935. DA (= Diözesanarchiv) Regensburg.

dualismus von Partei und Staat die Regierungsinstanzen sich zu den Vertragspflichten bekennen würden oder nicht.

Wie keine andere Konkordatsbestimmung war der Artikel 31 ein Prüfstein für die Ehrlichkeit des staatlichen Vollzugswillens. Das Ringen um den Vereinsschutz gab der Auseinandersetzung zwischen Episkopat und NS-Regime in den Anfangsstadien so sehr das Gepräge, daß es berechtigt erscheint, statt einer Aufzählung aller Reibungspunkte nur diesen zentralen thematisch weiterzuverfolgen. Wenn ausgerechnet die katholischen Verbände zum Zankapfel der Vertragsausführung wurden, so hatte das zwei Gründe. Einmal hatte Artikel 31 infolge der Umwälzungen auf dem Vereinsgebiet bei den Schlußverhandlungen nur als Rahmenvereinbarung gefaßt werden können. Ergänzende Abmachungen waren zwar anschließend von den Bischofsvertretern Gröber und Berning mit Ministerialdirektor Buttmann festgelegt, ihre Verbindlichkeit jedoch bald vom Reichsinnenministerium bestritten worden. Zum anderen – und das war die Ursache für den Rückzieher des Ministeriums – kollidierte die Existenz konfessioneller Verbände mit dem nationalsozialistischen Leitbild der Volksgemeinschaft oder, ohne Verbrämung ausgedrückt, dem unteilbaren Verfügungsanspruch einer totalitären Weltanschauungspartei.

Papens Vermittlungsversuche

In das Spannungsfeld zwischen den Konkordatspartnern schob sich im Herbst 1933 ein neuer Faktor, die *Aktionsgemeinschaft katholischer Deutscher* (AKD), mit dem Ziel, die Verständigung zwischen den deutschen Katholiken einerseits und der NS-Bewegung und dem neuen Staat andererseits zu fördern. Daß der Vizekanzler das Unternehmen aus der Taufe gehoben und seine Führung übernommen hatte, kündigte seine Absicht an, kirchenpolitisch weiter aktiv zu bleiben. Hitler war die Zustimmung nicht schwergefallen, da das unscharfe Programm politische Bildungsarbeit unter Katholiken vorsah, die ihm nur nützen konnte, während die Anknüpfungsversuche der Arbeitsgemeinschaft zur Partei nicht schaden würden. Um das Plazet der Bischöfe bemühte sich Papen erst später, so daß ihm der Breslauer Kardinal distanziert zu bedenken gab, ob es richtig war, erst nachträglich den Episkopat zu „voller und rückhaltloser Unterstützung" aufzufordern[17]. Die AKD war das Produkt eines verspäteten Optimismus. Wer es an Verträglichkeit fehlen ließ, war nach den ersten Monaten nationalsozialistischen Machtgebrauchs zur Genüge bekannt, selbst und gerade den von Papen für bildungsbedürftig angesehenen katholischen Staatsbürgern. Vom Kirchenvolk und den Bischöfen bestenfalls abwartend betrachtet, von den Parteigewaltigen belächelt, vermochte die Neugründung den Geburtsfehler der Isolierung nie abzustreifen. Was als Versuch eines Brückenschlags begonnen hatte, endete in schlecht getarnter Kollaboration.

[17] Bertram an Papen, 7. Oktober 1933. Druck: B. Stasiewski Nr. 82.

Um so schockierender war es für viele Katholiken, daß im Gegensatz zum übrigen Episkopat ein Erzbischof in diesem Spätstadium der Ernüchterung Papens Arbeitsgemeinschaft noch eine schriftliche Empfehlung mitgab. Wochen nach Bertrams höflicher Distanzierung meldete sich Erzbischof Gröber im ersten Mitteilungsblatt der AKD zu Wort, um sie als eine Elite zu feiern, „die die Brauchbarkeit auch des überzeugt katholischen Menschen für das neue Reich beweist", und ihr „weiteste Verbreitung" zu wünschen[18]. Intern entfesselte der Freiburger Erzbischof einen noch heftigeren Sturm, als er Mitte November 1933 Miene machte, sich von Papen zu einer Fortsetzung der Politik der Vorleistungen einspannen zu lassen. Nachdem die Obstruktion der NS-Verbände das Wirksamwerden des Vereinsschutzes mit Erfolg vereitelt hatte, trat der Vizekanzler an Gröber mit einem Kompromißvorschlag heran[19]. Könne doch die Kirche, so argumentierte er, auf eigene Jugendorganisationen verzichten, sobald sie dafür die seelsorgliche Betreuung der katholischen Jugendlichen in der Hitler-Jugend eintausche. Um diese Lösung zu erreichen, müsse allerdings „von seiten der Kirche ein freiwilliger Akt des Vertrauens gerade in diesen Fragen dem Führer gegenüber" erfolgen. Dieser hätte darin zu bestehen, daß die Kirche ihre Jugendverbände auflösen und in die entsprechenden Parteigliederungen überführen würde. Das offene und ehrliche Vertrauen des Episkopats werde nach Papens fester Überzeugung Hitler nie enttäuschen.

Als der Vizekanzler im Frühjahr und Sommer 1933 das Zustandekommen eines Reichskonkordats betrieben hatte, war in dem mehrschichtigen Motivkomplex zweifellos auch die Überzeugung eingeschlossen, der Kirche damit einen Dienst zu erweisen. Wenn er dagegen jetzt auf Mittel und Wege sann, Bestimmungen eben dieses Konkordats zum Gegenstand eines dubiosen Tauschhandels zu machen, so wurde das ehrenwerte Motiv von gestern durch eine mehr als eigenwillige Auffassung von dem der Kirche Nützlichen in Frage gestellt. Immerhin war Erzbischof Gröber von der Anregung aus Berlin so beeindruckt, daß er ohne Rücksprache mit Rom oder Breslau die Generalvorstände der Vereine sogleich zu einer Besprechung nach Freiburg einlud. Gröber selbst war nicht ohne Bedenken; doch entging den Versammelten nicht, wie er mit der Befürchtung kämpfte, durch Ablehnung des Papen-Vorschlags eine letzte rettende Möglichkeit zu verpassen[20]. Auf den Alarmruf der bestürzten Verbandsleiter wurde dem Erzbischof aus Rom abrupt und energisch Halt geboten. Pius XI. war nur schwer von der Auffassung abzubringen, Gröber hätte dem Absender den Brief zurückschicken müssen[21].

Wenn der Freiburger Erzbischof, ohne es recht zu gewahren, über seine Befugnisse hinausglitt, so leiteten ihn dabei ein Führungscharisma und Zuständigkeitsbewußtsein, wie sie die ehrenvollen Sonderaufträge des Konkordatsjahrs in ihm herausgebildet

[18] Gröber über AKD, 19. November 1933. Druck: B. Stasiewski Nr. 105 a.

[19] Vgl. Papen an Gröber, 12. November 1933. Druck: B. Stasiewski Nr. 99.

[20] Gegenüber dem Protokoll der Sitzung vom 15. November 1933 (Druck: B. Stasiewski Nr. 109 a), das in Überschrift und Schlußabsatz den privaten Charakter der Besprechung auffallend betont, ist kritische Vorsicht am Platze. Da es erst am 24. November abgegeben wurde, ist nicht auszuschließen, daß die vatikanische Intervention vom 19. November die Abfassung gefärbt, wenn nicht gar erst veranlaßt hat.

[21] Vgl. Kaas an Gröber, 19. November 1933. EA Freiburg. Nachlaß Gröber.

haben mochten. Es war dem Freiburger Oberhirten zugefallen, im Auftrag von Kaas den Konkordatsentwurf der Fuldaer Konferenz Ende Mai zu erläutern, den deutschen Episkopat bei den vatikanischen Verhandlungen im Juli und Oktober, sowie im Reichsinnenministerium im Juli, September und November zu vertreten. Gröber war ferner der Verfasser des gemeinsamen Pfingsthirtenbriefs, der bei aller Betonung der staatsbürgerlichen Loyalität doch auch Einwände gegen manche Vorkommnisse der Umbruchszeit nicht verschwiegen hatte. Im Spätjahr jedoch verführten ihn seine Kontakte zum Vizekanzler und zum Abgeordneten Hackelsberger, der vorher für das Zentrum, jetzt parteilos dem Reichstag angehörte, zu der Illusion, nicht nur die politische Entwicklung von ungleich höherer Warte aus zu verfolgen als seine Amtsbrüder, sondern auch über seine titeltragenden Vertrauten realen Einfluß auszuüben. So kam es, daß er optimistisch die Fehleinschätzungen seiner Berater übernahm und ihren Glauben an die Lenkbarkeit von Hitlers Machtstreben noch teilte, als nüchterne Beobachter schon längst eines besseren belehrt waren. Ein übriges tat Gröbers spontane Entschlußbereitschaft, deren Ruf bereits dem scheidenden Bischof von Meißen in seine Heimatdiözese vorausgeeilt war und ihn den Freiburgern als „Conrad den Plötzlichen" angekündigt hatte.

Das Erschrecken im Episkopat über das eigenmächtige Vorprellen eines Konferenzmitglieds war tief und anhaltend. Es signalisierte die Gefahr eines Auseinanderfallens der Kirchenführer in einem Augenblick, wo engster Zusammenschluß geboten war, so daß Erzbischof Klein (Paderborn) zu überlegen anregte, ob nicht künftig notfalls Mehrheitsbeschlüsse zu einheitlichem Vorgehen verpflichten sollten[22]. Der Vorschlag vertrug sich nun allerdings gar nicht mit Bertrams Leitvorstellung, als Konferenzvorsitzender nicht primus, sondern par inter pares zu sein. Aus Aversion gegen ein Machtwort hatte er davon abgesehen, eine von drei verschieden getönten Verlautbarungen zur Reichstagswahl am 12. November 1933 verbindlich vorzuschreiben. Die vom Papen-Kreis in die Bischofsgemeinschaft getragene Unruhe, die Verschleppung des Konkordatsvollzugs sowie der Vertrauensschwund bei den Gläubigen bedrückten ihn sehr, konnten ihn aber nicht veranlassen, die Zügel zu straffen. Generalpräses Wolker prophezeite Unheil, „wenn die Dinge so weiterschlittern, wie sie zur Zeit im Gange sind"[23]. Ein Besucher Bertrams war „sehr deprimiert zu erleben, daß der Kardinal zwar an sich sehr klar und grundsätzlich ist, aber keinerlei Führerkraft in sich fühlt und in erschütternder Resignation, bezogen auf das katholische Volk den Ausspruch prägte: von den Feinden nicht besiegt, von den Hirten verlassen"[24].

Was dem Gesprächspartner allerdings entgehen mußte, war die angespannte Aktivität, mit der Bertram in zahllosen Eingaben den kirchlichen Standpunkt bei Partei- und Regierungsinstanzen zur Geltung zu bringen suchte und die Mitbischöfe über seine

[22] Vgl. Klein an Bertram, 28. November 1933. Druck: B. Stasiewski Anhang Nr. 23.

[23] Wolker an Bertram, 7. Dezember 1933. Abschrift. EA München. Nachlaß Faulhaber.

[24] Kiene an Noppel, 15. Dezember 1933. Archiv der Oberdeutschen Provinz SJ München. Nachlaß Noppel. Die Mitteilung aus dem Werthmannhaus in Freiburg ging auf den bayerischen Landescaritasdirektor G. Fritz zurück, der den Breslauer Kardinal am 13. Dezember aufgesucht hatte.

Schritte informierte. Wenn es ihm nicht gegeben war, das Schweigen öffentlich zu brechen, so glich das Kardinal Faulhaber mit seinen Adventspredigten in etwa wieder aus. Denn es war dieses Beispiel mutiger Nichtanpassung, das den deutschen Katholiken über das Stimmungstief am Ende des Machtergreifungsjahres hinweghalf.

Durch Ablehnung und Mißerfolg zunächst nicht zu beirren, setzte der Vizekanzler seine Ausgleichsbemühungen auf höchster Ebene fort, indem er am 7. Februar 1934 einen Empfang Kardinal Schultes bei Hitler vermittelte. Eine besondere Aktualität erwuchs der Begegnung daraus, daß der Führer der NSDAP erst wenige Tage zuvor Alfred Rosenberg zum Beauftragten für die gesamte geistige und weltanschauliche Schulung und Erziehung der Partei ernannt hatte. Der Besucher ersparte Hitler nicht die naheliegende Frage, wie er es denn nun eigentlich mit dem Verfasser des „Mythus" halte, bekam aber nur den grotesken Vorwurf zur Antwort, allein die Gegnerschaft der Bischöfe habe die Auflage des umstrittenen Buches in die Höhe getrieben und den Autor berühmt gemacht[25]. „Einer klaren Stellungnahme, ob die gedankliche Grundlinie in Rosenbergs Buch nunmehr parteiprogrammatisch zu bewerten sei", war der Kanzler „nach Ansicht des Kardinals ausgewichen" [26].

Dem Vizekanzler gegenüber wiederholte Hitler tags darauf noch pointierter die These von der Alleinschuld der Bischöfe an Rosenbergs Publizität[27]. Er selbst habe von Anfang an den „Mythus" für „ein Werk ohne jegliches Niveau" gehalten. Dem Klerus warf Hitler politisches Machtstreben vor. Bestätigt sah er das in der Kontroverse um Artikel 31, wo man eine viel zu lange Liste ungeeigneter Vereine eingereicht habe.

Je nach der vermeintlichen oder wirklichen Aufgeschlossenheit verteilte Hitler an die Bischöfe Zensuren, gute an die Oberhirten von Köln (Schulte), Freiburg (Gröber), Bamberg (Hauck) und Regensburg (Buchberger), schlechte an die von Mainz (Hugo), Breslau (Bertram) und München (Faulhaber). Nach Schultes Vorsprache in der Reichskanzlei gewann Papen nun auch die mehrfach verweigerte Zusage Kardinal Bertrams. Es klang allerdings nicht eben enthusiastisch, wenn dieser nach Köln berichtete: „Nun soll ich in der nächsten Zeit ... denselben Weg gehen. Ich bin froh, daß Sie der erste waren." [28]

Schulte war noch nicht zehn Tage von Berlin zurück, als der Vizekanzler bereits mit der nächsten Einladung vor ihm stand. Mit der ihm eigenen Unbefangenheit suchte Papen den Kardinal als Zuhörer für einen Vortrag im Reichsinnenministerium zu gewinnen, wo Ministerialdirektor Buttmann am 23. Februar über das Reichskonkordat referieren werde. Wohl zu spät begriff der Werber, daß ihn sein Parforceritt über die Grenze des Zumutbaren um den letzten Kredit in Bischofskreisen bringen werde. Stärker als die Gewißheit, durch eindeutige Zubringerdienste die Vermittlerrolle zu kompromittieren, war die Versuchung, alles auf eine Karte zu setzen. Für die restlichen

[25] Vgl. Aufzeichnung Schultes, 7. Februar 1934. Druck: B. Stasiewski Nr. 130/I.
[26] Aufzeichnung Conrads, 8. Februar 1934. Pol. Archiv Bonn. II Vat. Pol. 2 Bd. 13.
[27] Vgl. Papen an Schulte, 9. (Richtig: 8.) Februar 1934. B. Stasiewski Anhang Nr. 28.
[28] Bertram an Schulte, 10. Februar 1934. EA Köln.

Monate seiner Kabinettszugehörigkeit wurde es kirchenpolitisch still um den Vizekanzler. Es klang wie ein Abgesang, als er vorwurfsvoll feststellte, daß sein Bemühen, „den deutschen Katholizismus zu aktivieren, um ihn als aktives und positives Element in den Werdegang des neuen Reiches einzubauen, ... kaum Unterstützung von seiten des deutschen Episkopats gefunden" habe[29].

Wenn Hitler auf der einen Seite über Rosenbergs „Mythus" ablehnend oder gar verächtlich urteilte, andererseits aber dessen Autor das oberste weltanschauliche Lehramt mitsamt dem einzigartigen Beeinflussungsinstrumentarium der Parteiorganisation übertrug, so überwand er den Widerspruch mit Hilfe eines realistisch-utilitaristischen Wahrheitsbegriffs. Wahr und falsch fielen für Hitler zumindest auf dem Gebiet der Massenbeherrschung unter die Kategorie des Nützlichen, nicht des Seins. Was er an Rosenbergs Auslassungen schätzte, war nicht deren Wahrheitsgehalt, sondern ihre Unverträglichkeit mit der christlichen Lehre. Für die Zwecke des Totalitarismus mußten sie nicht wahr, wohl aber manipulierbar sein. Wenn es nämlich gelang, definierte Dogmen durch einen verquollenen Mythus, starre Katechismuswahrheiten durch formbare Philosopheme zu ersetzen, dann würde damit auch das Hindernis ethischer Normen beiseitegeschoben, die der totalen Verfügbarkeit des einzelnen noch im Wege standen.

Es war klar, daß Rosenbergs umfassender Lehrauftrag die Gegensätze in der Verbandsfrage vertiefen mußte. Wenn sein Antichristentum in den NS-Gliederungen auf dem Wege der Zwangsindoktrination in die Breite wirken sollte, so war das für die Bischöfe ein Grund mehr, ihren Seelsorgseinfluß auf die Gläubigen im vorkirchlichen Raum entschieden zu verteidigen. Es dauerte nur Monate, bis Hitlers Reichsjugendführer programmatisch verkündete, der Weg Rosenbergs sei auch der Weg der deutschen Jugend[30]. Die Aussichten für eine halbwegs tragbare Regelung des Vereinsschutzes wurden jedoch immer ungünstiger. In der Kapitulation der evangelischen Jugendverbände sah Erzbischof Gröber „nicht bloß eine Niederlage für die Protestanten, sondern auch für die katholischen Jugendorganisationen"[31]. Von Buttmann wurde ihm anvertraut, „daß es der ausgesprochene Wille Hitlers sei, die konfessionellen Vereine zu beseitigen"[32].

Leerlauf der Ausführungsverhandlungen

Eine Erleichterung hatte das Reichskonkordat immerhin dadurch gebracht, daß die Tendenz, die kirchlichen Verbände in den Untergang der katholischen Parteien hineinzureißen, zunächst gebrochen worden war. Statt dessen wurde jetzt der Kampf als Kleinkrieg gegen die Vereinsmitglieder fortgesetzt, denen die Zugehörigkeit zu katholischen

[29] Papen an Bergen, 7. April 1934. Abschrift. Nachlaß Buttmann.
[30] Schirach am 5. November 1934 auf einer HJ-Kundgebung in Berlin.
[31] Gröber an Kaas, 18. Februar 1934. Abschrift. EA Freiburg. Nachlaß Gröber.
[32] Ebd.

Organisationen verleidet und der Übertritt in Parteigliederungen aufgenötigt werden sollte. Im sogenannten Verbot der Doppelmitgliedschaft hatten sich zwei nationalsozialistische Massenorganisationen ein ebenso einfaches wie wirkungsvolles Druckmittel geschaffen. Es legte fest, daß die Mitgliedschaft in einem konfessionellen Verband die gleichzeitige Zugehörigkeit zur entsprechenden Parteigliederung ausschloß. Das war meistens und in steigendem Maße gleichbedeutend mit schweren beruflichen oder wirtschaftlichen Nachteilen. Als erste hatte die Führung der HJ knapp neun Tage nach Unterzeichnung des Konkordats den neuen Aushöhlungskurs eingeschlagen[33], die Deutsche Arbeitsfront, Nachfolgeorganisation der Gewerkschaften, war ihr am 27. April 1934 darin gefolgt[34].

Offenbar sollten mit dieser Kampfmaßnahme gegen die katholischen Arbeitervereine noch schnell Tatsachen geschaffen werden, falls die bevorstehenden Verhandlungen im Reichsinnenministerium den für die Partei vorteilhaften Schwebezustand in der Ausführung von Artikel 31 beendet hätten. Für die Berliner Besprechungen stellte die schon im Juni zusammentretende Plenarkonferenz die Bischofsdelegation neu zusammen. Die bisherigen Vertreter Gröber und Berning wurden in ihrer Funktion bestätigt und durch den Berliner Oberhirten Nikolaus Bares verstärkt. Bemerkenswert, aber nicht unerklärlich war am Ergebnis der Wahl, die auf Antrag geheim vorgenommen wurde, daß Erzbischof Gröber die Delegationsleitung an den rangniederen Bischof Berning von Osnabrück abtreten mußte[35].

Noch vor Beginn der Ministerialverhandlungen sollten zwei bedeutsame Entschließungen der Gesamtkonferenz in die Tat umgesetzt werden: einmal ein Hirtenwort[36], das über die Entwicklung der religiösen Situation seit dem Konkordatsabschluß orientieren wollte und in den Gemeinden brennend erwartet wurde, zum andern eine briefliche Eingabe[37] an Hitler, die dem Letztverantwortlichen die Beschwerden des katholischen Volksteils unmittelbar nahebringen sollte.

Noch waren die beiden Initiativen der Konferenz nicht ausgeführt, als die Bischofsdelegation für den 25. Juni 1934 nach Berlin eingeladen wurde[38]. Daß die zeitliche Überschneidung der Aktionsreihen Komplikationen hervorrufen könne, war, dem weiteren Ablauf nach zu schließen, anscheinend nicht bedacht worden. So kam es, daß Hirtenwort und Kanzlerbrief in das Gravitationsfeld der Berliner Verhandlungen gerieten, aus der Bahn getragen wurden und schließlich ihr Ziel verfehlten.

Da sich mit einem Empfang in der Reichskanzlei die Möglichkeit mündlicher Vorstellungen auftat, stoppten die Episkopatsvertreter zunächst die Absendung des Hitlerbriefs[39], den Kardinal Faulhaber soeben fertiggestellt hatte. Am nächsten Morgen er-

[33] Vgl. Erlaß Schirachs, 29. Juli 1933. Druck: B. Stasiewski Nr. 65 a.
[34] Vgl. Anordnung Leys, 27. April 1934. Druck: B. Stasiewski 665 Anm. 1.
[35] Vgl. B. Stasiewski 699 Anm. 11.
[36] Vgl. Hirtenbrief des deutschen Episkopats, 7. Juni 1934. Druck: B. Stasiewski Nr. 156.
[37] Vgl. Entwurf Faulhabers an Hitler, 22. Juni 1934. Druck: B. Stasiewski Nr. 158.
[38] Vgl. Frick an Gröber, Berning und Bares, 19. Juni 1934. Druck: B. Stasiewski Nr. 160 a.
[39] Vgl. Bertram an Galen, 27. Juni 1934. Abschrift. EA München. Nachlaß Faulhaber.

öffnete ihnen Buttmann, „auf seinem Pult liege der Hirtenbrief der deutschen Bischöfe, der geeignet sei, die Verhandlungen in bedauerlicher Weise zu beeinflussen" [40]. Daraufhin regte Bischof Berning an, auch die Verlesung des Hirtenbriefs zurückzustellen [41].

Der Ertrag des Zusammentreffens mit Hitler [42] stand in keinem Verhältnis zu dem theatralischen Rahmen, in dem er sich den Bischöfen präsentierte, wobei nichts verriet, daß er eben zur Mordaktion des 30. Juni ausholte. Auf Bernings Darlegungen hin versprach er, in einem Erlaß die Herabsetzung von Christentum und Kirche zu verbieten. Ein Entwurf [43] wurde ausgearbeitet, an die Veröffentlichung aber neue Gegenforderungen geknüpft, so daß sie schließlich unterblieb.

Das Ergebnis der Verhandlungen [44] im Reichsinnenministerium enttäuschte selbst bescheidene Erwartungen. Um nicht mit leeren Händen abziehen zu müssen, sahen sich die Bischöfe zu Zugeständnissen genötigt, die erheblich unter den Zusicherungen von Artikel 31 lagen. Die Brüchigkeit des Vertragsbodens bekamen sie zu spüren, als die beigezogenen Spitzenfunktionäre der NS-Organisationen sich zu der Behauptung verstiegen, die Partei sei durch das Konkordat überhaupt nicht gebunden, ohne damit den Einspruch des Reichsinnenministers herauszufordern [45]. Daß die oberste Reichsbehörde, die für den Konkordatsvollzug haftete, es nicht wagte, den Autonomieanspruch der NS-Gliederungen autoritativ zurückzuweisen, kam einer Abdankung der ordentlichen Staatsgewalt vor dem Parteiregime gleich. Die Organisationsleiter ließen keinen Zweifel an ihrer Entschlossenheit, die katholischen Jugend- und Standesverbände zu unattraktiven Gebetsvereinen herabzudrücken. Gezwungen, sich ständig extremster Forderungen zu erwehren, verkürzten die bischöflichen Unterhändler unmerklich ihre Maßstäbe und verkannten wahrscheinlich den Umfang der von ihnen noch als vertretbar angesehenen Konzessionen.

So wenigstens konnte es den Mitbischöfen scheinen, die an dem Verhandlungsergebnis zum Teil scharfe Kritik übten [46]. „Die neuen Formulierungen und Zugeständnisse der drei Bischöfe sind ganz unglücklich", klagte Bischof Ehrenfried (Würzburg) [47]. Den Punkt, die kirchlichen Standesorganisationen nach Jahresfrist aufzulösen, kommentierte er: „Für mich muß ich den Absatz über die Preisgabe unserer alten bewährten Vereine ablehnen." [48] Während Bischof v. Galen (Münster) ein Ergänzungsabkommen überhaupt für problematisch hielt, solange die Reichsregierung grobe Konkordatsverletzungen ignoriere [49], neigte Kardinal Faulhaber dazu, die Einbußen auf dem Vereins-

[40] Vgl. Gröber an Berning, 2. August 1934. Druck: B. Stasiewski 777 Anm. 5.
[41] Vgl. Bertram an den deutschen Episkopat, 27. Juni 1934. Druck: B. Stasiewski Nr. 161.
[42] Vgl. B. Stasiewski 731 Nr. IV.
[43] Vgl. B. Stasiewski 747 Anm. 3.
[44] Druck: B. Stasiewski Nr. 160 g.
[45] Vgl. B. Stasiewski 732 Nr. V.
[46] Vgl. dazu auch Sproll an Bertram, 6. August 1934. Druck: B. Stasiewski Nr. 169.
[47] Ehrenfried an Galen, 18. August 1934. Entwurf. DA Würzburg.
[48] Ehrenfried an Bertram, 6. August 1934. Abschrift. DA Würzburg.
[49] Vgl. Galen an Bertram, 6. August 1934. Abschrift. EA München. Nachlaß Faulhaber.

sektor hinzunehmen, um damit, wie er meinte, das Konkordat als Ganzes zu retten. An der Haltung der Verbände bemängelte er, sie hätten „keinen Blick für das Ganze und müßten vielmehr dazu erzogen werden, daß z. B. die katholische Schule für das Konkordat noch viel wichtiger ist als die katholischen Vereine“ [50]. Wie sehr er damit Unversöhnlichkeit und Dynamik der konkordatsfeindlichen Kräfte verkannte, sollte schon im Frühjahr 1935 der in München mit besonderer Schärfe entbrennende Schulkampf erweisen.

Nicht verstanden wurde es von manchen Bischöfen, daß sich die Episkopatsvertreter mit den Parteifunktionären überhaupt an einen Tisch gesetzt hatten, anstatt auf der Alleinzuständigkeit des Reichsinnenministeriums zu bestehen. Der Würzburger Bischof beanstandete, „daß so ein Faktor eingeschaltet wurde, der mit dem Konkordat als Staatsvertrag nichts zu tun hat“ [51]. Verteidigern des Prinzipienstandpunkts gab Gröber pragmatisch zu bedenken, daß die Kirche „bei Umgehung der Partei eine andauernde Sabotage der Regierungsentscheidungen durch die Parteiinstanzen zu gewärtigen“ gehabt hätte [52]. „Es ist in Deutschland nun einmal so“, fuhr er fort, „daß zwei Faktoren die Macht beanspruchen, die Regierung und die Partei, wobei die Regierung die schwächere ist. In der Praxis können mit der Regierung die schönsten Abmachungen getroffen werden, die aber solange als wirkungslos zu bezeichnen sind, als die Partei ihre Zustimmung versagt.“

Von der allzusehr am faktisch Möglichen orientierten Konzessionsbereitschaft der Bischofsdelegation lenkte der Hl. Stuhl in seiner Stellungnahme wieder auf den vertraglichen Ausgangspunkt zurück [53]. Weder nach seinem Urteil noch nach den Auffassungen des Episkopats vermöge das bisher Zugestandene „als sinngemäße Ausführung des Konkordats betrachtet zu werden, geschweige denn der Zusicherungen, die bei den Konkordatsverhandlungen und dem Konkordatsabschluß dem Hl. Stuhl gemacht wurden“ [54].

Im September 1934 wieder in Berlin, stießen die Episkopatsvertreter mit den Gegenvorschlägen des Vatikans bereits im Reichsinnenministerium auf entschiedenen Widerstand. Anders als im Juni blieben diesmal die Parteifunktionäre im Hintergrund, wie überhaupt das Bestreben des Ministeriums erkennbar wurde, die Entscheidung auf Hitler persönlich zu verlagern. Diese war geprägt vom Widerspruch der Doppelherrschaft von Partei und Staat. Einerseits bestätigte Hitler die Bindung der Partei an das Konkordat, andererseits identifizierte er sich ganz mit deren konkordatswidrigen Zielen. „Die katholischen Jugendverbände und der Sportbetrieb in ihnen seien für ihn un-

50 Faulhaber an Bertram, 6. August 1934. Abschrift. EA München. Nachlaß Faulhaber.

51 Vgl. Anm. 48.

52 Bemerkungen Gröbers zur Antwort des Hl. Stuhles auf das Protokoll und die Entwürfe aus den Verhandlungen der drei deutschen Bischöfe. Undatierte Abschrift. EA Freiburg. Nachlaß Gröber.

53 Vgl. Pacelli an Bertram, 23. Juli 1934. Druck: B. Stasiewski Nr. 167 a.

54 Pacelli an Klee, 2. September 1934. Druck: D. Albrecht, Der Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der deutschen Reichsregierung (Mainz 1965) Nr. 41.

annehmbar, auch wenn es darüber zum Bruch komme." [55] Buttmanns Vorschlag, wenigstens den Befriedungserlaß zu veröffentlichen, wies er schroff zurück. Man „solle Rom dilatorisch behandeln". Als die Bischöfe im November den Faden wieder aufzunehmen suchten, wurden sie im Ministerium „unerhört kalt" empfangen [56]. Der tote Punkt war erreicht und nicht zu überwinden.

Unruhe im Kirchenvolk

Während der Monate fruchtlosen Wartens auf ein Verhandlungsresultat hatten die deutschen Bischöfe die prekäre Lage auszuhalten, in die sie durch den Rückruf des Fuldaer Hirtenbriefs geraten waren. Das Telegramm Bertrams an die Ordinariate hatte nämlich Ende Juni zwar die Verlesung, nicht aber das Erscheinen in den Amtsblättern verhindern können. Das hatte zur Folge, daß die Öffentlichkeit Zeuge einer plötzlichen Sinnesänderung der Konferenzleitung wurde, für deren Verständnis ihr die Gründe fehlten. Gedruckt, aber nicht verlesen, führte die Kundgebung ein Schattendasein und verursachte ein aufgeregtes Rätselraten nach den Motiven der Bischöfe. „Da und dort werden bereits Stimmen laut", warnte Kardinal Faulhaber in Breslau, „die das Zurückhalten des Hirtenbriefs zum großen Nachteil des Ansehens der deutschen Bischöfe als schwächliche Nachgiebigkeit deuten." [57] Ihm schien deswegen ein neuer Verkündigungstermin wünschenswert. Denn würde der Befriedungserlaß Hitlers ausbleiben, so „wäre es für das Ansehen der Bischöfe ein furchtbarer Schlag, den von sämtlichen Bischöfen beschlossenen Hirtenbrief noch länger zurückzuhalten" [58].

Mit der Verschiebung noch nicht zufrieden, war Reichsinnenminister Frick vorsichtshalber dazu übergegangen, die Druckexemplare des Hirtenbriefs durch die Gestapo beschlagnahmen zu lassen, um, wie er treuherzig erklärte, eine mißbräuchliche Verwendung auszuschließen. Neben der Rücksicht auf die unabgeschlossenen Verhandlungen war es wohl das polizeiliche Eingreifen, das Bertram trotz Drängens einiger Konferenzmitglieder davon abhielt, die Verlesung nochmals anzusetzen. Erzbischof Klein war mit seinen Anstrengungen, den Breslauer Kardinal doch noch zur Absendung des Kanzlerbriefs zu bewegen, nicht erfolgreicher [59]. Mit diesem Verzicht war auch die zweite der wichtigen Initiativen des Gesamtepiskopats abzuschreiben.

Während das Fallenlassen des Hirtenbriefs dem Gerücht von der Uneinigkeit der Bischöfe neuen Auftrieb gab, gelang es Hitler immer wieder, seinen Anteil an der Unterdrückungspolitik zu vernebeln, wobei ihm allerdings das Wunschdenken kirchlicher

[55] R. Buttmann, Aus L. Tagebüchern, Eintrag: 20. September 1934. Nachlaß Buttmann.

[56] Stenographische Aufzeichnung Faulhabers über ein Gespräch mit Bares, 13. Dezember 1934. EA München. Nachlaß Faulhaber.

[57] Faulhaber an Bertram, 1. August 1934. Abschrift. EA München. Nachlaß Faulhaber.

[58] Faulhaber an Pacelli, 1. September 1934. Abschrift. EA München. Nachlaß Faulhaber.

[59] Vgl. Klein an Schulte, 26. Juli 1934. Abschrift. EA Paderborn.

Beobachter bisweilen entgegenkam. Symptomatisch für die Neigung, einen angeblich uninformierten Reichskanzler von der Letztverantwortung freizusprechen, konnte die Schilderung einer fragwürdigen Episode sein, die Kardinal Faulhaber in einem Brief an den Kardinalstaatssekretär für mitteilenswert erachtete[60]. Über einen Besuch, den der mit der NSDAP sympathisierende Abt Schachleiter am 10. August 1934 abgestattet hatte, wußte der Münchener Erzbischof zu berichten: „Als der Abt bemerkte, der Hirtenbrief der deutschen Bischöfe sei von der deutschen Polizei verboten, schlug der Reichskanzler beide Hände buchstäblich über den Kopf zusammen und sprach: ‚Ich habe gemeint, der Hirtenbrief sei von allen Kanzeln verlesen worden. Jetzt weiß ich, warum ich von Rom keine Antwort bekomme.' "

Die innerkirchliche Kritik an den Improvisationen und Versäumnissen des Jahres 1934, an der mangelhaften Koordination und dem Fehlen einer Leitlinie schlug sich vor der nächsten Plenarkonferenz kompetent und für jeden Oberhirten greifbar namentlich in zwei Dokumenten nieder.

In einer ausführlichen Denkschrift[61], verfaßt wahrscheinlich von Wolker, setzten sich die Leiter der kirchlichen Verbände mit den Erfordernissen des verschärften Weltanschauungskampfes auseinander. Sie konstatierten eine allgemeine Unsicherheit infolge der Undurchsichtigkeit der kirchlichen Aktion und ihrer Leitung. Sowohl die Führerschaft wie die Mitglieder seien bereit, große und entscheidende Opfer zu bringen. Was ihnen aber nicht möglich wäre, sei das Martyrium ohne Auftrag. Das Schweigen in den großen Fragen und das Fehlen einer einheitlich geführten Aktion habe weithin lähmend und bitter gewirkt, auch im getreuen Kirchenvolk und seiner Jugend. Als dringendste Gegenwartsaufgabe des Episkopats betrachteten die Unterzeichner ein Hirtenwort zur geistigen Lage in Deutschland.

Das Verlangen der katholischen Führungskräfte wiederholte mit autoritativem Nachdruck eine Botschaft des Kardinalstaatssekretärs Pacelli[62]. Welche unaufschiebbaren Entschlüsse der Vatikan vom Gesamtepiskopat erwartete, erfuhren die Konferenzmitglieder nicht aus dem Munde des Vorsitzenden, sondern aus dem jedem einzelnen zugestellten römischen Schreiben. Ungewöhnlich weit bis zu den Anfängen der Konkordatsgespräche ausholend, skizzierte Pacelli das Zustandekommen des Vertragswerks, wobei er die Mitsprachemöglichkeiten hervorhob, die der Hl. Stuhl dem deutschen Episkopat während der verschiedenen Phasen eingeräumt hatte. Gegen die über das Konkordatsrecht hinwegschreitende physische Gewalt könne sich zwar die Kirche nicht mit gleichen Mitteln wehren. Doch müsse mit der Bereitschaft zum Opfer „der Wille verbunden sein, rechtlich den Kampf für die Freiheit der kirchlichen Heilsmission und für eine einwandfreie Konkordatsausführung fortzusetzen". Unter Berufung auf die „einzigartige Schwere des Augenblicks" umschrieb der Kardinalstaatssekretär als Haupt-

[60] Vgl. Anm. 58.

[61] Vgl. Denkschrift der katholischen kirchlichen Verbände an den hochwürdigsten Episkopat. August 1935. DA Regensburg.

[62] Vgl. Pacelli an die deutschen Bischöfe, 15. August 1935. DA Regensburg.

aufgabe der Tagung: „Ein klärendes, richtunggebendes, von apostolischem Freimut getragenes Wort des Episkopats, welches für die bekämpfte und gefährdete Wahrheit mutig Zeugnis ablegt und den vielfältigen Formen des Irrtums die Maske abreißt, wird gerade in diesem Augenblick von entscheidender Bedeutung sein." Wie der Beratungsverlauf zeigte, wollte die Bischofsversammlung einer kritischen Selbstprüfung nicht ausweichen. Dem Erzbischof von Paderborn fiel es zu, die Unzufriedenheit und Mißstimmung zu analysieren, die sich nach der lautlosen Beisetzung des Hirtenbriefs und dem Fehlschlagen der Verhandlungen im Kirchenvolk ausgebreitet hatten[63]. Wenn den Bischöfen so häufig Planlosigkeit und Nachgiebigkeit vorgeworfen werde, so spiele dabei mit, bemerkte er treffend, daß von den Protesten und der festen Haltung des Episkopats wenig nach außen gedrungen sei.

Es war demnach folgerichtig, daß sich die Bischofsversammlung darauf konzentrierte, den Rückstand an Weisung und Orientierung aufzuholen, den verhandlungstaktische Rücksichten im Vorjahr verursacht hatten. Den Leitern und Mitgliedern der kirchlichen Verbände versicherten die Bischöfe, alles zu tun, „um den ihnen im Reichskonkordat verbürgten ruhigen Fortbestand und weiteres gesegnetes Wirken zu sichern"[64]. Ein allgemeines Hirtenwort[65] durchzog die Mahnung: „Stehet fest im Glauben!" Ziel der Darlegungen war, die Gemeinden „gegen die Propaganda des neuen Heidentums zu stärken, ihre Einheit und ihre Treue zum Hl. Vater in Rom neu zu festigen". Dazu kam als kirchenpolitisch wichtigster Schritt eine Neufassung des Kanzlerbriefs, befürwortet vor allem von der Westdeutschen Bischofskonferenz, „um unser gedrücktes gläubiges Volk nicht ganz irre werden zu lassen, besonders aber, um nichts von dem wenigen, was uns Bischöfen in gegenwärtiger Lage zu tun noch möglich ist, unversucht gelassen zu haben"[66]. Den Vorentwurf des Bischofs von Münster baute Kardinal Faulhaber zur umfangreichsten Denkschrift[67] des Episkopats in der NS-Zeit aus. Wie sehr sich die Gesamtsituation seit Mitte 1934 verschlimmert hatte, war an dem angeschwollenen Katalog kirchlicher Beschwerden abzulesen.

Neuansatz und Fehlschlag des Kirchenministers

Inzwischen war im Regierungslager ein Ereignis eingetreten, das eine Revision der bisherigen Religionspolitik zumindest nicht ausschloß. Den Anstoß für Hitlers Entscheid, mit Kirchenfragen befaßte Abteilungen aus dem Reichsinnen- und Reichserziehungsministerium auszugliedern und in einem neuzuschaffenden Reichskirchenministe-

[63] Vgl. Aufzeichnungen Sebastians von der Plenarkonferenz des deutschen Episkopats, 20. August 1935. DA Speyer.

[64] Druck: W. Corsten, Kölner Aktenstücke zur Lage der katholischen Kirche in Deutschland 1933–1945 (Köln 1949) (Zitiert: W. Corsten) Nr. 82.

[65] Druck: W. Corsten Nr. 80.

[66] Schulte an Bertram, 7. Juni 1935. Druck: W. Corsten Nr. 69.

[67] Druck: K. Hofmann, Zeugnis und Kampf des deutschen Episkopats (Freiburg 1946) 25–51.

rium zusammenzufassen, war die Entwicklung im evangelischen Kirchenkampf, genauer das Scheitern des Versuchs, eine evangelische Reichskirche zu schaffen. Es verstand sich von selbst, daß die Einsetzung eines Reichsministers für die kirchlichen Angelegenheiten auch auf die Stellung der katholischen Kirche im NS-Staat zurückwirken mußte. Der verfahrenen kirchenpolitischen Situation näherte sich Hanns Kerrl mit dem Freimut des homo novus, der für die Vergangenheit keine Verantwortung trug. Die Ursache der schon fast chronischen Konflikte des NS-Regimes mit den großen Konfessionen suchte der Kirchenminister in der widerspruchsvollen Haltung der Partei gegenüber dem Christentum. Im Rahmen einer internen Bestandsaufnahme mit den preußischen Oberpräsidenten und Vertretern der Länder[68] kritisierte er den vor 1933 nicht zu beobachtenden Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis, mit der Schlußfolgerung, „es sei unhaltbar, daß es innerhalb der Bewegung einen offiziellen Standpunkt (Artikel 24 des Parteiprogramms) und einen inoffiziellen Standpunkt (Rosenbergsche Richtung) zum Christentum gebe. Erforderlich sei seines Erachtens die Ausmerzung des inoffiziellen Standpunkts". Die Absage eines so prominenten Parteigenossen an den Verfasser des „Mythus" war überraschend und ließ an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Ob der Kirchenminister es wagen könnte, sich mit dem Beauftragten des Führers in Weltanschauungsfragen auf eine Kraftprobe einzulassen, mußte jedem Kenner der innerparteilichen Machtverhältnisse allerdings von vornherein zweifelhaft erscheinen.

Für die Behandlung der katholischen Kirche, die sich offenbar stark genug fühle, zum Angriff überzugehen, gab Kerrl die Parole aus, ihr nicht durch unkluge Vorstöße Trümpfe in die Hand zu spielen[69]. Der Entspannungswille des Ministers äußerte sich konkreter, als er im August 1935, wenige Wochen nach seiner Ernennung, einen katholischen Beamten seiner Behörde, Ministerialrat Schlüter, nach Fulda entsandte, um den dort tagenden Bischöfen versichern zu lassen, er „habe den ernsten Willen, im Geiste des Rechts und des Friedens zwischen Staat und Kirche alle entstehenden Schwierigkeiten zu behandeln"[70]. Mangel an Augenmaß verriet der Auftraggeber allerdings mit dem Anerbieten, die Kardinäle zum bevorstehenden NS-Parteitag in Nürnberg einzuladen, wo sie Zeugen einer bedeutsamen kirchenpolitischen Erklärung Hitlers werden sollten. Sie ließen deshalb dem Minister überbringen, daß dies beim gegenwärtigen Stand der Dinge ganz undenkbar sei. Daraufhin ersuchte Kerrl um eine persönliche Aussprache mit allen oder wenigstens einem der Kardinäle. Der Verstimmung wegen, die sonst zu befürchten war, überwand Kardinal Bertram seine Aversion gegen Direktbegegnungen mit hohen Funktionären und erklärte sich bereit, die Rückfahrt nach Breslau in Erfurt zu unterbrechen. Dort trafen sich am 23. August 1935 im Palais des Regierungspräsidenten der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenzen und der Reichs-

[68] Vgl. Protokoll über die Besprechung der Oberpräsidenten und Vertreter der Länder bei Reichsminister Kerrl am 8. August 1935 über die kirchliche Lage. Druck: H. Michaelis - E. Schraepler - G. Scheel, Ursachen und Folgen. Vom deutschen Zusammenbruch 1918 und 1945 bis zur staatlichen Neuordnung Deutschlands in der Gegenwart (Berlin) Bd. 11, Nr. 2521.

[69] Ebd.

[70] Bornewasser an Kerrl, 26. August 1935. Abschrift. EA München. Nachlaß Faulhaber.

kirchenminister zu einem einstündigen Meinungsaustausch. Es ist dies das erste genauer faßbare [71] und wahrscheinlich einzige tête-à-tête überhaupt, das Kardinal Bertram mit einem nationalsozialistischen Unterhändler im Ministerrang hatte. In dem Gespräch, das der Kardinal als „nicht unfreundlich" charakterisierte, konnte zwar „eine prinzipielle Ausräumung der Gegensätze nicht eintreten", doch hoffte Bertram, in der Dosierung von Zuversicht und Skepsis ganz er selbst: „Vielleicht ist eine allmählich sich anbahnende partielle Wendung in der Kirchenpolitik der Reichsregierung im Anzuge, ohne optimistisch zu sein." [72]

Aus dem Komplex unerledigter Probleme, die das Reichsinnenministerium erleichtert abgestoßen hatte, griff der neue Ressortchef als erstes den Vereinsschutz wieder auf. Dem schwungvollen Anlauf gegenüber hatte die Kurie Hemmungen. Nur „um auch den leisesten Schatten kirchlicher Mitverantwortung an einem gegebenenfalls entstehenden offenen Konflikt auszuschließen", wollte der Hl. Stuhl „nicht dagegen sein, den Versuch einer friedlichen Lösung nochmals zu wiederholen" [73]. Die Reserve war nur allzu berechtigt. Zeigte es sich doch von Monat zu Monat deutlicher, wie sehr der Optimismus des Anfängers die sachlichen Widerstände unterschätzt hatte. Kerrls wohlgemeinte Entspannungsansätze liefen sich bald an der massiven Kirchenfeindlichkeit fest, die seine Rivalen, auf dem Gebiet des Weltanschauungskampfes unbeschwerter und routinierter als er, inzwischen fest untermauert hatten. Sollte das Reichskirchenministerium die Religionspolitik des Regimes eigenverantwortlich leiten, mußte es zunächst die ideologische Intransigenz Rosenbergs wie den exekutiven Radikalismus Himmlers unter seine Kontrolle bringen. Daß beides mißlang, hatte seinen Grund in der schwachen Position Kerrls innerhalb der Parteihierarchie und in den Strukturmängeln des Kirchenministeriums.

Die neue Behörde war eine traditionslose ad-hoc-Konstruktion ohne das Ansehen der klassischen Ressorts, ein synthetisches Gebilde, kein gewachsenes Verwaltungsinstrument. Die Autorität des Kirchenministeriums ruhte auf abgezweigten Kompetenzen, so daß eine unverhältnismäßig starke Abhängigkeit bestehenblieb. Da ihm der pyramidale Unterbau eines Vollzugsapparats fehlte, verfügte es nur über geringes Eigengewicht. Dem konstituierenden Gesetz zufolge hätte zwar die Gestapo gewisse Exekutivfunktionen übernehmen sollen, tatsächlich aber wurde die dem Kirchenminister zugesprochene Weisungsbefugnis für Kerrl zu einer Quelle von Mißhelligkeiten, da Himmler und Heydrich, selbstbewußte Experten der „Gegnerbekämpfung", nicht daran dachten, ihren religionspolitischen Kurs den Vorstellungen anderer Instanzen anzu-

[71] Bisher war ein Hinweis von Kerrl bekannt, der voll Erbitterung über das Erscheinen der Enzyklika „Mit brennender Sorge" den Breslauer Kadinal an die Unterredung vom Sommer 1935 erinnert hatte, „in der Sie die Überzeugung gewinnen mußten und gewonnen haben, daß keinerlei Vernichtungskampf von Seiten des Staates geführt werden solle, sondern daß meine Absicht meinem Auftrage gemäß durchaus auf die Befriedung aller Streitigkeiten mit der katholischen Kirche gerichtet war". Kerrl an Bertram, 7. April 1937. Druck: S. Hirt. Mit brennender Sorge (Freiburg 1946) 33.

[72] Bertram an Pacelli, 24. August 1935. Auszug. EA München. Nachlaß Faulhaber.

[73] Pacelli an Bertram, 20. September 1935. Abschrift. EA München. Nachlaß Faulhaber.

passen. Infolgedessen ist es Kerrl zu keinem Zeitpunkt gelungen, die disparate Kirchenpolitik der Gestapo der Zuständigkeit seines Ministeriums einzuordnen.

Ebensowenig kam er dem Ziel näher, dem verblaßten Begriff des „positiven Christentums" neue Verbindlichkeit zu verschaffen, da sein Gegenspieler Rosenberg ungehindert fortfuhr, in parteiamtlichen Publikationen mit Millionenauflage antichristliche Propaganda zu treiben. Nicht der Reichskirchenminister, sondern seine intrigierenden Widersacher in der Parteispitze hatten das Ohr Hitlers, der das Ministerium für die kirchlichen Angelegenheiten offensichtlich deswegen errichtet hatte, um selbst nicht länger mit diesen befaßt zu werden. Es kam also nicht von ungefähr, wenn dieses sich bald in der passiven Funktion einer Klagemauer erschöpfte, die lästige Bittsteller von der Reichskanzlei abhalten sollte.

Sobald sich Kerrl eingestehen mußte, daß ihm der nötige Rückhalt beim „Führer" fehle, seine Konzeption des Staat-Kirche-Verhältnisses durchzusetzen, begann er seine Taktik zu ändern. Um nicht zwischen die Fronten zu geraten und um den Verdacht des Laxismus abzuweisen, rückte er schon nach wenigen Monaten vom Angebot loyaler Partnerschaft wieder ab, um in die Geleise der Unterwerfungspolitik zurückzulenken, die er hatte verlassen wollen. Einmal mit der Gestapo in der Verfolgung staatsfeindlicher Regungen konkurrierend, übertraf das Kirchenministerium mit seinen Verbotspraktiken und Maßregelungen bald das, was die Bischöfe bis dahin von anderen Instanzen gewohnt waren[74]. Nichts konnte die Verschärfung des Kurses besser beleuchten als die Klage Kardinal Faulhabers: „Die Staatspolizei hat uns mit Geißeln geschlagen, das Kirchenministerium will mit Skorpionen schlagen."[75]

Je mehr die ordentlichen Mittel und Wege der Beschwerde versagten, desto mehr beschäftigte den Episkopat der Gedanke eines direkten Appells an Hitlers politische Einsicht. Das positive Führerwort zur Kirchenfrage, das Kerrl für den Nürnberger Parteitag 1935 in Aussicht gestellt hatte, wurde nicht gesprochen. Wenn der Kanzler einmal einen Bischof empfing, ließ er ihn nicht zu Wort kommen. So erging es dem neuen Bischof von Berlin Konrad v. Preysing bei seinem Antrittsbesuch am 23. Oktober 1935, obwohl ihm Hitlers legendäre Ausstrahlung keineswegs die Zunge gelähmt hätte[76].

[74] Dies ist der für Teilaspekte vielleicht zutreffenden Auffassung gegenüber zu beachten, die annimmt, daß primär die Mehrgleisigkeit der nationalsozialistischen Religionspolitik, gestaltet von differierenden und vergeblich um die alleinige Führergunst ringenden Konzeptionen, eine Radikallösung aufgeschoben und im evangelischen Bereich der Bekennenden Kirche das Überleben erst ermöglicht hätte (vgl. K. Scholder, Die evangelische Kirche in der Sicht der nationalsozialistischen Führung bis zum Kriegsausbruch, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 16 [1968] 15–35, bes. 22). Abgesehen davon, daß die Hinnahmebereitschaft des Kirchenvolks begrenzt war und damit ein Moment darstellte, das Hitler nicht in jedem Herrschaftsstadium eine beliebige Behandlung der Kirchenfrage erlaubte, führt zumindest der Ablauf des katholischen Kirchenkampfes zu einem entgegengesetzten Befund. Rivalisierende Tendenzen in der Führungsspitze mußten sich nämlich keineswegs notwendig hemmen, sondern konnten den Rhythmus der Gewaltmaßnahmen genausogut beschleunigen und das eben war die Erfahrung, die sich für die katholischen Bischöfe aus dem Rangstreit von Kirchenministerium, Gestapo und Parteikanzlei ergab.

[75] Referat Faulhabers auf der Fuldaer Plenarkonferenz am 12. Januar 1937: Die kirchen-politische Lage im Dritten Reich Januar 1937. EA München. Nachlaß Faulhaber.

[76] Vgl. W. Adolph, Hirtenamt und Hitlerdiktatur (Berlin 1965) 121.

Nach demselben Schema verlief eine Vorsprache des Bischofs von Osnabrück am gleichen Tag[77]. Bis auf eine kurze Richtigstellung war Berning zur Rolle des stummen Zuhörers verurteilt, während Hitler pausenlos monologisierte, um die nicht mehr ganz neue These von der Alleinschuld der Bischöfe am Aufstieg Rosenbergs abzuhandeln. Ins Gegenteil drohte der Sinn solcher Begegnungen schließlich umzuschlagen, wenn die Aussprache den Besucher nachhaltiger beeindruckte als den Gastgeber, wie nach der Fahrt Kardinal Faulhabers auf den Obersalzberg im November 1936 zu befürchten war[78]. Die Sommerkonferenz dieses Jahres war ohnehin schon zu der Überzeugung gelangt: „Die bisherigen Versuche beim Führer waren vollständig nutzlos. Es würde auch ein neuer Versuch nichts nützen." Es war konsequent und nach der ausgedehnten Phase geduldigen Verhandelns nahezu geboten, dem Regime gegenüber einen außerordentlichen Schritt ins Auge zu fassen. Tatsächlich begannen Mitte 1936 in Rom wie in Fulda Vorüberlegungen zu einem öffentlichen Hervortreten des Hl. Stuhles, die sich Anfang 1937 zur Enzyklika „Mit brennender Sorge" verdichten sollten.

Mängel der innerkirchlichen Kommunikation

Die Nachzeichnung der Geschehnisse hatte auf dem Zeitabschnitt bis Ende 1935 länger zu verweilen, weil bis dahin die Schwingungsbreite der Bewegungen ungleich größer ist als später, sowohl was die Festlegung der nationalsozialistischen Religionspolitik wie das Verfahren einzelner Bischöfe und des Gesamtepiskopats dem NS-Regime gegenüber betrifft. In diesem Stadium zwischen Reichskonkordat und Kirchenministerium, zwischen Papen und Kerrl, wurde nach anfänglichem Hoffen und Experimentieren die in der Folgezeit gültige Stellung der Bischofsgemeinschaft bezogen. Der aggressive Herrschaftsanspruch des zunächst autoritären, dann totalitären Regimes, das für seine Zwecke alle staatlichen Machtmittel aufbieten konnte, erzwang den organisatorischen Zusammenschluß der Konferenzen von Fulda und Freising zu einem einheitlichen Beratungskörper. Die im Konkordat völkerrechtlich anerkannte friedliche Grenze verwandelte sich bald in eine Verteidigungslinie, über die sich der Angreifer zwar hinwegsetzen, deren Rechtsverbindlichkeit er aber nicht leugnen konnte. Dadurch, daß Erzbischof Gröber sich der Ernüchterung entzog und seinem politischen Ingenium vertraute, störte er vorübergehend die Geschlossenheit der Bischofsversammlung. Von Anfang umstrittene Vermittlungsversuche Papens verliefen nach ärgerlichen Zwischenergebnissen schließlich im Sande. Verhandlungen mit dem Ziel, vom Reichsinnenministerium den konkordatsgemäßen Vereinsschutz zu erwirken, scheiterten am Veto der Partei. Auf Entspannungsgesten des neuen Reichskirchenministers folgte verschärfte Bedrückung. Jeder dieser Vorgänge markierte eine Phase in der Selbstverteidigung der Kirche und zugleich eine Station

[77] Vgl. Aufzeichnung Bernings. Undatierte Abschrift. EA München. Nachlaß Faulhaber.
[78] Vgl. in dieser Zschr. 177 (1966) 187 f.

auf dem Rückzug vor der Übermacht des Einparteistaats. Wofür Bischöfe und Gemeinden in der ungleichen Auseinandersetzung sinnvoll kämpfen konnten, war die Verzögerung des Rückzugs, nicht seine Verhinderung. Den Taktikern des hinhaltenden Widerstands winkte kein Lorbeer, dafür um so sicherer der Vorwurf, entweder nicht beweglich oder nicht standfest genug operiert zu haben.

Schwerpunkt von Kardinal Bertrams Aktivität als Wortführer des deutschen Episkopats war der schriftliche Protest. Wäre die kirchliche Rechtsauffassung allein auf dem Beschwerdeweg durchzusetzen gewesen, hätten die Bischöfe keinem Berufeneren die Führung übertragen können. Der Konferenzvorsitzende verfügte nicht nur über eine ungewöhnliche Arbeitskraft, sondern beherrschte zudem meisterhaft alle Register des Eingabenstils. Entschieden, eindringlich, hieb- und stichfest begründet und frei von verstimmender Polemik wirkten seine Vorstellungen vor allem durch ihre Sachlichkeit. Wenn Bertram die Aufforderung zurückwies, mit den Machthabern des NS-Staates Fraktur zu reden, dann geschah es aus der Überzeugung, daß nichts schlimmer sei als der totale Bruch. So erklärte sich sein Bestreben, dem kirchlichen Einspruch jene Form und Festigkeit zu geben, die nicht alle Verständigung abschnitt.

Einen Konsensus über die richtige Verteidigungstaktik herbeizuführen, war schon im engen Kreis der Bischofskonferenz ein Ding der Unmöglichkeit, und dem Vorsitzenden waren Einwände und Erwartungen der Kritiker durchaus geläufig. „Es fehlt nirgends an treuen Geistlichen und Laien", schrieb er zu Weihnachten 1935 an Pacelli, „die in uns Bischöfen Boanerges-Seelen (Marc. 3, 17) mit Herabrufen des Feuers vom Himmel (Luc. 9, 54) sehen möchten, die aber nicht die letzte Verantwortung für alle Folgen (direkten und indirekten Folgen) jedes Schrittes zu tragen haben." [79]

An die negativen Rückwirkungen eines härteren Kurses zu erinnern, war das gute Recht des Konferenzvorsitzenden, andererseits aber nur eine Teilantwort auf die Vorbehalte gegen seine Amtsführung. Denn ebenso folgenreich wie die Abwehr nach außen war für den Verlauf des Kirchenkampfes die Kommunikation nach innen. Hatte doch eine Religionsgemeinschaft der physischen Überlegenheit des Polizeistaats nichts anderes entgegenzusetzen als ihre Glaubensstärke und moralische Autorität. Der Zusammenhalt von Bischöfen, Klerus und Gläubigen war ihr wertvollstes Aktivum. Die Solidarität des deutschen Katholizismus zu wahren, blieb deshalb eine vordringliche Aufgabe der Bischofskonferenz und ihres Vorsitzenden. Es bedurfte allerdings nicht erst des Hirtenbriefdebakels von 1934, um durchscheinen zu lassen, daß Kardinal Bertram den Hunger der Gläubigen nach klärender Information unterschätzte, indem er ihn der Sorge für den ungestörten Fortgang interner Verhandlungen unterordnete. Da von der lebhaften Aktivität des Breslauer Kardinals, die Aktenberge von Beschwerden hervorbrachte, nichts nach außen drang, konnte der Verdacht der Passivität immer weiter um sich greifen und mußte am Vertrauen in die Führungsverantwortung des Episkopats zehren. Die den Gläubigen geschuldete Aufklärung auf den Augenblick zu verschieben,

[79] Bertram an Pacelli, 8. Dezember 1935. Abschrift. EA München. Nachlaß Faulhaber.

wo sie kein Gesprächsklima mehr beeinträchtigen konnte, hätte bedeutet, gänzlich darauf zu verzichten. Das Hinauszögern einer von Zeit zu Zeit gebotenen Zwischenbilanz im Kirchenkampf wirkte zeitweilig um so unbegreiflicher, je eindeutiger die Gegenseite Nutznießerin von Bertrams Diskretion wurde und sich ihrerseits nicht im mindesten durch Rücksichten auf die Gesprächsatmosphäre gehemmt fühlte. Verschlimmert wurde die Desorientierung durch die Alleinherrschaft des Regimes über die Publikationsmittel, die entweder ganz im Dienst der NS-Propaganda standen oder wirksam kontrolliert wurden. Damit wurde die Kanzel zum einzigen Ort, von dem aus bischöfliche Verlautbarungen noch authentisch bekanntgemacht werden konnten.

So richtig es ist, daß dem Breslauer Kardinal beim Rückruf des Hirtenbriefs von 1934 nur die Rolle des Ausführenden zufiel, so falsch wäre es, deswegen an seiner eingewurzelten Abneigung gegen Kundgebungen des Gesamtepiskopats zu zweifeln. Es hätte sonst nicht alljährlich zu den ungeschriebenen und aufreibendsten Aufgaben der Fuldaer Bischofsversammlung gehört, den Vorsitzenden von der Notwendigkeit eines gemeinsamen Hirtenworts jeweils von neuem überzeugen zu müssen. Aus der Sicht des Nächstbetroffenen, der die Rückstöße aufzufangen hatte, war das gar nicht so unverständlich, für die Wahrung des Zusammenhalts von Episkopat und Kirchenvolk jedoch ein schweres Hemmnis. So unersetzlich Bertrams Beitrag auf dem Gebiet des schriftlichen Protestes war, so problematisch war sein Beharren auf dem Vorsatz, den gesamtbischöflichen Führungsauftrag vorwiegend vom Schreibpult aus erfüllen zu wollen.

Es war infolgedessen nicht erstaunlich, daß die Klage mangelnder Kommunikation sich auf Bischofsebene wiederholte. Nicht wenige Konferenzmitglieder waren mit der Intensität und Häufigkeit des innerepiskopalen Meinungsaustauschs unzufrieden, so sehr Kardinal Bertram bemüht war, die Mitbischöfe durch Rundbriefe und Abschriften auf dem laufenden zu halten. Zudem waren der schriftlichen Mitteilung durch die Aufhebung des Briefgeheimnisses enge Grenzen gesetzt. Nach dem traditionellen Turnus einmal im Jahr beschlußfähig zu sein, genügte nicht, um dem NS-Regime die Autorität des Gesamtepiskopats so rasch und häufig entgegenzustellen, wie das die permanent gewordene Ausnahmesituation erfordert hätte. Außerordentliche Plenarsitzungen, zu denen die Verschärfung des Kirchenkampfes im Januar 1935 und 1936 gezwungen hatte, wurden nicht zur Regel. Waren die Bischöfe in Fulda auseinandergegangen, so liefen die Fäden für die nächsten sechs oder zwölf Monate wieder beim Konferenzvorsitzenden in Breslau zusammen.

Freilich hätte auch eine umstrukturierte Bischofskonferenz an der negativen Gesamtbilanz von über drei Jahren nationalsozialistischer Konkordatspraxis wenig ändern können. Es war weder ihren Eingaben und Denkschriften, den Verhandlungen mit den Ministerien und den Vorstellungen bei Hitler noch den diplomatischen Noten des Hl. Stuhls gelungen, den staatlichen Vertragspartner zur Einhaltung der Abmachungen zu bewegen. Wenn Pius XI. diese Erfahrung bewog, den deutschen Katholiken und ihren Oberhirten in Form einer Enzyklika mit dem ganzen Gewicht der Papstautorität beizustehen, so war das berechtigter Ausdruck seiner „brennenden Sorge".

Paul Overhage SJ

Manipulationen an der menschlichen Keimesentwicklung

Während des Aufbaus der menschlichen Keimesentwicklung[1] vollzieht sich die Entfaltung des befruchteten Eies bis zur Ausbildung des erwachsenen Organismus auf Grund der genetischen Information, die in der Desoxyribonukleinsäure (DNS) der Eizellenchromosome niedergelegt ist. Die wesentlichen Prozesse, die dabei ablaufen, wie die Bildung der männlichen und weiblichen Keimzellen (Spermien und Ova), die Befruchtung, die Durchführung und Regulation der Proteinsynthese mit der geordneten Ausdifferenzierung unterschiedlicher Zellarten und deren Kombination zu Geweben und Organen sind heute der experimentellen Analyse zugänglich und damit beeinflußbar oder modifizierbar geworden. Der Mensch vermag deshalb seine eigene Entwicklung von den Keimzellen bzw. vom befruchteten Ei bis zum erwachsenen Individuum zu kontrollieren und zu steuern.

Lederberg (1963) hat alle diese Manipulationen an der menschlichen Keimesgeschichte unter dem Namen „Euphenik" zusammengefaßt, um sie von Manipulationen am Erbgut, an den Genen und Chromosomen, oder am Genotyp durch die „genetische Ingenieurkunst" zu unterscheiden. Schon diese neue Bezeichnung macht deutlich, daß die gezielte Beeinflussung der menschlichen Keimesentwicklung, z. B. zur Umleitung, Abbremsung oder Abänderung eines oder mehrerer Entwicklungsabläufe beim werdenden Menschen, heute intensiv in Angriff genommen worden ist. Es liegt im Bereich der Möglichkeit, ja es ist vielfach schon gelungen, mit Hilfe unterschiedlicher Mittel, wie Injektion von Hormonen, Auswechslung von Kernen bei Spermien und Eizellen, Verschmelzung von Eizellen, Entwicklung unbefruchteter Eier (Parthenogenese), künstliche Befruchtung menschlicher Ova im Mutterschoß (künstliche Besamung) oder in vitro und die Weiterzüchtung letzterer in einem künstlichen, synthetischen Medium zu Embryonen usw., die keimesgeschichtliche (ontogenetische) Entwicklung in eine gewünschte Richtung zu leiten.

I.

Hormonale Beeinflussung

Wirkungen des Wachstumshormons

1945 gelang es zum ersten Mal, aus Rinderhypophysen ein weitgehend reines Protein zu extrahieren, das bei Tierversuchen Stoffwechseländerungen hervorrief und bei wiederholter Anwendung die Körperlänge erheblich zu steigern vermochte. 1956 konnten

[1] Vgl. W. Ruff, Das embryonale Werden des Menschen, in dieser Zschr. 181 (1968) 327–337.

Li und Papkoff aus menschlichen Hypophysen ein reines Wachstumshormon (HGH = Human Growth Hormone) mit ähnlichen Wirkungen gewinnen und damit vor allem die Wiederaufnahme des Längenwachstums bei hypophysären Zwergen oder im Wachstum zurückgebliebenen Kindern erreichen. So steigerte z. B. ein 14jähriges Mädchen im Verlauf einer Behandlung von neun Monaten seine Körperlänge um 20 cm. Auch bei kleinen, aber normalen Kindern läßt sich durch regelmäßige Verabreichung von HGH eine Wachstumsbeschleunigung erreichen. Ob allerdings dadurch die Endgröße erhöht wird, dafür liegt kein Beweismaterial vor (Raben 1965).

Da nach den Untersuchungen von Gemzell und Li (1957) die Menge an Wachstumshormon in einer menschlichen Hypophyse nur 2,7 bis 5,6 Milligramm beträgt, bedarf es etwa tausend Hypophysen, um eine wirksame Behandlung ein Jahr lang durchführen zu können. Eine Wachstumstherapie ist deshalb zur Zeit nur in sehr beschränktem Umfang möglich, auch wenn in den USA jährlich etwa 50 000 Hypophysen bei Obduktionen entnommen und in „Hypophysen-Banken" bis zur Verwendung aufbewahrt werden. Ein Ersatz des menschlichen Wachstumshormons durch das von Rindern ist nicht möglich, da letzteres beim Menschen keine Wirkung zeigt. Inzwischen haben aber Li und seine Mitarbeiter (1966) die chemische Struktur des HGH entschlüsselt. Man weiß jetzt, daß es aus 188 Aminosäuren aufgebaut ist, so daß die Möglichkeit besteht, es synthetisch herzustellen, um es in größeren Mengen zur Verfügung zu haben. Allerdings stehen einer solchen Synthese wegen der hohen Zahl in bestimmter Anordnung einzubauender Aminosäuren erhebliche Schwierigkeiten entgegen. Jedoch hofft man, übereinstimmende Bruchstücke des tierischen Wachstumshormons verwenden und einbauen zu können. Auch werden allem Anschein nach nicht sämtliche Bausteine benötigt.

Das Wachstumshormon steigert die Aktivität der Ephiphysenknorpel und verhindert ihre vorzeitige Verknöcherung, was mit dem Einstellen des Wachstums gleichbedeutend ist, oder bringt sie wieder in Gang in Fällen, in denen die Verknöcherung zu früh eingesetzt hat. Darüber hinaus übt das Hormon noch weitere wichtige Funktionen aus, die aber noch nicht hinreichend analysiert sind. Sicher regt es die Milcherzeugung an. Auch liegen Anzeichen vor, daß es den Widerstand gegenüber Infektionskrankheiten verstärkt, die Wirkung von Geschlechtshormonen potenziert und Muskelatrophie verhütet. Vor allem aber bestehen Einflüsse verschiedenster Art auf den Stoffwechsel, selbst bei kleinsten Dosen. Es scheint auch, wenigstens teilweise, für das Zusammenwirken von Drüsen, Muskeln und Organen verantwortlich zu sein. Das HGH hat also eine erstaunlich vielseitige Wirkung. Deswegen kommt ihm, sind erst einmal seine weitreichenden Einwirkungen auf das Getriebe im Körper, besonders den heranwachsenden Embryo, exakt analysiert, eine hohe Bedeutung für die Euphenik, für Manipulationen an der keimesgeschichtlichen Entwicklung des Menschen zu. Man hofft unter anderem durch Eingriffe vor oder kurz nach der Geburt eine Vermehrung der Neuronen des Gehirns mittels eines weiteren Teilungschritts über die normale Anzahl hinaus herbeizuführen, wie es bei Ratten schon gelungen ist (Zamenhoff 1965), und damit unter Umständen auch eine Steigerung der Intelligenz zu erreichen.

Wachstumshemmer und Geschlechtshormone

Es gibt auch Stoffe, die das Wachstum abbremsen. So wurde z. B. das exzessive Wachstum von 14 heranreifenden Mädchen durch Eingabe von Östrogen oder einer Kombination von Östrogen und Testosteron mit Erfolg gestoppt (Goldzieher 1956). Die Epiphysenfugen schlossen sich vorzeitig. Allerdings dürften bei einer längeren Behandlung mit Sexualhormonen die Folgen auf die Geschlechtsreife nicht ausbleiben. Man wird deshalb versuchen, diese unerwünschten Nebenwirkungen durch den Umbau dieser Hormone auszuschalten, um eine wirkliche Wachstumsbremse zu konstruieren. Die Bedeutung dieser Manipulation für die Euphenik ist deutlich. Gleiches gilt von anderen hormonähnlichen Großmolekülen. Auch deren Aufbau versucht man entsprechend abzuwandeln, um die Wirksamkeit der Substanzen nach Wunsch und Notwendigkeit steuern zu können.

An unterschiedlichen Sexualhormonen wurde in Form von Drogen eine große Fülle entwickelt. Sie werden als Ovulations- und Spermiogenesehemmer herausgebracht und sollen vor allem der Reduzierung des starken Wachstums der Weltbevölkerung, also der Geburtenkontrolle durch die „Antibaby-Pille", dienen. Sie wirken in den Frühstadien der menschlichen Keimesentwicklung, schon während der Ei- und Spermienbildung, oder bei der Befruchtung des Ovums oder auch auf das befruchtete Ovum selbst (Frühabortus). Andere Pharmaka leiten einen Abortus des Embryos ein. Sie alle sind noch nicht frei von unerwünschten oder schädlichen Nebenwirkungen, auf die wahrscheinlich die Vierlings-, Fünflings-, ja sogar Achtlingsgeburten zurückgehen, von denen in letzter Zeit des öfteren berichtet wird. Auch das erste „Antigeschlechtshormon", das „Cyproteron", konnte am Endokrinologischen Laboratorium der Schering-Werke in Berlin synthetisiert werden. Es soll die Wirkung des natürlichen Geschlechtshormons völlig hemmen, ja den Geschlechtstyp weitgehend umgestalten. Es wirkt im Körper als Gegenspieler des männlichen Geschlechtshormons, des Testosteron, und vermag dessen Wirkung zu unterbinden, so daß den Erbanlagen nach männliche Tiere durch entsprechende Behandlung weitgehend weibliche Merkmale aufweisen. Umgekehrt lassen sich, wie schon seit längerem bekannt ist, z. B. weibliche Ratten durch Eingabe von Testosteron-Präparaten zum rechten Zeitpunkt, d. h. solange die Gehirnentwicklung noch beeinflußt werden kann, vermännlichen. In trächtige Weibchen injiziertes Testosteron führt zu einer Maskulinisierung der ungeborenen, an sich weiblichen Tiere.

Andere Beispiele euphenischer Beeinflussungen bieten die Pharmazeutika, mit denen man die vielfach schrecklichen Auswirkungen von Erbkrankheiten zu verhindern oder wenigstens zu mildern versucht, um dem Patienten ein einigermaßen erträgliches Leben für ihn selbst und die Gemeinschaft, in der er lebt, zu ermöglichen. Sie helfen vor allem dann, wenn die Erbkrankheit schon bald nach der Geburt des Kindes erkannt und die entsprechenden Drogentherapien angewendet werden. Auf diese Weise lassen sich in Grenzen gewisse Korrekturen in Richtung auf die normale Entwicklung anbringen. Eine wirkliche kausale Therapie, die die eigentlichen Ursachen der Erbkrankheiten beseitigt,

nämlich dominante und rezessive schädliche Gene, Anomalien der Chromosomen und Chromosomensätze (Genome), etwa durch Ausschaltung oder Auswechseln dieser Erbfaktoren durch normale, ist noch nicht möglich. Bis dahin ist wohl noch ein sehr weiter Weg zurückzulegen.

Nach Tyler (1965) wird sich allmählich eine Technik der Euphenik entwickeln, „so daß man durch nicht eugenische Mittel die Entwicklung in einer Weise beeinflussen dürfte, daß Individuen gestaltet werden, die besser für die Auseinandersetzung mit den Bedürfnissen der Umwelt geeignet sind". Gewiß gibt es noch kein ideales Hormon-Präparat, das eine optimale Wirksamkeit mit völligem Fehlen aller Nebenerscheinungen verbindet, aber die Hormonforschung hofft, daß dies einmal wenigstens teilweise gelingt. Sie möchte den Menschen euphenisch korrigieren, weil gerade die Hormone, die in den verschiedenen Drüsen des Körpers gebildet werden, Einfluß auf den Blutdruck, die Nierentätigkeit, die Körpertemperatur, den Stoffwechsel, das Wachstum und auch auf die Sinne und die Stimmung nehmen. Vor allem die Hypophyse, ein Hirnanhang des Hypothalamus, die mindestens acht verschiedene Hormone produziert, unter ihnen das Wachstumshormon und einige in der Sexualsphäre wirksame Hormone, und durch sie die Sekretion anderer Körperdrüsen anzuregen oder zu regulieren vermag, steht im Mittelpunkt des Interesses. Eine Beherrschung der Hypophyse würde die Herrschaft der angewandten Euphenik bedeuten und die Manipulationen an der keimesgeschichtlichen Entwicklung außerordentlich voranbringen. Jedoch ist die zyto-physiologische Erforschung, besonders des vorderen Hypophysenlappens, „schwierig und mit Gefahren und Irrtümern übersät" (Herlant 1965), vor allem wegen der hohen Komplexität ihrer Zelltypen, die der Hypophyse eine einzigartige Stellung unter den Drüsen der inneren Sekretion geben.

II.

Züchtung menschlicher Zellen in vitro

Menschliche Zellen in Kultur

Andere Möglichkeiten der Euphenik erschließen die Zellkulturen „in vitro", das Verfahren, tierische und menschliche Zellen, Gewebe und Organe außerhalb des Körpers in künstlichen Nährlösungen zu züchten. Zu Beginn standen den Zellzüchtungen große Schwierigkeiten entgegen, z. B. die richtige Ernährung der Zellen, die Beseitigung der ausgeschiedenen, giftig wirkenden Stoffwechselprodukte, der Schutz vor Infektion, die Verhinderung der Dedifferenzierung. Heute ist man in der Lage, größere Mengen von Zellen in vitro zu züchten, die sogar der industriellen Auswertung zugänglich sind. Eine einzige Kulturschale von 2,5 cm Durchmesser kann fast eine Million menschlicher Zellen enthalten, die als dünner Film auf der Glaswand wachsen (de Mars 1965). Man züchtet Makrophagen und Lymphozyten, Knochenmark, Knochengewebe und Knorpel, Keim-, Nerven- und Muskelgewebe, Haut-, Drüsen- und Keimzellen. Es ist sogar gelungen,

menschliche Zellen (He-La-Krebszellen) und Mäusezellen (Ehrlich-Ascites-Tumorzellen) und deren Kerne mit Hilfe bestimmter Viren in vitro zur Verschmelzung zu bringen, so daß sich Mischzellen (Heterokaryons) mit „gemischtem" Kern und „gemischtem" Protoplasma entwickelten, die die Erbausrüstung der Ausgangszellen enthalten. Diese Mischzellen sind lebensfähig, vermögen sich zu teilen und neue Zellen zu bilden.

Die sich fortlaufend verbessernden Techniken und die Entwicklung immer neuer Methoden und synthetischer Medien für die Zellkultur haben, wie Fraccaro (1960) sagt, das Gebiet der Gewebekultur binnen kurzer Zeit „regelrecht revolutioniert". Es gelingt immer besser, die Dedifferenzierung der Zellen, d. h. das Nichtbeibehalten der charakteristischen gewebespezifischen Eigenschaften, das den Wert exakter Beobachtungen und quantitativer Ergebnisse gefährdet, schmälert oder vernichtet, zu verhindern (Davidson 1964), die chemische und zellulare Mikroumwelt von Zellen in kontrollierbarer Art und Weise zu ändern (Grobstein 1965) und die Einflüsse, die z. B. von Hormonen und Vitaminen ausgehen, zu untersuchen. Vor allem erscheint es möglich, die noch ausstehenden fundamentalen Probleme der Mechanismen, die die Zelldifferenzierung ermöglichen und verwirklichen, nach und nach zu lösen. Man hofft, in Zukunft einmal defekte Zellen auswechseln zu können, wie es bei Mäusen mit angeborener Anämie schon gelungen ist (Mitchison 1965), solange ein regelrechtes Auswechseln der schadhaften DNS-Information noch nicht möglich ist. Von all dem wird die Erforschung der menschlichen Keimesgeschichte mit der allmählichen Ausdifferenzierung des werdenden Organismus und damit auch die Euphenik profitieren.

Auf den bisher noch recht bescheidenen Ergebnissen der Zellzüchtung in vitro hat man schon große und kühne Zukunftsvisionen aufgebaut. So meint z. B. Löbsack (1965), daß es möglich sein dürfte, aus Gewebezellen des Menschen ganze Organe oder sogar ganze Menschen aufzubauen in gleicher Weise, wie es gelungen sei, aus Gewebezellen einer Karotte eine vollständige Karottenpflanze ohne vorherige Befruchtung wachsen zu lassen. Voraussetzung sei natürlich, daß eine einzelne diploide menschliche Zelle oder überhaupt die verschiedenen Typen menschlicher Körperzellen die volle genetische Information tragen bzw. mit den gleichen Genen wie die befruchtete Eizelle ausgestattet sind, auch wenn jeweils nur ein Teil dieser Gene wirksam ist. Jedoch ist bisher, wie Klein (1965) betont, weder die genetische Gleichheit noch die genetische Verschiedenheit der somatischen Zellen bewiesen. Aber angenommen, sie besäßen die volle menschliche Genausstattung, „so würden wir möglicherweise", wie Löbsack (1966) meint, „nach Belieben Lungen oder Nieren, Herzen oder Gehirne als Gewebekulturen züchten können".

Embryogenesis in vitro

Auf somatischem Weg aus diploiden Gewebezellen einen menschlichen Embryo oder sogar einen erwachsenen Menschen zu erzeugen, erscheint noch als Utopie. Jedoch ist

eine echte Embryogenesis in vitro, d. h. die Entwicklung eines befruchteten menschlichen Eies in einem künstlichen, synthetischen Nährmedium bis zu einem gewissen embryonalen Stadium schon gelungen. So befruchteten Menkin und Rock (1948) in vitro zwei menschliche Ova, die einem Ovarium kurz vor Einsetzen der Ovulation entnommen waren, durch Zusetzen von Sperma. Beide Ova entwickelten sich bis zum Zwei- bzw. Dreizellen-Stadium. Insgesamt wurden 800 follikulare Eier isoliert und 128 in ihrem Verhalten nach dem Zusetzen von Sperma beobachtet. Shettles (1955) berichtet von der Entwicklung eines Ovum in vitro bis zum sogenannten Morula-Stadium von etwa 32 Zellen innerhalb von 72 Stunden, nachdem es Spermien ausgesetzt worden war. Andere, reifen Follikeln entstammende Eier wuchsen nach Befruchtung in vitro bis zum Vier- und Acht-Zellen-Stadium heran. Die Zusammensetzung des Nährmediums, sein osmotischer Druck, sein pH-Gehalt usw., kurz der Zustand der Umwelt des sich entwickelnden Eies, scheint vorerst einer Weiterentwicklung hindernd im Weg zu stehen.

Die Experimente des italienischen Arztes Daniele Petrucci sind in der Öffentlichkeit diskutiert worden. Als er vor fünf Jahren behauptete, so berichtet das Deutsche Ärzteblatt (63 [1966] No. 12, 780), „ein in vitro befruchtetes menschliches Ovum 29 Tage lang in amniotischer Nährlösung am Leben erhalten und sein Zellwachstum gefilmt zu haben", blieben westliche Mediziner und Biologen vorwiegend skeptisch. Später soll es Petrucci sogar gelungen sein, die Lebensdauer eines solchen Embryos auf 29 Tage zu verlängern und die normale Entwicklung seiner Gliedmaßen und seiner Organe einschließlich des Herzens zu beobachten und zu filmen. Inzwischen wurde er wiederholt nach Moskau berufen, um die sowjetischen Biologen I. N. Maiski und P. Anokshin vom Akademie-Institut für experimentelle Biologie bei der Durchführung solcher Versuche zu beraten. Nach den letzten, allerdings nicht leicht nachprüfbarenBerichten, soll es dem Team bereits gelungen sein, 250 Föten länger als zwei Monate am Leben zu erhalten; einer soll die Lebensdauer von sechs Monaten und ein Gewicht von einem halben Kilogramm erreicht haben. Obwohl sich die Russen in Stillschweigen hüllen, erklärte Petrucci, die ‚Geburt' des ersten ‚Retortenbabys' sei nur noch eine Frage von ein bis zwei Jahren". Wie dem auch sei, jedenfalls hofft man, bald über „Embryonen-Banken" für wissenschaftliche Zwecke verfügen zu können, um z. B. die Wirkung von Medikamenten und Genußgiften zu erforschen, weil eine exakte Kontrolle der tatsächlichen Wirkungen dieser Substanzen auf den Fötus im Mutterschoß selbst wegen der Einflüsse des mütterlichen Stoffwechsels nicht möglich ist.

Edwards (1965) hat Eierstöcken, die Frauen aus medizinischen Gründen entfernt werden mußten, Eizellen kurz vor der Reifung entnommen und in einem geeigneten Medium, einer „Brutsuppe", bis zur vollen Reifung gezüchtet. 80 Prozent dieser Oozyten vollzogen die Reifung über meiotische Teilungen (Reduktionsteilungen) mit der Ausstoßung von Polkörpern im Kulturmedium gleichzeitig (71 von 89). Eine wirkliche Befruchtung nach Zusatz von Sperma scheint jedoch nicht gelungen zu sein. Edwards meint, daß wir trotz mancher Schwierigkeiten bald in der Lage wären, eine Menge von menschlichen Embryonen im Prozeß der Teilung zu erhalten. Durch Eingabe wirksamer

Dosen von stimulierenden Follikelhormonen dürfte es möglich sein, weit mehr Oozyten per Ovarium zu gewinnen. Das reiche Angebot von Oozyten in einem einzigen Ovarium könnte es ermöglichen, menschliche Embryonen in vitro heranwachsen zu lassen, um auch genetische Störungen beim Menschen zu kontrollieren.

Muller (1960, 1961) befürwortet das Einfrieren von männlichem Keimgewebe, das in relativ geringen Mengen erbgesunden, hochbegabten Spendern entnommen werden soll. Es könne dann je nach Bedarf aufgetaut, anschließend in vitro fortlaufend kultiviert, zur Vermehrung gebracht und zur Reifung veranlaßt werden, damit zu jedem erwünschten Termin ein unbegrenzter Vorrat hochwertiger reifer Spermien zur Verfügung stehe. Muller möchte auch die Möglichkeit ausgenutzt sehen, durch Stimulation der Ovarien mit Hilfe von Hypophysen-Hormonen eine multiple Reifung und Ausstoßung befruchtungsfähiger, genetisch hochwertiger Ova herbeizuführen. Diese Ova würden dann aus dem reproduktiven Apparat der Frau herausgespült, in vitro mit ebenso hochwertigen Spermien befruchtet und dann einem beliebigen weiblichen Organismus im geeigneten Stadium seines reproduktiven Zyklus eingepflanzt oder auch in gefrorenem Zustand bis zum Zeitpunkt der Verwendung und Einpflanzung aufbewahrt.

Blaker (1958/1959) geht in seiner Zukunftsschilderung davon aus, daß entwicklungsfähige Spermien und Ova auch nach dem Tod der Spender zur Verfügung stehen. Dann wäre es, so sagt er, „für die Frau einer Zeitperiode möglich, Kinder von Eltern einer anderen Zeitperiode das Leben zu schenken. Eine zukünftige Mrs. Smith vermöchte dann das Kind eines Mr. Anthony und einer Mrs. Cleopatra, die einige hundert Jahre vor ihr gelebt haben, zu gebären; oder sie kann, da die genetischen Eltern nicht ihre Zeitgenossen zu sein brauchen, Kinder gebären, die an sich Zeitgenossen von Shakespeare und Florence Nightingale oder der Königin Boadizea und von Mr. Gladston sind. Berühmte Männer und Frauen könnten, bevor sie zu alt werden, vom Präsidenten einer Nationalen Eugenischen Korporation gefragt werden, ob sie der Nachwelt einen Teil ihrer Sexualdrüsen spenden möchten. Dieses Ersuchen wäre als eine Ehrung zu betrachten, die zu Lebzeiten verliehen wird, vergleichbar mit der Aufnahme ins Dictionary of National Biography nach dem Tode. Das Operationsmal würde als ehrenvoll angesehen. Die Humangenetiker der Zukunft kämen damit in die Lage, Kinder in die Welt zu setzen, von denen irgendein berühmter Mann oder eine hervorragende Frau, gleichgültig ob Zeitgenossen oder nicht, ob noch am Leben oder schon verstorben, die genetischen Eltern wären."

Parthenogenese

Neben der Übertragung befruchteter Ova hält Muller (1960) auch die künstliche Parthenogenese, d. h. die Induzierung einer Eientwicklung ohne Hinzutreten einer Spermie, für bedeutsam. Das ist Pincus bei Kaninchen schon gelungen. Es entwickelten sich mehrere kräftige Exemplare, die fruchtbar waren. Jedoch sind nach Pincus (1963) die

gegenwärtigen Erfolge recht bescheiden, da die stimulierten Eier nur bis zu den ersten Stadien sich entwickeln, so daß der Ertrag an erwachsenen Tieren gering sei. Das Ei muß nämlich bei der Prozedur der Stimulation im richtigen Augenblick während seines Durchgangs durch den Eileiter oder in der Gebärmutter abgekühlt werden, um so den Entwicklungsanstoß zu erhalten. Im Verlauf der Entwicklung tritt dann bisweilen eine „Diploidisierung", d. h. eine Vermehrung des einzigen vorhandenen Chromosomensatzes auf die normale Zahl von zwei Chromosomensätzen infolge einer Selbstregulierung ein, die für die Entwicklung lebensfähiger Embryonen notwendig ist. Ihre Induzierung konnte aber noch nicht unter Kontrolle gebracht werden. Die meisten stimulierten Eier bleiben haploid, so daß sich die Embryonen nur bis zu den ersten frühen Stadien entwickeln und dann absterben.

Tarkowsky (1961) erreichte die „Diploidisierung" dadurch, daß er z. B. unbefruchtete Mäuseeier in vitro zur Fusion brachte, sich dort eine entsprechende Zeit hindurch bis zu einem frühen keimesgeschichtlichen Stadium entwickeln ließ und sie dann wieder in den Uterus einpflanzte. Ein Teil lieferte normale Embryonen und Junge. Damit ist nachgewiesen, daß zwei Säugetiereier zur Bildung eines Individuums vereinigt werden können (Wolff 1965). Auch an das Auswechseln des Kerns eines Spermiums durch den eines reifen Eies mit nachfolgender Befruchtung hat man schon gedacht.

Bei parthenogenetisch erzeugten Nachkommen stammt die erbliche Ausrüstung von der Mutter allein. Die Individuen, die auf diese Weise entstehen, sind naturgemäß alle weiblichen Geschlechts. Ihr Erbgut dürfte soweit mit dem der Mutter übereinstimmen, daß Transplantationen von Geweben parthenogenetischer Töchter auf die Mutter übertragen werden können, ohne daß eine Abstoßung durch Immunreaktionen eintritt. Atwood (1965) stellt deshalb die Frage: „Würde es nicht besser sein, für jede Frau eine parthenogenetische Tochter zu haben, damit diese ihr durch Transplantate aushelfen kann?" Wie weit sich die notwendig mit der Parthenogenese durch „Diploidisierung" gegebene Homozygotie (Reinerbigkeit) beim Menschen günstig oder nachteilig auswirkt, darüber liegen keine Beobachtungen vor.

Nach Muller (1960, 1961) gewinnt die Menschheit durch das Mittel der Parthenogenese den Vorteil einer „Abwechslung von ungeschlechtlicher Fortpflanzung (zur zuverlässigen Vervielfältigung von Typen erprobter Güte) und geschlechtlicher Fortpflanzung (zur Erprobung immer neuer Genkombinationen), ein Wechsel, der sich bei anderen Organismengruppen vorteilhaft ausgewirkt hat". „Spätere Generationen", so fügt er noch hinzu, „werden mit Verwunderung auf das schmachvoll geringe Forschungsausmaß blicken, das in der Gegenwart eingesetzt wird, um derartige Möglichkeiten zu erschließen, obwohl Spezialisten Jahrzehnte hindurch klargemacht haben, daß Anstrengungen in dieser Richtung sich voraussichtlich als ungewöhnlich fruchtbar erweisen werden."

Von einem anderen Typ der Parthenogenese verspricht sich Muller (1960) noch verheißungsvollere Möglichkeiten, z. B. für eine gezielte Verbesserung des menschlichen Erbgut, nämlich von der Einführung eines Kerns mit diploidem Genom (Chromosomen-

satz) bester genetischer Qualität in eine vorher „entkernte" menschliche Eizelle. Die neu einzupflanzenden Kerne könnten unreifem, d. h. noch nicht haploid gewordenen männlichen und weiblichen Keimgewebe, vielleicht auch somatischem Gewebe hochbegabter Persönlichkeiten entnommen werden.

Solche Verfahren haben, wie Lederberg (1965) sagt, „enorme Bedeutung für die Vorherbestimmung des Geschlechts, für die Unterbindung erblicher Abnormitäten und die Förderung positiver Erbeigenschaften, für die Beschleunigung der Kulturentwicklung durch Persönlichkeitsbildung innerhalb eines Klons[2] sowie – bei weiterreichenden Experimenten – für eine Neugestaltung des menschlichen Genotyps". Derartige Pläne und Zukunftsvisionen erinnern stark an Aldous Huxleys „The Brave New World" (1932 bzw. 1963), in der ja der „Brut- und Norm-Direktor" größten Wert auf die Schaffung menschlicher Klons von „vielen identischen Dutzendlingen", „gleichen Gammas, identischen Deltas, einheitlichen Epsilons, Millionlingen", „Simultangeschwistern von ununterscheidbarer Gleichheit" legt, die jeweils aus einer einzigen befruchteten, knospentreibenden Eizelle hervorgehen. „96 völlig identische Geschwister bedienen 96 völlig identische Maschinen!" Die Experimente sind in dieser Richtung angelaufen.

III.

Künstliche Besamung

Mullers „Keimwahl"

Die künstliche Besamung von Frauen durch Spermien genetisch hochwertiger Spender, die „Eutelegenesis" (Brewer 1935) oder „germinal choice" (Muller 1960), ist von Muller schon 1935 in seinem Buch „Out of the night. A biologists view of the future" vertreten und seit 1957 in geradezu propagandistischer Weise immer wieder verkündet worden. Seine Ausführungen über diese revolutionierenden Möglichkeiten einer Zeugung von „Übermenschen" erlangten in den Vereinigten Staaten eine ungewöhnliche Publizität. Zeitungen brachten sie Millionen von Lesern zur Kenntnis. Nach Muller und nach Schätzungen anderer Fachleute verdanken in den letzten Jahren in den USA bereits 150 000 Kinder der künstlichen Besamung ihr Leben. Da die einzelnen Fälle nicht aktenmäßig festgehalten werden, ist die genaue Zahl nicht zu ermitteln. Die Praxis der künstlichen Besamung ist deshalb keine Seltenheit mehr und kann auch nicht mehr als außergewöhnliche Maßnahme bezeichnet werden. In dem Maß, wie diese Praxis weiter bekannt wird und das Schockierende des Neuen und Ungewohnten verliert, rechnet z. B. Hardin (1962) damit, daß der Entschluß vieler Ehepaare zu diesem Schritt noch häufiger wird.

[2] Einen Klon nennt man einen durch ungeschlechtliche Fortpflanzung aus einem tierischen oder pflanzlichen Individuum entstandenen erbgleichen Stamm.

In zahlreichen Fällen ist die Sterilität des Ehemanns der Anlaß zur künstlichen Besamung. Muller möchte jedoch diese Methode in weit umfassenderem Ausmaß angewendet wissen, nämlich auch bei Fällen von Schäden am männlichen Erbgut oder bei Vorliegen von Gen- oder Blutgruppen-Inkompatibilitäten bei den Ehepartnern. Er möchte es verwirklicht sehen, daß das Erbgut berühmter und genetisch hochwertiger Persönlichkeiten zur Verfügung steht, damit es jederzeit zur Erzeugung geistig und physisch wertvoller Nachkommen benutzt werden kann, auch von Eltern, die gesund sind, aber zugunsten eines begabten Kindes selbst auf die eigene Fortpflanzung verzichten.

Es gebe Menschen, so meint Muller (1963), „die ihren Beitrag zum Vorteil ihrer Kinder oder allgemein zum Vorteil der Menschheit für wichtiger halten als die Vervielfältigung ihrer eigenen genetischen Anlage". „Ein derartiges Unterfangen nähme den Charakter eines hervorragenden moralischen Aktes an, es wäre ein sozialer Dienst, der in sich selbst seinen Lohn trüge, und das Paar, das sich darauf eingelassen habe, dürfte stolz darauf sein und nicht wünschen, seine Tat zu verbergen." „Praktisch alle Menschen schätzen schöpferische Kraft, Klugheit, Brüderlichkeit, Herzensgüte, Aufnahmefähigkeit, Ausdruckskraft, Lebensfreude, Seelenstärke, Vitalität und langes Leben. Wenn sich das alles mit der Gelegenheit bietet, ihre Kinder näher an diese Ziele heranzuführen, als sie selbst es zu tun vermöchten, dann werden sie diese goldene Chance nicht ausschlagen. Und die nachfolgende Generation, auf diese Weise beschenkt, ist dann fähig, noch besser als sie zu wählen."

„Sperma-Banken"

Voraussetzung für die künstliche Besamung ist die Massenvaterschaft ausgewählter Spender, die als genetische Vorbilder gelten und die ihre Fortpflanzungsrate durch häufige Abgabe von Sperma und dessen Verwendung bei der „germinal choice" so steigern, daß sie die Quote natürlicher Fortpflanzung um ein Vielfaches übertrifft. Das ist auf die Dauer nur durchzuführen, wenn menschliches Sperma überragender Persönlichkeiten mit Hilfe der modernen Technik gespeichert und unbegrenzt und ohne Entartung aufbewahrt werden kann, während die Spender selbst schon längst verstorben sind. Muller (1965) schlägt deshalb „Sperma-Banken" vor mit reicher Auswahl an gefrorenen und gespeicherten Spermien, „die von Personen sehr unterschiedlichen Typs stammen, möglichst aber von solchen, deren Leben den Beweis für außerordentliche Geistesgaben, für Vorzüge der Veranlagung und des Charakters und für physische Gesundheit geliefert haben. Ehepaare hätten dann das Privileg, von diesen Keimvorratslagern das Material zur Zeugung von Kindern in ihren eigenen Familien auszuwählen, das ihnen die größte Aussicht zu gewähren scheint, um ihre Kinder mit der Art von erblichen Veranlagungen auszustatten, die ihren eigenen Idealen am nächsten kommt". Man hat inzwischen die Einrichtung von „Sperma-Banken" in allen größeren Städten nach Art der „Blut-Banken" unter Aufsicht eines medizinischen Stabes vorgeschlagen.

Die Aufbewahrung von Spermien in tiefgekühltem Zustand ist heute möglich. Spermazellen, mit einem Glyzerinzusatz versehen, lassen sich bis zu Temperaturen nahe dem absoluten Nullpunkt, bis etwa –273° C, abkühlen. Am Forschungszentrum für Reproduktive Biologie der Universität Michigan (USA) wurde z. B. mit Glyzerin geschütztes Sperma bei –196° C durch Eintauchen in flüssigen Stickstoff momentan eingefroren, nach anderthalb Jahren in fünf Minuten durch Einstellen in körperwarmes Wasser wiederaufgetaut und dann zur künstlichen Besamung von Frauen aus kinderlosen Ehen verwendet. Acht gesunde Kinder waren bisher das Ergebnis.

Die Frage ist jetzt, ob menschliches Sperma oder überhaupt menschliches Keimgewebe in tiefgekühltem Zustand auch über lange Zeiträume, etwa Jahrzehnte hindurch, keinen Schaden erleidet, etwa durch Erhöhung der Mutationsrate. Muller (1965) behauptet zwar, „tiefgefrorene Spermatozoen könnten faktisch unbegrenzt ohne Verschlechterung gespeichert werden". Wir wissen aber bisher nichts über die Mutationshäufigkeit bei sehr tiefen Temperaturen. Es mag durchaus sein, daß die bei tiefsten Temperaturen noch vorhandenen minimalen atomaren Bewegungen innerhalb der Moleküle nur zu einer extrem niedrigen Häufigkeit von Keimschäden führen, so daß sie vernachlässigt werden können. Das aber muß unbedingt und ohne Verzug, wie Pincus (1963) und Crick (1963) betonen, erforscht werden, bevor über Generationen hinweg aufbewahrtes Sperma Verwendung finden darf[3].

Künstliche Besamung in der Kritik

Die Beurteilung der künstlichen Besamung schwankt zwischen völliger Ablehnung und freudiger, bedenkenloser Zustimmung. Die vorgebrachten Bedenken sind erheblich. Das machen schon manche harten, scharfen und ablehnenden Formulierungen deutlich, mit denen man die künstliche Besamung belegt hat: „Gynäkologischer Ehebruch", „Vorverlegte Kindsunterschiebung", „Künstliche Prostitution", „Unzucht aus der Tiefkühltruhe", „Kinder aus der Klarsichtpackung". Auch die Zeitungen haben das Thema unter sensationellen Titelüberschriften behandelt. Die Anwendung der künstlichen Befruchtung bei unverheirateten Frauen, die sich zu mehren scheint, bezeichnet Schellen (1957) kurzerhand als Absurdität oder Monstrosität und vom soziologischen Standpunkt aus als ein Verbrechen. Man könne hier auch nicht von einer therapeutischen Maßnahme sprechen, weil sie keine echte Therapie sei, die z. B. die Sterilität des Mannes heile, sondern eine „medizinisch-technische Intervention".

Nachtsheim (1962) schreibt in einer Besprechung des Artikels von H. J. Muller „Human evolution by voluntary choice of germ plasma", der in „Science" (134 [1961]

[3] Mit Hilfe einer neuen Elektronenmikroskop-Objektkammer, mit der Präparate bei tiefsten Temperaturen in der Nähe des absoluten Nullpunkts elektronenmikroskopisch untersucht werden können, vermochte man nachzuweisen, daß sich auch nahe dem absoluten Nullpunkt in Festkörpern noch Umwandlungen und chemische Reaktionen abspielen (vgl. Frankfurter Allg. Zeitung vom 4. 10. 1967, Nr. 230).

243–249) erschienen war: „Der Referent kann nicht umhin zu gestehen, daß er als Genetiker sich stets zur Eugenik bekannt hat und sie, zumal im Atomzeitalter, für dringend notwendig hält, daß aber nach seiner Meinung durch derartige extreme Forderungen auch die Realisierung maßvoller Maßnahmen nur gehemmt werden kann." Die Einführung der künstlichen Besamung dürfte, wie Schellen (1957) sich äußert, „zu einer an die Wurzeln greifenden Revolution führen, in der Begriffe wie Vater, Bruder, Familie, Abstammung und ähnliche Werte jede Spur von Bedeutung verlieren". Wenn deshalb die genetische Anwendung und der Mißbrauch der künstlichen Besamung an Boden gewinnt, dann „wird sich das gesamte Aussehen der Welt ändern. Durch die Brille der gegenwärtigen Traditionen betrachtet, türmt sie sich als eine gewaltige Bedrohung auf, die allein abgewehrt werden kann, wenn die Menschheit zur Besinnung kommt und erkennt, daß natürliche und moralische Gesetze nicht zu entbehren sind, um die sozialen Bedingungen gesund zu erhalten. Wenn die Menschheit das nicht tut, werden wir einmal dem Zusammenbruch der menschlichen Würde und einer kollektiven Degeneration gegenüberstehen. In einer solchen Welt wird die Entwürdigung des Menschen im umgekehrten Verhältnis zu den wachsenden Triumphen der Biologie fortschreiten".

Julian Huxley (1962) dagegen stellt die Forderung, daß die künstliche Besamung durch einen Spender „vom Stigma der Sünde" und von den Schwierigkeiten ihrer praktischen Anwendung, die sich aus dem Gesetz ergeben, befreit werden müsse. „Die Sorge für das Wohl und Glück der Kinder", so äußert sich Hardin (1962), „für die wir verantwortlich sind, und zwar moralisch verantwortlich, ob wir nun ihre biologischen Väter sind oder nicht, sollte uns einmal dazu bringen, Schritte zu unternehmen, daß nur die besten Spermatozoen auf das Rennen geschickt werden." Hardin rechnet damit, daß noch das Jahr 2000 kommen und ablaufen werde, bevor die Mehrheit der Staaten die künstliche Besamung angenommen und gesetzlich verankert habe.

Von biologisch-genetischer Seite weist man eindringlich auf die Gefahren hin, die sich daraus ergeben, wenn ein Mann Vater Hunderter von Kindern wird, die sich später im erwachsenen Alter zu einer Heirat zusammenfinden können, besonders wenn der Spender selbst Vater von Kindern ist und vielleicht in einer kleinen Stadt lebt. Die Zahl derartiger unnatürlicher Vaterschaften müsse deshalb nicht nur begrenzt, sondern auch dokumentarisch festgehalten werden, um Heiraten von engsten Blutsverwandten zu verhindern. Sonst könnte die angestrebte genetische Verbesserung durch die Geburt anomaler Kinder in ihr Gegenteil umschlagen. Es sei unter Umständen sogar möglich, daß ein junger Spender später sogar seine eigene, ihm unbekannte Tochter heirate, wenn die vielfach geforderte absolute Anonymität des Spenders gewahrt bleibe.

Eine andere Gefahr ergibt sich für die genetische Aufbesserung aus einer zu breiten Streuung der gleichen schädlichen rezessiven Gene, die auch ein Spender mit bestem Erbgut mit sich trägt, Gene, die sich sonst nur sehr beschränkt ausbreiten würden (Scott 1962). Es können durch nicht erkennbare Erbfehler ähnliche schwere Folgen eintreten, wie bisweilen bei der künstlichen Besamung in der Tierzucht. Nur lassen sich die auf-

tretenden Erbschäden bei Tieren durch die Beseitigung der erbkranken Tiere oder durch deren Nichtfortpflanzung und durch Ausschaltung des Spenders relativ leicht und kurzfristig beheben, während die Folgen beim Menschen, nämlich körperliche und seelische Leiden, von den Eltern und betroffenen Kindern Jahrzehnte hindurch getragen werden müssen.

Zusammenfassung

Wir haben die hauptsächlichsten euphenischen Manipulationen an der menschlichen Keimesgeschichte in gedrängter Form zur Darstellung gebracht: die hormonale Beeinflussung, besonders durch Wachstums- und Geschlechtshormone, die Züchtung menschlicher Zellen in vitro mit der künstlichen Befruchtung menschlicher Ova in vitro und anschließender Embryogenesis in vitro bzw. Wiedereinpflanzung des befruchteten Ovum in den Mutterschoß, die Parthenogenese, d. h. das Zurentwicklungbringen unbefruchteter menschlicher Ova oder das Befruchten von Ova mit Kernen anderer Eizellen, und schließlich die künstliche Besamung mit Spermien erbbiologisch hochwertiger Spender.

Es wurde wohl deutlich, wie stark sich die „biologische Ingenieurkunst" auf dem Vormarsch befindet. Diese Versuche werden in wachsendem Umfang angestellt werden, vielfach mit der ausgesprochenen Absicht, in die weitere Evolution des Menschen einzugreifen, um sie bewußt in die Zukunft hinein zu steuern, worüber wir an anderer Stelle[4] schon gesprochen haben. Die Naturwissenschaft hat vom Menschen Besitz ergriffen und versucht ihn wie ein Objekt zu manipulieren. Regau (1965) spricht deshalb schon vom „Werkstoff Mensch im Griff einer seelenlosen Wissenschaft" und fordert eine „vertiefte Anthropologie", „eine Rückbesinnung der Biologen auf die Sonderstellung des Menschen in der Natur", ja sogar „humanitäre und ethische Kontrollen der Forschungsarbeit". Jedenfalls werfen die Manipulationen an der menschlichen Keimesentwicklung eine Fülle schwerster juristischer, soziologischer, ethischer und moraltheologischer Probleme auf, die unbedingt und möglichst bald in Angriff genommen werden müssen.

Eine ausführliche Darlegung der Manipulationen an der Keimesgeschichte des Menschen findet sich in: P. Overhage: „Experiment Menschheit. Die Steuerung der menschlichen Evolution" (Frankfurt: Knecht, [2]1968). Hier sind auch Arbeiten der im Text zitierten Autoren aufgeführt.

[4] P. Overhage, „Bewußte Steuerung der menschlichen Evolution", in dieser Zschr. 182 (1968) 118–128.

Wilhelm de Vries SJ

Rom, Konstantinopel, Moskau heute

Für die Wiederherstellung der Einheit zwischen Ost und West in der Kirche sind die drei großen kirchlichen Zentren Rom, Konstantinopel und Moskau von entscheidender Bedeutung. Die Streitigkeiten und Rivalitäten, die es im Lauf der Geschichte zwischen diesen Zentren gegeben hat, haben die Kirchenspaltung zwischen Ost und West wesentlich mitbedingt. Diese Rivalitäten schienen bis vor kurzem praktisch unabänderlich, sozusagen festgefroren zu sein, Gegebenheiten, die man hinnehmen mußte, ohne etwas ändern zu können.

Nun sind in den letzten Jahren, völlig unerwartet, die Dinge in Fluß geraten. Es traten so unwahrscheinliche Ereignisse ein, daß man sagen muß: Hätte dies jemand vor zehn Jahren vorausgesagt, so hätte ihn alle Welt für einen Phantasten und unverbesserlichen Utopisten angesehen. Um nur einiges zu nennen: Der Papst geht nach Konstantinopel, der Ökumenische Patriarch kommt nach Rom. Papst und Patriarch sitzen auf genau gleichen Thronen nebeneinander vor dem Altar über dem Petrusgrab und spenden gemeinsam der Menge den Segen.

Wir können hier nicht eine Chronik aller Ereignisse bieten, die den radikalen Klimawechsel zwischen Rom, Konstantinopel und Moskau deutlich machen. Wir wollen vielmehr versuchen, den tieferen Gründen nachzuspüren. Diese sind zu suchen in einem Gesinnungswandel bei den leitenden Männern in Rom, Konstantinopel und Moskau, der letzten Endes aus der tiefen Sehnsucht der heutigen Christenheit nach der Einheit aller Christen hervorgegangen ist.

Gesinnungswandel in Rom

Gesinnungswandel in Rom: Zunächst in der Haltung Roms gegenüber den getrennten Kirchen des Ostens überhaupt. Es ist noch nicht lange her, daß man in offiziösen Veröffentlichungen des Hl. Stuhls die Worte *Kirche* und *orthodox* in Anführungszeichen setzte, wenn sie von nichtkatholischen orientalischen Gemeinschaften gebraucht wurden. Diese für die getrennten Brüder anstößigen, ja beleidigenden Anführungszeichen sind gefallen. Das ist nicht bloß eine Geste des Entgegenkommens; dahinter steht eine erfreuliche Weiterentwicklung in der Ekklesiologie der katholischen Kirche. Die Prinzipien sind die gleichen geblieben. Aber man zieht aus diesen Prinzipien heute nicht mehr die

gleichen rigorosen Folgerungen wie vor zehn Jahren. Die katholische Kirche versteht sich auch heute noch als die eine und einzige wahre Kirche Jesu Christi. Wenn die andern auch nicht Kirchen im streng theologischen Vollsinn des Wortes sind, so folgt daraus nicht, daß sie in der ekklesialen Ordnung ein juridisches Nichts seien. Es gibt Stufen und Grade des Kirche-Seins, wie es Stufen und Grade in der Mitgliedschaft des einzelnen in der wahren Kirche gibt. Stufen und Grade sind festzustellen auch in der Gemeinschaft der Kirchen untereinander und mit ihrem Mittelpunkt in Rom. Grundlegend ist hier die Feststellung des II. Vatikanischen Konzils in der Kirchen-Konstitution (Nr. 8): „Diese Kirche – die eine wahre Kirche Christi – ist verwirklicht (subsistit in) in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gabe auf die katholische Einheit hindrängen."

Es gibt also auch außerhalb der konkreten katholischen Kirche für das Kirche-Sein konstitutive Elemente, die es rechtfertigen, von diesen Gemeinschaften als von Kirchen in einem wahren Sinn zu reden. Das tut das Dekret über den Ökumenismus denn auch, was die Ostkirchen angeht, völlig unbedenklich (Nr. 14 ff.). Paul VI. geht noch einen Schritt weiter, wenn er in seiner Adresse an den Patriarchen Athenagoras vom 25. Juli 1967 sagt: „Durch Gottes Gnade geschieht es, daß unsere Kirchen sich wieder als Schwestern anerkennen" (Osservatore Romano 27. 7. 1967, S. 1). Eine solche Redeweise ist, das müssen wir sehen, in der Römischen Kirche neu.

Die Gemeinschaft der Einzelkirchen mit dem Bischof von Rom läßt Grade zu. Das hat man bisher nicht genug gesehen. Man war der Auffassung: Entweder ist diese Gemeinschaft im vollen Sinn da, oder sie ist überhaupt nicht gegeben. Paul VI. unterscheidet: In seiner Ansprache an die katholischen Hierarchen des Ostens in St. Anna in Jerusalem am 4. Januar 1964 erkannte er an, daß die nichtkatholischen Orientalen dieselbe Taufe, im wesentlichen den gleichen Glauben und dasselbe Priestertum haben wie wir. Sie feiern das eine Opfer des einen Herrn der Kirche. Diese Tatsachen begründen eine sehr reale, wenn auch noch unvollkommene Gemeinschaft mit Rom. Das Ziel aller Bemühungen muß sein, wie es in der gemeinsamen Erklärung von Papst und Ökumenischem Patriarchen vom 7. Dezember 1965 heißt: „Jene *volle* Gemeinschaft im Glauben, wie sie im ersten Jahrtausend bestanden hat."

Eine gewisse, sehr reale Gemeinschaft existiert also bereits. Sie ist die Voraussetzung für die weitgehenden Erlaubnisse, die das Konzil bezüglich der gottesdienstlichen Gemeinschaft mit den nichtkatholischen Orientalen gab, und auch für die durch Paul VI. klar ausgesprochene Anerkennung der Hirtenvollmachten der orientalischen Hierarchen. In seiner Ansprache vom 26. Oktober 1967 bei Gelegenheit des Besuchs des Patriarchen Athenagoras in Rom sagte der Papst: „Sie (die orthodoxen Hierarchen) haben dasselbe Bischofsamt (wie wir) von den Aposteln übernommen, um das Volk Gottes zu regieren, es zum Herrn zu führen und ihm sein Wort zu verkünden" (Osservatore Romano, 27. 10. 1967, S. 1). Hier geht Papst Paul VI. über das Konzil hinaus. In der „Erklären-

den Vorbemerkung" zum 3. Kapitel der Konstitution über die Kirche war die Frage nach den jurisdiktionellen Vollmachten der getrennten östlichen Patriarchen und Bischöfe ausdrücklich als eine offene Frage hingestellt worden, über die man frei diskutieren kann. Paul VI. nimmt diese Vollmachten als bestehend an und entscheidet sich so für die weitherzigere Ansicht, die bislang von den Päpsten eher abgelehnt wurde.

Durch diese ekklesiologische Klärung der Stellung der orthodoxen Kirchen und ihrer Oberhäupter ist die katholische Kirche erst eigentlich gesprächsfähig geworden. Man kann ihr nun nicht mehr vorwerfen, sie tue nur so, als ob sie bereit sei, mit den andern einen Dialog zu führen, während sie in Wirklichkeit diese andern eben doch nur bekehren wolle.

Diese Änderung der Grundhaltung Roms den getrennten Ostkirchen gegenüber wirkt sich konkret aus für Konstantinopel und für Moskau. Paul VI. ist beiden noch weiter entgegengekommen als sein Vorgänger Johannes XXIII. Schon am 20. September 1963 richtete der kurz zuvor gewählte Papst ein Schreiben an „Seine Heiligkeit, den Patriarchen Athenagoras I., Erzbischof von Konstantinopel und Ökumenischen Patriarchen". Wenn man ein wenig die Geschichte kennt und weiß, wie sich Rom jahrhundertelang gegen den Titel „Ökumenischer Patriarch" gesträubt hat, weiß man den Fortschritt zu würdigen, der in dieser Adresse greifbar wird.

Schon unter Papst Johannes war die Rede von der Möglichkeit eines Besuchs des Patriarchen Athenagoras in Rom. Aber es hieß, dieser wolle die Bedingung stellen, daß der Papst den Besuch in Konstantinopel erwidere. Die Erfüllung einer solchen Bedingung hielt man damals in Rom für so gut wie ausgeschlossen. Inzwischen hat Papst Paul VI. im Juli 1967 den ersten Besuch in Konstantinopel gemacht, und erst dann kam der Ökumenische Patriarch im Oktober nach Rom. Athenagoras konnte in einem Saal des Vatikans die griechisch-orthodoxe Gemeinde von Rom empfangen. Der gemeinsame Wortgottesdienst in St. Peter war eine eindrucksvolle Bekundung der bereits bestehenden Gemeinschaft. Freilich blieb man sich auf beiden Seiten der noch unübersteigbaren Schranke bewußt: Eine gemeinsame Eucharistiefeier konnte und wollte man nicht begehen.

Schon vorher, am Schluß des Konzils im Dezember 1965, war man sich von beiden Seiten sehr weit entgegengekommen durch die „Auslöschung der Bannbullen des Jahres 1054 aus dem Gedächtnis der Kirche". In der gemeinsamen Erklärung aus diesem Anlaß bedauern beide, Papst und Patriarch, „die beleidigenden Worte, die grundlosen Anklagen und die verurteilungswürdigen Taten", die sich damals die streitenden Parteien zuschulden kommen ließen.

Rom gibt also heute offen die schweren Fehler zu, die es Konstantinopel gegenüber begangen hat. Wir brauchen keine krampfhafte Apologetik mehr zu treiben, brauchen nicht mehr die Fehler der Vergangenheit zu vertuschen und zu bemänteln. Das hat die Atmosphäre gereinigt. Wir können nun miteinander reden.

Eine neue Haltung Konstantinopels zu Rom

In Konstantinopel herrscht, wie die gemeinsame Erklärung zeigt, die gleiche Bereitschaft, die Vergangenheit zu bewältigen und mit Rom in ein wirkliches Gespräch zu kommen. Patriarch Athenagoras ist jedenfalls kein Verfechter der rigorosen traditionellen Auffassung der Orthodoxie, daß die Römische Kirche, weil der Häresie des „Papismus" und des „Filioque" verfallen, außerhalb der einen wahren Kirche Christi stehe. Wenn der Patriarch in Jerusalem dem Papst den ersten Besuch abstattete, so erkannte er damit öffentlich den Bischof von Rom als rangmäßig über ihm stehend an, eben als den ersten Bischof der ganzen Christenheit. Dann ist aber der Papst in seinen Augen offenkundig nicht das Oberhaupt einer schismatischen und häretischen Gemeinschaft, die mit der wahren Kirche Christi nichts zu tun hat. Kurz vorher, am 28. Dezember 1963, hatte Athenagoras schon seinen Standpunkt in einer Botschaft an den Papst, die er durch den Metropoliten von Thyatira überbringen ließ, dargelegt: „Petrus, der Gründer der Kirche von Rom, und Andreas, der Gründer der Kirche von Konstantinopel, waren Brüder. Sie haben jahrhundertelang miteinander gestritten. Jetzt wollen sie sich wieder treffen und zusammen zu ihrem gemeinsamen Meister gehen ... Der Bischof des Alten Rom ist der *erste Bischof der ganzen Kirche.*"

Athenagoras scheint sogar bereit, dem Papst mehr als einen bloßen Ehrenprimat zuzubilligen. In seiner Kathedrale in Konstantinopel begrüßte der Patriarch den Papst im Juli 1967 als den „Nachfolger des hl. Petrus, den Bischof von Rom, den ersten unter allen Bischöfen, der in der Liebe den Vorsitz führt". Das ist ein Zitat aus dem bekannten Brief des hl. Ignatius von Antiochien an die Römische Kirche, einer der klassischen Texte, der in jeder katholischen Apologetik zum Aufweis des Primats in den ersten Jahrhunderten angeführt wird. In seiner Ansprache in St. Peter im Oktober 1967 sprach Athenagoras vom römischen Bischofsitz als dem ersten, was Ehre und Rangordnung angeht (le premier par l'honneur et l'ordre). Von da bis zum römischen Verständnis des Primats ist freilich noch ein weiter Weg. Aber immerhin: ein Ansatzpunkt ist gegeben, von wo aus ein Dialog auch über dieses heikelste Thema möglich scheint.

Ein neues Verhältnis zwischen Rom und Moskau

Noch viel radikaler als das Verhältnis Rom-Konstantinopel haben sich in den letzten Jahren die Beziehungen zwischen Rom und Moskau gewandelt. Diese Wandlung wäre nicht möglich gewesen ohne die überraschende Kehrtwendung, welche die russische Kirche um das Jahr 1962 gegenüber dem Vatikan und der Römischen Kirche vollzog. Während früher die Moskauer Patriarchatszeitschrift und russische Hierarchen auf Reisen ins Ausland fast bei jeder Gelegenheit den Vatikan und die Päpste als Verbündete der westlichen Kapitalisten und Imperialisten, als unversöhnliche Feinde der demokratischen – lies kommunistischen – Völker und als Kriegshetzer anprangerten, verstummte

die Hetze im Lauf des Jahres 1962 wie mit einem Schlag. Es begannen Verhandlungen, die zur Entsendung russischer Beobachter zum Konzil führten. Diese Kehrtwendung ging parallel zu einer Änderung der Außenpolitik der Sowjets gegenüber dem Vatikan, deren erstes Anzeichen das Glückwunschtelegramm Chruschtschows zum 80. Geburtstag Johannes' XXIII. im November 1961 war. Es soll damit nicht gesagt sein, daß die veränderte Haltung der Moskauer Patriarchatskirche Rom gegenüber nur als Begleiterscheinung politischer Phänomene zu werten sei.

Es will uns scheinen, daß man auf beiden Seiten gelernt hat. Die innere Einstellung ist eine andere geworden. In der katholischen Kirche, auch in Rom, herrschte bis zu den Ereignissen der letzten Jahre die Auffassung vor, die Hierarchie der Moskauer Kirche sei ein blindes Werkzeug der Sowjetregierung und deshalb religiös nicht ernst zu nehmen. Es gab freilich immer schon andere Stimmen. Aber im allgemeinen beurteilte man die Versuche protestantischer Kirchen, mit der Moskauer Hierarchie ins Gespräch zu kommen, negativ, ja als schädlich für die Sache der Religion in der Sowjetunion. Man sprach ein wenig verächtlich von dem Strom der „Moskau-Pilger" aus den protestantischen Kirchen und ahnte nicht, daß sich bald die Kontakte zwischen Rom und Moskau fast noch intensiver gestalten würden als die zwischen Protestantismus und russischer Kirche.

Bahnbrechend hat hier das Sekretariat für die Einheit der Christen gewirkt, das sich über die bisherigen Vorurteile hinwegsetzte und sich intensiv um die Gewinnung der Moskauer Kirche für die Entsendung von Beobachtern zum Konzil bemühte. Diese Bemühungen waren wider Erwarten mit Erfolg gekrönt. Damit wurde eine persönliche Kontaktnahme zwischen katholischen und russischen Kirchenmännern möglich. Gerade diese persönlichen Kontakte dürften beide Teile überzeugt haben, daß man sich gegenseitig bisher falsch beurteilt hatte. Die russischen Beobachter beim Konzil und auch russische Hierarchen, die in den Westen kamen, wie etwa Metropolit Nikodim, machten den Eindruck, wirklich religiöse Persönlichkeiten zu sein und nicht etwa Agenten einer politischen Macht.

Die Vertreter Roms, die von 1962 an recht häufig nach Rußland reisten, hatten dort Gelegenheit, sich von der religiösen Bedeutung der Moskauer Kirche und vom religiösen Ernst ihrer Hierarchen zu überzeugen. In letzter Zeit häuften sich die Besuche von Delegationen der katholischen Kirche in Sowjetrußland. Im Dezember 1967 fanden in Leningrad Gespräche zwischen katholischen und russisch-orthodoxen Experten über die Soziallehre der Kirche statt. Im Anschluß daran reiste die Delegation unter Führung von Msgr. Willebrands nach Moskau und verhandelte dort mit Vertretern des Patriarchats. Im März 1968 wurde ein ökumenischer Studienkongreß in Zagorsk unweit Moskau abgehalten, zu dem wiederum eine katholische Delegation erschienen war. Zwei Monate später nahmen offizielle Vertreter des Papstes an den Feierlichkeiten zum fünfzigjährigen Jubiläum des Moskauer Patriarchats teil. Bei dieser Gelegenheit sandte Papst Paul VI. ein überaus herzlich gehaltenes Handschreiben an „Seine Heiligkeit Alexius, Patriarch von Moskau und ganz Rußland". Hier nennt der Papst die Wieder-

errichtung des Patriarchats „eine wichtige Etappe in den geistigen Erneuerungsbestrebungen der russisch-orthodoxen Kirche" und gibt seiner Hoffnung Ausdruck, daß das Patriarchat eine „neue Kraftquelle für die Christen sein möge, die sich bemühen, in einer Welt für Christus Zeugnis abzulegen, die seiner so sehr bedarf". Das ist eine Anerkennung der religiösen Bedeutung des Patriarchats, die an Klarheit nichts zu wünschen übrigläßt.

Auch die russische Kirche ist von dem traditionellen rigorosen Standpunkt der Orthodoxie abgekommen, demzufolge die katholische Kirche eine Gemeinschaft von Schismatikern und Häretikern wäre. Die Russen ziehen nicht mehr gegen das „häretische" Papsttum zu Felde. Daß sie die katholische Kirche als echte Kirche gelten lassen, beweist zum Beispiel die Tatsache, daß die katholische Delegation im Dezember 1967 in der Kapelle des Priesterseminars in Leningrad eine feierliche Konzelebration halten konnte, im Beisein des Metropoliten Nikodim und aller Studenten. In der orthodoxen Kathedrale von Leningrad nahm die ganze katholische Delegation an einer Bischofsweihe teil. Msgr. Willebrands hielt die Predigt. Metropolit Nikodim und die gesamte orthodoxe Delegation wohnten der heiligen Messe bei, die von den katholischen Delegierten in der katholischen Kirche von Leningrad gefeiert wurde. Gewiß, auch hier war man sich – wie in Rom beim Zusammentreffen zwischen Papst und Patriarchen – auf beiden Seiten bewußt, daß der gemeinsame Vollzug des eucharistischen Opfers beim heutigen Stand der Dinge noch nicht möglich ist. Aber eine solche gegenseitige Teilnahme am Gottesdienst, wie sie geübt wurde, setzt, um sinnvoll zu sein, auf beiden Seiten eine Anerkennung des kirchlichen Charakters der Gegenseite voraus.

Allerdings ist die Haltung der Russen gegenüber dem Primat wohl noch reservierter als die der Griechen. So günstige Äußerungen, wie sie Patriarch Athenagoras getan hat, suchen wir bei ihnen vergebens. Das ist historisch wohl zu begreifen. Die Russen nahmen das Christentum von Byzanz her an, zu einer Zeit, als die Verbindung mit Rom dort schon fast abgerissen war. Während die Griechen im ersten Jahrtausend den Primat des Bischofs von Rom in etwa gelten ließen und auch Eingriffe Roms in ihren Bereich mindestens bisweilen hinnahmen, hat der Papst in der russischen Kirche, die von Anfang an stark an Konstantinopel gebunden war, kaum je effektiv seine Autorität geltend machen können. Die Russen lösten ihre administrative Bindung an Konstantinopel im Jahr 1448, bald nachdem die Griechen in Florenz (1439) mit den lateinischen „Häretikern und Papisten" ihren freilich sehr problematischen Frieden gemacht hatten. Und zwar begründeten sie ihren Schritt eben damit.

Das Verhältnis Konstantinopel-Moskau

So kommen wir auf das Verhältnis Konstantinopel-Moskau, das ebenfalls in letzter Zeit eine nicht unerhebliche Wandlung durchgemacht hat. Nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken im Jahr 1453 kam in Moskau die Idee des Dritten Rom

auf. Moskau sei berufen, an Stelle des der Häresie verfallenen Ersten Rom und an Stelle des zur Strafe wegen des Friedens mit den lateinischen Häretikern untergegangenen Zweiten Rom, Konstantinopel, an die Spitze der ganzen Christenheit zu treten. Diese Idee wurde nach dem zweiten Weltkrieg für kurze Zeit wiederbelebt. Moskau erstrebte gegen Konstantinopel eine führende Rolle in der Gesamtorthodoxie. Heute ist davon nicht mehr die Rede. Um 1950 gab es noch eine erbitterte Kontroverse zwischen Konstantinopel und Moskau. Von Moskau aus warf man Konstantinopel „papistische" Tendenzen vor und wollte seinen Patriarchen nicht mehr als „ökumenisch" anerkennen. Er könne sich streng genommen nur noch „Patriarch von Istanbul" nennen. All das ist heute vergessen. Im Jahr 1960 machte Patriarch Alexius seinem Amtsbruder in Konstantinopel einen Freundschaftsbesuch. Patriarch Athenagoras rief bei dieser Gelegenheit den Russen die Tatsache ins Gedächtnis zurück, daß Moskau seine Patriarchenwürde Konstantinopel verdanke. Das nahmen die Russen ohne Widerspruch zur Kenntnis.

Das Patriarchat nahm die Einladung Konstantinopels zu den panorthodoxen Konferenzen in Rhodos an, ließ also das Recht der Initiative des Ökumenischen Patriarchen zur Einberufung solcher Konferenzen gelten. Ein Vertreter Konstantinopels führte in Rhodos den Vorsitz. Metropolit Nikodim erklärte dort im September 1961: „Wir ehren den Ökumenischen Patriarchen Athenagoras und erkennen ihm den ersten Platz zu ... Seine Rolle ist es, die Einheit der Orthodoxie zu gewährleisten." Moskau zeigte sich sogar im Prinzip mit dem Plan Konstantinopels, ein panorthodoxes Konzil zu berufen, einverstanden. Patriarch Athenagoras schrieb am 23. März 1967 einen Brief an den russischen Patriarchen, in dem er diesem seine Überzeugung auseinandersetzte, nur ein Konzil aller orthodoxen Kirchen könne die Sache der Einheit aller christlichen Kirchen wirklich weiterbringen. Alexius antwortete am 20. Mai des gleichen Jahres, er billige den Konzilsplan und auch die Idee einer vorbereitenden Versammlung in Wien, halte aber den Termin – Juni 1967 – für zu früh angesetzt. Inzwischen hat in der ersten Junihälfte 1968 in Chambéry bei Genf ein neues Treffen der Weltorthodoxie stattgefunden. Den Vorsitz führte Metropolit Meliton als Vertreter Konstantinopels. Man beschloß unter anderem die Bildung eines interorthodoxen Sekretariats und einer Kommission, unter der Schirmherrschaft des Ökumenischen Patriarchats, zur Vorbereitung des seit langem geplanten panorthodoxen Konzils.

Moskau erwies sich also Konstantinopel gegenüber in den letzten Jahren recht konziliant. Das dürfte auf die allgemeine Tendenz der russischen Kirche zurückzuführen sein, aus der Isolierung herauszukommen. In einem Punkt blieben die Russen aber unnachgiebig: Sie bestreiten nach wie vor dem Ökumenischen Patriarchen das Recht, im Namen der Gesamtorthodoxie zu sprechen und zu handeln. Das hat Metropolit Nikodim mehr als einmal mit aller Deutlichkeit zu verstehen gegeben, zuletzt noch bei Gelegenheit der Tagung des Zentralkomitees des Weltkirchenrats in Kreta im August 1967. Die Begegnungen zwischen dem Papst und dem Ökumenischen Patriarchen haben die Russen zwar begrüßt, aber sie betonten, daß es sich hier um Privatinitiativen des Patriarchen Athenagoras handle, die die Gesamtorthodoxie in keiner Weise verpflichten.

Ganz sind die Spannungen zwischen Moskau und Konstantinopel offenbar noch nicht behoben. Patriarch Athenagoras hat im Oktober 1967 seine Absicht, vor der Romreise in Moskau einen Besuch zu machen, nicht durchführen können. Auch die Nachricht, der Ökumenische Patriarch werde persönlich an den Jubiläumsfeierlichkeiten in Moskau im Mai 1968 teilnehmen, hat sich nicht bewahrheitet. Er ließ sich durch den in Wien residierenden Metropoliten Chrysostomos Tsitser vertreten.

Athenagoras sucht, wo er nur kann, auf Moskau Rücksicht zu nehmen. Auf den Druck Moskaus hin entließ er 1965 die russische Emigranten-Kirche in Paris, die seit 1961 als Exarchat dem Ökumenischen Patriarchat unterstand, aus dem Verband seines Patriarchats. In der Frage der Entsendung von Beobachtern zum Konzil wollte Athenagoras nicht ohne Moskau vorgehen. Aus Rücksicht auf die Russen verzichtete er selbst auf eine Vertretung auf dem Konzil. Der Ökumenische Patriarch weiß die Bedeutung Moskaus im Rahmen der Gesamtorthodoxie zu schätzen.

Die Entwicklung, die sich in diesen Begebenheiten abzeichnet, läßt hoffen. Rom, Konstantinopel und Moskau sind bereit, in so enge Beziehungen miteinander zu treten, daß es kaum mehr möglich ist, auf dem begonnenen Weg stehenzubleiben oder sich gar nach rückwärts zu wenden. Die volle Einheit ist noch nicht unmittelbar in Sicht. Aber sie ist ein gutes Stück nähergerückt.

UMSCHAU

Vom Nutzen einer philosophischen Betrachtung über den Staat

Für uns heute hat der Staat in unserem Land nach der gründlichen Diskreditierung des Nationalstaats durch seine Hypostasierung und Aufhebung zugleich im Dritten Reich, nach dem totalen Zusammenbruch der Staatlichkeit 1945 und der durch die deutsche Teilung wohl endgültigen Unwiederbringlichkeit des deutschen Nationalstaats historischer Prägung nicht nur seinen fast mythischen Glanz der Vergangenheit, sondern sogar die Unbezweifelbarkeit seiner Notwendigkeit verloren.

An die Stelle der Staatsräson ist in den internationalen Beziehungen das Interesse der Machtblöcke und Allianzen getreten. Patriotismus und Begeisterungsfähigkeit kann nicht mehr der Nationalstaat, vielleicht noch ein europäischer Zusammenschluß auf sich ziehen.

Auch im Innern interessieren uns die Staatsentscheidungen wenig, solange sie unser Wohlbefinden nicht unmittelbar tangieren; obwohl die Demokratie wie keine andere Staatsform nicht nur unsere Mitentscheidung und interessierte Teilnahme braucht, sondern auch die besten Voraussetzungen dafür bereitstellt. Eine beredte Illustration zu einem Wort von Wilhelm Hennis, nach dem die Unentrinnbarkeit des modernen Staates und, so fügen wir hinzu, die Vielfalt und Schwierigkeit seiner Entscheidungen, die Komplexität seiner Bezüge die Motive des Bürgersinns zerstört.

Das alles sieht auch Helmut Kuhn. Und gerade deshalb schrieb er sein Buch über den Staat, das ihm mit dem Pathos einer Vermächtnisschrift zu einer Apologie des Staates gegenüber seinen Verächtern gerät[1].

Der Münchner Ordinarius für Philosophie integriert in seinem Buch zustimmend oder kritisierend das Nachdenken der Philosophie seit Plato über den Staat zu einem neuen Ganzen – und das in einer Art, die schlechthin unnachahmlich und einmalig ist, die selbst noch den Kenner der Kuhnschen Gedanken in freudiges Staunen versetzt.

Kuhn geht davon aus, daß der Staat eine notwendige Folge der menschlichen Natur ist, daß das menschliche Leben ohne Staat nur von Gott oder Tier erfüllt werden kann. Der Staat ist so einerseits natürlich und wesenhaft Schöpfung des Menschen, andererseits wirklich ein Teil seiner Geschichte, dem Menschen zum Wollen, Gestalten, Erleben und Erleiden aufgegeben. Kuhn unterscheidet dann den Staat von allen anderen Gemeinschaftsformen. In ihm allein ist Willensziel „*die* Gemeinschaft, die in allen Fragen, die für das Leben der Gemeinschaft entscheidend sind – die Fragen, mit denen Leben und Tod auf dem Spiel stehen –, allen anderen Gemeinschaftsformen gegenüber den Ausschlag gibt; und in deren Namen überdies entschieden wird, welchen besonderen Fragen diese entscheidende Bedeutung zukommt" (58). Diese spezifische Differenz des Staatlichen entfaltet Kuhn in die konstitutiven Momente der Staatlichkeit: Herrschaft, Gemeinwille, Recht. Seiner inneren Verfaßtheit nach ist der Staat deshalb Herrschaftsform (Kap. III), Lebensgemeinschaft (IV) und Rechtsordnung (V).

Trotz der anregenden Fülle der in diesen Kapiteln ausgebreiteten Einsichten und der Tiefe der geistigen Durchdringung kann Kuhn zwei aus seinem philosophischen Ansatz herrührende Mängel des Staatsbegriffs nicht aufheben.

Der Kuhnsche Staat übernimmt mit dem griechischen Gedanken der Vollendung des Menschen in der Polis auch die Gefahr der totalitären Pervertierung. Denn der Staat hat den Primat im geschichtlich-säkularen Be-

[1] Helmut Kuhn, Der Staat. Eine philosophische Darstellung. München: Kösel 1967. 479 S. Lw. 68,–.

reich (58). Die Begrenzung seiner Zuständigkeit kann nur als Selbstbegrenzung wirksam werden (59). Der Staat steht zwar unter einem durch das Christentum geschärften ethischen Imperativ, er erhält seine Grenzen aus dem transpolitischen Raum. Wer stellt aber diesen ethischen Imperativ auf? Bei Kuhn können sowohl der Staat als Ordnungsmacht, als auch der einzelne als Beurteilender des Staates irren. Der Irrtum kann aus der Transzendenz erkannt werden, über die nur der einzelne verfügen kann. Aber auch das ist nur ein ethischer Imperativ. Es geht aber um die Möglichkeit der Verwirklichung dieses ethischen Imperativs und um den Grad der Durchsetzbarkeit staatlicher Selbstbegrenzung. Dies kann nicht durch eine transpolitische, sondern nur durch eine staatsimmanente, d. h. in der gegenseitigen Kontrolle der politischen Interaktionen liegende Begrenzung geleistet werden, wobei letztere durchaus in der ersteren gründen kann, ja in der Regel gründen wird. Kuhn lehnt aber diese „bloß technische" Kontrolle des Staates ab; sie entspricht nicht der Natürlichkeit und Wesenhaftigkeit des Staates und seiner organischen Struktur (185).

Kuhn gelingt trotz einer Fülle helfender Abgrenzungen auch nicht die genaue Ausgrenzung des Staates gegenüber den anderen Gemeinschaftsformen in seinem Innern (innere Umwelt, Kap. VII) und gegenüber der Staatenwelt (äußere Umwelt, Kap. VIII). Denn für Kuhn ist der Mensch im Staat mit der Gesamtheit seiner Person engagiert, und der Staat kann dem forschenden einzelnen nicht als Objekt gegenüberstehen. Da analytische Abgrenzungen damit ausgeschaltet sind und von dem gegebenen philosophischen Ansatz ex definitione Staat nicht ausgegrenzt werden kann, schleicht sich fast unbemerkt ein historisches Bedeutungsmuster, der Nationalstaat, zur genaueren Bestimmung des Staates ein. Das wird besonders deutlich in der prinzipiellen Skepsis Kuhns gegenüber integrativen Zusammenschlüssen in der Staatenwelt (vgl. 13).

Alle diese Positionen sind schon im methodischen Ansatz vorgezeichnet. Staat kann für Kuhn nur unter dem Gesichtspunkt der praktischen Philosophie angemessen betrachtet werden. „Eine Theorie der menschlichen Praxis kann nur vom Menschen für den Menschen, also aus der Perspektive der gemeinschaftlichen Praxis selbst (der *vita agenda*, nicht der *vita acta*) entworfen werden – als *praktische Philosophie;* und eine Theorie des Politischen kann nur vom Menschen als einem politischen Wesen für ihn als politisches Wesen, also aus der Perspektive seines staatlichen Daseins entworfen werden – als *politische Theorie*" (20). Der Staat kann nur vom „Primärbewußtsein" der ursprünglichen Ungeschiedenheit von Praxis und Theorie (22) aus erfaßt werden, dem die Welt nicht als Objekt gegenübersteht (23). Kuhn wendet sich mit Schärfe gegen alle „sekundären Formen" des Verhältnisses von Theorie und Praxis, vornehmlich gegen die negative und technische Interpretation dieses Verhältnisses. Er verdammt eine Betrachtung des Staates als Objekt empirischer Erkundung und die technische Verfügbarmachung des aus dieser „reinen Theorie" gewonnenen Wissens. Denn: „ehe der Mensch registrierender Beobachter, Techniker oder Bildner werden kann, muß er ein sein eigenes Leben und damit auch den Staat lebender Mensch sein" (22); und wer den Staat als Objekt des Forschens sich gegenüber stelle, lege „eine falsche Distanz zwischen die Betrachtung und das Betrachtete" (20). Die Spitze geht gegen den Behaviorismus insbesondere und gegen politische Wissenschaft und Soziologie im allgemeinen. Keine Einzelwissenschaft könne vom Staat handeln, denn „sich selbst überlassen, sind sie nur Wissenschaften auf der Suche nach ihrem Gegenstand" (15).

Damit wendet sich Kuhn aber, und das ist der folgenschwere Hintergrund, gegen jede empirische Wissenschaft im Humanbereich überhaupt. Jede empirische Wissenschaft muß ihren Gegenstand als Objekt vor sich haben, eine Distanz zwischen der Betrachtung und dem Betrachteten legen. Das gilt auch für die Human- und Sozialwissenschaften. Wer das nicht wünscht, muß die Spezialisierung moderner Wissenschaft ungeschehen machen wollen. Freilich ist diese Distanz anders als bei den

Naturwissenschaften bei den Human- und Sozialwissenschaften keine sachliche, sondern nur eine methodische Distanz, das übersieht Kuhn konsequent. Es ist eine Distanz der analytischen Abstraktion sowohl im Sinn einer Bereichs- wie einer Persönlichkeitssegmentierung. Auf den Staat bezogen heißt das, daß eine empirische Wissenschaft nur mit dem politischen Geschehen im Staat und nur mit dem politisch handelnden Menschen befaßt ist. Daß es den Menschen als Ganzheit seiner Persönlichkeit gibt, daß er als den Staat Analysierender auch ein den Staat Lebender ist, davon abstrahiert Sozialwissenschaft nicht aus Unwissenheit, sondern sie nimmt diese Tatsachen in ihren Voraussetzungen vorweg, um erst im begrenzten Bereich zu relevanten Ergebnissen kommen zu können. So gesehen, ist es gerade die Einzelwissenschaft, die ihren Gegenstand spezifiziert und über ihn analytische Aussagen machen kann. Wohingegen die Philosophie, auch die praktische, auf der vergeblichen Suche nach ihrem *Gegen*-stand ist. Gerade sie gerät in die Gefahr, auf ihre Weise die dem Behaviorismus (dem unreflektierten zu Recht, dem modifizierten und differenzierten der modernen Sozialwissenschaft zu Unrecht) vorgeworfene Trennung von Theorie und Praxis zu vollziehen, indem sie die Distanz zwischen absoluter Wahrheit und Wirklichkeit aufreißt, konkret bei der Aufgabe des Staates zwischen erfülltem Leben und bloßem Leben. Konkretes politisches Handeln würde dann unter dem apodiktischen Anspruch des politischen Sollens stehen, von der extremen Ausnahme her beurteilt werden (30).

Es ist schade, daß Kuhn zur Abgrenzung seiner Position methodische Buhmänner aufstellt; denn in den konkreten Ergebnissen lassen sich Kuhns praktische Philosophie und die empirische Sozialwissenschaft durchaus vereinbaren, sie bedingen sich m. E. sogar wechselseitig. So ist Kuhns Buch geschrieben mit dem hohen Mut (im mhd. Sinn), aber auch mit dem Hochmut des Philosophen. Freilich trifft diese Kritik nur die Grenzen des Kuhnschen Ansatzes, seine Sicht des Außerhalbs seiner Position. Wer die übers Ziel hinausschießenden methodischen Abgrenzungen verzeiht und Kuhns Buch nur als das nimmt, was es sein will: eine philosophische Darstellung mit ihrem hohen ethischen Anspruch und der Begrenztheit in der (örtlich und zeitlich) konkreten Aussage, der kann dem Buch höchste Bewunderung nicht versagen.

Horst Denzer

Vom Gesetz zum Gewissen

Weite Kreise des katholischen Volkes sind im Zuge der Veränderungen, die sich im Anschluß an das Konzil heute vollziehen, aufgeschreckt und verwirrt. Sie waren gewohnt und erzogen, ihr sittliches Handeln in kindlichem Gehorsam an den Weisungen der kirchlichen Autorität auszurichten (wenngleich die große Theologie immer betonte, daß das persönliche Gewissen die letzte Entscheidung zu treffen hat). Nun werden sie immer wieder nachdrücklich aufgefordert, sie sollten als „mündige Christen" ihrem eigenen Gewissensurteil folgen. Wie soll die Zuordnung von persönlichem Gewissen und objektivem Gesetz verstanden werden? Dieser brennenden Zeitfrage ist das neue Buch des Mainzer Moraltheologen J. G. Ziegler gewidmet[1].

Es geht dieser Frage in drei Schritten nach: Zunächst wird die Auskunft der Heiligen Schrift über die Funktion des Gewissens eingeholt, danach eine theoretische Klärung der beiden Begriffe „Gewissen" und „Gesetz" versucht. Praktische Überlegungen über die konkrete Gestaltung des Verhältnisses von Gewissen und Gesetz bilden den dritten Teil, der fast die Hälfte des Buches ausmacht.

Die allgemeine Lösungsformel, die Ziegler vorschlägt, wird niemanden überraschen: Einerseits muß die Zweieinheit von Gewissen und

[1] Josef Georg Ziegler, Vom Gesetz zum Gewissen. Das Verhältnis von Gewissen und Gesetz und die Erneuerung der Kirche. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1968. 248 S. (Quaestiones Disputatae. 39.) Kart. lam. 26,–.

Gesetz in ihrer polaren Spannung belassen bleiben; das Gesetz hat sich auszurichten an der Seinsgesetzlichkeit, das Gewissen jedoch am Gesetz. Für den Fall, daß das Gesetz gegen die Seinsgesetzlichkeit verstößt, bleibt diese letzte Gewissensnorm. Andererseits bewegt sich unsere Zeit vom Zeitalter des Gesetzes hin zu einem Zeitalter des Gewissens, und zwar im außerkirchlichen wie im kirchlichen Bereich.

Der Wert und die Aktualität des Buches liegt aber in der Art und Weise, wie Ziegler aus klar entwickelten Prämissen im engen Anschluß an das Wort der Schrift und die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils ein Bild zu zeichnen weiß, wie sich in der heutigen Kirche dieses Verhältnis von Gewissen und Gesetz neu darstellt, bis hinein in konkrete, ebenso mutige wie ausgewogene Forderungen. Es finden sich beispielsweise Vorschläge zur Gestaltung des Mischehenrechts, der Handhabung der kirchlichen Zensur, der Habilitation von Laientheologen und der gemeinsamen Übernahme neu zu errichtender theologischer Fakultäten durch mehrere Orden an staatlichen Universitäten. Obwohl das Manuskript schon im Advent 1967 abgeschlossen wurde, sind die Abschnitte über die Empfängnisregelung gerade jetzt nach Erscheinen von „Humanae vitae" nicht nur für den Theologen und Seelsorger, sondern besonders auch für den katholischen Laien eine echte Orientierungshilfe.

Eine kritische Anmerkung zur Analyse des Gesetzesbegriffs sei jedoch gestattet: Es wird nicht immer klar genug unterschieden zwischen den *Rechts*gesetzen in Staat und Kirche, die zum Teil auf Entscheidungen der zuständigen Autorität beruhen und unter Umständen auch anders hätten ausfallen können, aber um der legitimen Autorität des Befehlenden willen auch im Gewissen verpflichten, und einer verbindlichen Interpretation des für alle aus sich heraus geltenden Sittengesetzes. Im Rechtsbereich darf nur das durch Gesetz verpflichtend geboten werden, was zum Gemeinwohl der betreffenden Gesellschaft erforderlich ist (vgl. Thomas, S. th. I, II, 90, 2). Darum darf die Erfüllung vieler echter sittlicher Pflichten nicht durch staatliches Gesetz vorgeschrieben werden (Dagegen S. 113: „Der staatlichen Gesellschaft [ist] die Verdeutlichung der Schöpfungsordnung, also des sittlichen Naturgesetzes aufgegeben"), und zwar nicht nur, um einen „tutioristischen Perfektionismus des selbstgerechten Leistungsstolzes" zu vermeiden (96), sondern weil sie nicht dem Bereich der öffentlichen Ordnung angehören. Auch das eigentliche Kirchen*recht* kann sich grundsätzlich nicht auf den ganzen Umfang der Erlösungsordnung erstrecken, insofern diese zu einem bestimmten sittlichen Handeln verpflichtet, sondern nur auf deren *rechtlich* faßbaren Teilbereich.

Ein ganz anderer „Gesetzes"-Begriff bezieht sich auf die gesamte natürliche und geoffenbarte Sittenordnung. Dieses Gesetz bindet aus seiner Natur heraus jeden Christen unmittelbar im Gewissen, wird aber vom kirchlichen Lehramt authentisch interpretiert. Dabei handelt es sich aber nicht um eigentliche „Gesetzgebung" (vgl. z. B. 118, 125, 149, 157, 208), sondern um die Wahrheitsfindung und Wahrheitsverkündigung durch die kirchliche Lehrautorität, die sich auf den besonderen Beistand des Heiligen Geistes berufen kann. Da diese in den seltensten Fällen Unfehlbarkeit für sich in Anspruch nimmt, ist ein Konflikt zwischen dieser Interpretation des Sittengesetzes und dem individuellen Gewissen nicht ausgeschlossen. Die Findung, Formulierung und Verkündigung der sittlichen Wahrheit kann heute, wie Ziegler mit Recht betont, nicht mehr einseitig von oben nach unten erfolgen, sondern bedarf der tätigen Zusammenarbeit des ganzen Gottesvolkes, insbesondere der Mitarbeit der Fachleute. Die unbestreitbaren Mängel in der bisherigen Gewissensbildung der Gläubigen kommen aber wohl nicht so sehr von einer Vorherrschaft der Kanonistik, wie Ziegler meint, sondern vielmehr gerade von einer verrechtlichten Auffassung der Sittlichkeit selbst: Die Weisungen des Lehramts und der Moralbücher und Beichtspiegel, in einer vergangenen Zeit verfaßt, wurden von den Gläubigen wie positive Gesetze im Gehorsam übernommen, ohne daß der sittliche Wert des Gebotenen selbst immer genügend in ihr Bewußtsein gehoben und damit die Möglichkeit zu

einer eigenverantwortlichen Gewissensentscheidung gegeben worden wäre. Eine Überwindung dieser Verrechtlichung der Moral, wie sie Ziegler anstrebt, aber mit seinem doppeldeutigen „Gesetzes"-Begriff noch nicht ganz erreicht, könnte zu einem Leben in der Kirche führen, das freier ist von äußeren, institutionellen Gesetzesbindungen, dafür aber stärker gebunden an das Gesetz Gottes, das allen, auch den Heiden, ins Herz geschrieben ist, wie das Gewissen eines jeden bezeugt (Röm 2, 15).

Walter Kerber SJ

„Philosophische Bibliothek": lebendige Philosophie?

Jubiläen haben einen Haken: sie besagen, daß etwas Altes, des Feierns würdig, sich eine erkleckliche Zeit lang durchgehalten hat (oder wird auch des bereits ganz Abgestorbenen noch jubilierend gedacht?); aber auch, daß es eben – alt ist. Die „Philosophische Bibliothek" ist in diesem Jahr 1968 hundert Jahre alt geworden. Der Verlag Felix Meiner in Hamburg legt in einem den Freunden des Verlags gewidmeten Bändchen[1] Rechenschaft ab über dieses Jahrhundert Publikationen philosophischer Quelltentexte. Die Frage drängt sich ein: Wie jung ist das alte Unternehmen?

Zunächst jedoch das Datengerüst: J. H. von Kirchmann, weiland Vizepräsident des Appellationsgerichts in Ratibor, wegen eines Vortrags „Über den Kommunismus in der Natur" vor einem Arbeiterbildungsverein von der preußischen Regierung amtsenthoben, begründete mit der nötigen Muße die „Philosophische Bibliothek", leitete sie bis zu seinem Tod im Jahr 1884, übersetzte, edierte und erläuterte für sie viele Bände klassischer und moderner Philosophie. Die erste Anzeige erschien am 13. Oktober 1868 im Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel; das als erstes noch im selben Jahr veröffentlichte Werk ist Kants „Kritik der reinen Vernunft". Schleiermacher und Spinoza folgten, Berkeley und Hume, Aristoteles und Platon, Descartes, Hegel . . . In den achtziger Jahren kam die Sammlung ins Stocken. Fünfmal wechselte sie den Verleger. 1911 übernahm sie Felix Meiner als Grundstock seines neugegründeten Verlags. Der Bombenangriff auf Leipzig am 4. 12. 1943 vernichtete Bestand und Archive. 1951 Neubeginn in Hamburg. Dr. Felix Meiner – den Besuchern philosophischer Kongresse wohl bekannt, im Alter schwerhörig, bis zuletzt aber in rühriger Passion darauf bedacht, Anregungen zu philosophischen Publikationen zu geben und zu nehmen – hat die „Philosophische Bibliothek" ein Menschenalter lang durch die Wirren der Kriege und Wirtschaftskrisen bis zu seinem Tod im Jahr 1965 geleitet. Philosophische Bibliothek: das war Felix Meiner. An seine Stelle ist sein Sohn Richard Meiner getreten. Die Zeittafel des Jubiläumsbändchens führt 509 Nummern auf, wohl ohne daß Vollständigkeit erreicht werden konnte; dabei sind unveränderte Neuauflagen nicht gezählt. Zur Zeit lieferbar sind 115 Titel; außerhalb der Philosophischen Bibliothek kommt ein halbes Hundert weiterer Verlagsveröffentlichungen, zumeist philosophische Sekundärliteratur, hinzu.

Lebendig – mit allen Wachstumserscheinungen des Lebens wie Fortschritt *und* Rückbildungen – ist die Philosophische Bibliothek deshalb, weil es in ihr gerade nicht um streng wissenschaftliche Standardedition geht, sondern um Studienausgaben, die auch im Preis erschwinglich sein sollen. Und vorzügliche Studienausgaben sind, zumeist wenigstens, die von jeder anspruchsvollen Bibliothek her bekannten grünen Leinenbände nun wirklich. Eine erst in jüngerer Zeit ausgebaute Sparte der Meiner-Bände verdient besondere Hervorhebung: die zweisprachigen Ausgaben; sie bieten mit der leichteren Lesbarkeit die Verstehenshilfe, die jede gute Übersetzung, als Interpretation in nuce, darstellt, und sie ermöglichen eine möglichst schnelle und gegebenenfalls laufende kritische Vergewisserung am Originaltext. Griechisch-deutsch erschien

[1] Hundert Jahre Philosophische Bibliothek 1868–1968. Zeittafel und Gesamt-Verlagsverzeichnis. Hamburg: Felix Meiner 1968. 71 S.

von Platon das „Symposion", neuerdings (1967) der für die Platonische Dialektik bedeutsame „Sophistes" und der „Euthyphron" (1968); angekündigt sind „Laches" und „Menon", sowie die „Ersten Analytiken" des Aristoteles.

Eine ebensolche Parallelausgabe bietet Plotins Schriften in chronologischer Reihenfolge, mit dem zusätzlichen praktischen Vorzug der Trennung von Text- und Anmerkungsbänden. Lateinisch-deutsch erscheinen Schriften des Kardinals Nikolaus von Cues, der an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit steht; die Ausgabe kann sich auf die große kritische Cusanus-Edition des Meiner-Verlags stützen (bei den bisherigen Bändchen war allerdings nicht immer die wünschenswerte Sorgfalt am Werke). Aus dem Bereich der modernen Philosophie liegen zweisprachige Ausgaben vor u. a. von Descartes (lateinisch-deutsch die Meditationes, französisch-deutsch der Discours de la méthode), von Rousseaus Schriften zur Kulturkritik, von Comtes „Rede über den Geist des Positivismus". Da nun aber zu den großen philosophischen Quellenwerken in erster Linie die deutsche Philosophie des 18./19. Jahrhunderts zählt, liegt hier für die Philosophische Bibliothek der zweite Schwerpunkt. Die schon 1926 von Raymund Schmidt besorgte und seither vielfach neuaufgelegte Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft" ist unübertroffen wegen ihres klaren Druckbildes, ihres Lesartenapparats und vor allem wegen der höchst übersichtlichen Nebeneinanderordnung der Erst- und Zweitauflage von 1781, bzw. 1787. Den von Manfred Zahn aufgrund der neuesten Forschung fachmännisch betreuten Fichte-Bänden („Grundlage des Naturrechts . . ." [²1967] und „System der Sittenlehre . . ." [²1968]) wünscht man baldige Fortsetzung. Zumal für Hegel hat der Verlag Meiner ein halbes Jahrhundert lang zähe Pionierarbeit geleistet. Die ersten Ausgaben von Georg Lasson und Johannes Hoffmeister, die um kritischen Rückgang zu den Erstdrucken und den Manuskripten bemüht sind, sind heute noch und voraussichtlich noch auf längere Zeit maßgeblich, so, in den letzten zwei Jahren nachgedruckt, die beiden Bände Jenaer Systementwürfe sowie die großen Vorlesungszyklen über die Philosophie der Weltgeschichte und über die Philosophie der Religion. Lange vorbereitet und erwartet, erschien 1968 als erster der der chronologischen Zählung nach vierte Band der „Gesammelten Werke" Hegels[2], *der* im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegebenen großen neuen Hegel-Ausgabe; sie ist auf etwa 40 Bände berechnet, deren Erscheinen sich über die nächsten Jahrzehnte hin erstrecken dürfte. Von diesen vorzüglichst aufgemachten, schlechthin druckfehlerfreien, mit Herausgeberbericht und Anmerkungen versehenen Foliobänden wird der Verlag Meiner innerhalb der Philosophischen Bibliothek handliche Studienausgaben herausbringen[3].

Soweit sogut. Aber – nach Robert Musil[4] hat man „für hochfliegende Gedanken eine Art Geflügelfarm geschaffen, die man Philosophie, Theologie oder Literatur nennt, und dort vermehren sie sich in ihrer Weise immer unübersichtlicher". Verdacht und Vorwurf sind weder unbegründet noch neu. Hegel mußte sich 1820 gegen die Skepsis wehren, die Philosophiegeschichte sei bloß ein Weltspektakel von Meinungen, Irrtümern, Widersprüchen, „eine Galerie der Narrheiten sogar . . . des sich ins Denken und in die bloßen Begriffe vertiefenden Menschen"[5]; was denn auch die gewöhnliche Ausrede dafür abgebe, sie auf sich beruhen zu lassen. Der Eindruck könnte sich heute mehr denn je einstellen vor der Litanei großer Namen, die der Jubiläumskatalog der Philosophischen Bibliothek Revue passieren läßt. Jedoch angenommen, es verhalte sich so minimal mit den Philosophien, daß sie nur Meinungen und Widersprüche umfassen: es wären die Meinungen und Widersprüche, die unsere Zeit ausmachen! Denn ob die eine,

[2] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Jenaer kritische Schriften. Herausg. v. Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. (Gesammelte Werke. 4.) Hamburg 1968. VII, 622 S.

[3] Ausführlicher orientiert über die Philos. Bibl. K. Hecker im Philos. Jahrbuch 76 (1968) 220–228.

[4] Der Mann ohne Eigenschaften (Hamburg 1952) 358.

[5] Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Herausg. v. Joh. Hoffmeister (Hamburg ³1959) 25.

wahre Philosophie, als majestätisches Singulare-tantum, oder ob die vielen, nicht zugleich wahr sein könnenden Philosophien, die im Plural um Anerkennung betteln: sie ist, bzw. sie sind „ihre Zeit in Gedanken erfaßt“ [6]. „Die Philosophie ist identisch mit dem Geiste der Zeit, in der sie auftritt“; „sie ist die innere Geburtsstätte des Geistes, der später als Wirklichkeit auftritt“ [7]. Mögen die Philosophien sich in der Gegenwart ein noch so verwirrendes Stelldichein geben: eine Dispens davon, sich mit ihnen zu befassen, wirft das nicht ab. Die Philosophien liefern die modischen Schlagwörter der Zeit. Sie bieten, in ihrer widersprüchlichen Vielfalt, auch das Gegengift dazu. Und daß ein jeder selber zusehen muß kritisch-unterscheidend: Was tut's? Oder könnte es anders sein? Wer heute, wo immer und wie immer, die Frage nach wahr und falsch stellt, sieht sich sogleich der positivistischen Forderung konfrontiert, die ihre Pseudo-Aura aus der – von ihr allerdings doktrinär verabsolutierten – Methodenmentalität der Naturwissenschaften zieht, der Forderung nämlich, seine Aufstellungen so empirisch auszuweisen, daß sie anerkanntermaßen allgemein nachprüfbar sind. Und wer für die unvertretbare Würde des Menschen plädiert, für dessen Unbedingtheitsstrukturen und die daraus sich ergebenden unbedingten Ansprüche: der muß sich die Gegenfrage gefallen lassen, ob denn nicht die Kybernetik, schon jetzt genau voraussehbar, ihre elektronischen Maschinen all das an Lernen und Erfinden, Dichten und Lächeln werde leisten lassen, was bislang als Hoheitsreservat des homo sapiens galt. In beiden Beispielsfällen wird man über die Wahrheit menschlichen Wissens wie über die personale Freiheitswürde des Menschen vermutlich nur dann mit einiger Aussicht auf Erfolg weiterdiskutieren können, wenn man vorstößt in die radikale Mitte der Selbsterfahrung des Menschen, jener – noch so gebrochenen und differenzierten – Selbstidentität, die man Geist nennt. Sie liegt allem rationalen, auch dem naturwissenschaftlichen, Denken und Beweisen ermöglichend, nämlich Bedeutung verleihend, zugrunde; sie ist auch die unüberschreitbare Grenze für alles kybernetische Formalisieren, genauer dessen von ihm nicht erfaßbarer Ursprung [8]. Aber ist darüber anders etwas auszumachen, als indem man bei Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Husserl ... schlecht und recht in die Schule geht (und auch schon bei Platon, Aristoteles, Augustinus und dem, nebst der ganzen mittelalterlichen Philosophie in der Philosophischen Bibliothek fehlenden, Thomas von Aquin)? Aber bei dem einen oder andern. Und da möglicherweise in Sachen Philosophie die Theologen am harthörigsten sind: am wenigsten kann Theologie von solchem In-die-Schule-Gehn entpflichten. Die Aufbrüche, Vorstöße, Richtungen der evangelischen Theologie der letzten 150 oder 50 Jahre lassen sich fast samt und sonders klassifizieren nach dem Gesichtspunkt der jeweils vorwiegend maßgeblichen philosophischen Einflüsse. Karl Barth jedenfalls meinte: „Irgendeine Philosophie, und wäre es eine ganz primitive, populäre, aphoristische, eklektische, irgendeine Denkordnung hat jeder, auch der scheinbar völlig der Beobachtung hingegebene Bibelleser“; und es ist „ein geradezu komisches Schauspiel, wenn immer wieder ein jeder meint, mit ausgestrecktem Finger auf alle übrigen zeigen zu dürfen, als seien nur sie durch diese oder jene Philosophie bedingt, während er sich auf seine gesunden zwei Augen verlasse und ganz und gar der Wirklichkeit lebe“ [9]. Das wurde 1927 geschrieben. Es gilt genauso 1969. Daß aber der Wellenschlag der modernen Philosophien die katholische Theologie weit weniger umbrandete, war keineswegs etwa nur ein Vorteil; ganz abgesehn davon, daß sie nun eben so ziemlich alles nachzuholen im Begriff ist.

Die Philosophie der Bibliotheken – auch die „Philosophische Bibliothek“, der hier zu gedenken war – ist nicht ein bloß musealer Bestand.

Walter Kern SJ

[6] G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede: WW VIII (1833) 19.

[7] Einleitung ... (s. Anm. 5) 149 f. (aus dem Jahr 1825/26).

[8] Vgl. W. Kern, Das Selbstverständnis der Wissenschaften (Studien und Berichte der Kath. Akademie in Bayern. 37) (Würzburg ^{2}1968) 111–141.

[9] Die Lehre vom Worte Gottes (München 1927) 403.

Evangelium und Geschichte in einer rationalisierten Welt

Nach dem II. Vatikanischen Konzil hat die ökumenische Zusammenarbeit evangelischer und katholischer Christen Wege beschritten, die man vor 10 Jahren kaum für möglich hielt. Was heute als selbstverständlich gilt, haben 1958 in Frankfurt Christen beider Bekenntnisse mit der Gründung des „Deutschen Instituts für Bildung und Wissen" gewagt. Damals gab es gemeinsame Interessen, die keine direkte theologische Stellungnahme forderten. Der erste Vorstoß in die Öffentlichkeit kam unerwartet durch die Herausgabe des bekannten Gutachtens vom Deutschen Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen, dem „Rahmenplan zur Umgestaltung und Vereinheitlichung des allgemeinbildenden öffentlichen Schulwesens". Nachdem sich die diskutierenden Fronten versteift hatten, veröffentlichte das „Deutsche Institut für Bildung und Wissen" seine „Stellungnahme und Gegenvorschlag zum ‚Rahmenplan'" in schnell vergriffenen zwei Auflagen. Spätere Gutachten zur höheren Schule, zum Bildungswesen, zur Bekenntnisschule, zur Gemeinschaftsschule warben für ein differenziertes und profiliertes Schulwesen.

Die regelmäßigen großen Arbeitstagungen trugen und tragen bis heute den Charakter der Zusammenarbeit zwischen den Konfessionen und den verschiedenen Wissenschaften zu einem gemeinsamen Thema, so u. a. „Schule und pluralistische Gesellschaft" oder „Die Krise des Zeitalters der Wissenschaften" oder „Mensch und Zukunft" und andere, deren Ergebnisse bisher im Hirschgraben-Verlag, Frankfurt, herauskamen. Die erste ausdrücklich theologische Thematik brachte die Tagung in Trier (30. 9. – 5. 10. 1968).

Schon die „Einführung in das Gesamtthema der Tagung" durch den derzeitigen Direktor des Instituts, Oberstudiendirektor *Heinrich Janssen*, Melle – er ist Altphilologe und evangelischer Theologe der Bultmann-Schule – wies auf den wunden Punkt hin, wenn der Referent sagte: „Mir scheint, daß ein großer Teil der theologischen Wirren in beiden Konfessionen heute ganz schlicht darauf zurückzuführen ist, daß bei den Diskussionspartnern kein Einverständnis über so zentrale Begriffe wie ‚geschichtlich' oder ‚historisch' herrscht." Geschichte meint „Begegnung von menschlichen Personen in ihrem Miteinander, in ihren Entscheidungen, Entschlüssen und Taten". Historie dagegen „meint mehr die kausale Verflechtung des menschlichen Geschehens, der die Wissenschaft nachgeht". In der modernen Existenzphilosophie und Theologie wird Geschichte gedeutet als das Veränderliche im Sinn einer nicht berechenbaren Kontingenz. Auch die griechische Vorstellung vom Naturkosmos kennt das Werden als gleichbleibenden Kreislauf, in dem es keine neuen und unwiederholbaren geschichtlichen Ereignisse gibt. „Eigentliche Geschichtswissenschaft gibt es erst auf dem Boden des Christentums: erst wenn man glaubt, daß die Geschichte ein Ende und ein Ziel hat, entsteht die Frage nach dem Sinn der Geschichte."

Wenn Offenbarung Menschwerdung des Wortes Gottes ist, drängt sich die Frage auf: Ist das Wort Gottes in einem System ewiger Wahrheiten für den Menschen offenkundig, so daß er von vornherein sagen kann, er „habe" mit der Offenbarung des Wortes Gottes die ganze absolute Wahrheit – oder ist der Versuch der metaphysisch orientierten Theologie nur eine historisch bedingte und darum überholbare Weise, sich mit dem Offenbarungsgeschehen denkerisch auseinanderzusetzen? Diese Frage sollte von Prof. Dr. *Erich Christian Schröder*, Bielefeld, in seinem Referat „Wahrheitserkenntnis und Geschichtlichkeit" philosophisch erörtert werden. Der metaphysische Wahrheitsbegriff als Übereinstimmung des Verstandes mit der Sache wandelt sich vor allem mit Kant zu der Vorstellung, daß sich die Sache den apriorischen Bedingungen unseres Verstandes angleiche. Auch dieser Wahrheitsbegriff wird in Verbindung mit Heideggers Analyse der Geschichtlichkeit des Seins in Frage gestellt und erhält vor allem durch Merleau-Ponty und Gadamer neue Akzente durch die Erhellung der Tatsache, daß Geschichtlichkeit und Sprache des Menschen sich wechselseitig verdeutlichen.

Das Sein – so legte der Referent dar – bekunde sich nicht im Begriff, sondern in der Sprache, die immer von der konkreten Situation her mit einer Fülle von Deutungsmöglichkeiten behaftet sei. Sprache sei selbst das Geschehen der Wahrheit.

Prof. Dr. *Hugo Staudinger*, Paderborn, zeigte in seinem Referat „Die besondere Bedeutung der historischen Wissenschaften für den Menschen unserer Zeit", daß die Geschichtswissenschaften, im Unterschied zu den Einzelwissenschaften, die ganze historische Wirklichkeit in den Blick nehmen müsse, wozu z. B. ein überzeitlich konzipiertes philosophisches Wirklichkeitssystem nicht in der Lage sei. Darum sei es gerade heute unerläßlich, daß die Theologie wieder mehr auf die historischen Wissenschaften höre, nicht nur auf Naturwissenschaft und Philosophie.

Der öffentliche Vortrag von Prof. Dr. *Hans-Erich Stier*, Münster, „Die Erfüllung der Zeiten im Licht moderner Geschichtswissenschaften" bot die konkrete Anwendung. Er zeigte, daß das von Kaiser Augustus begründete, fast 300 Jahre dauernde Friedensreich für die damaligen Menschen als „Fülle der Zeit" im Sinn einer blühenden und hoffnungsfreudigen Weltkultur galt. Augustus galt als „Heiland der Welt", auch noch nach seinem Tod. Nicht die Sehnsucht nach einem Erlöser wurde erfüllt, sondern an die noch weiterwirkende weltliche Hoffnungsfreudigkeit knüpfte das Christentum an mit seinem Glauben an den auferstandenen und weiterlebenden Christus. Die weltweite Wirkung dieses Glaubens kann der Historiker nicht verschweigen, „weil wir heute die Weltgeschichte genau genug kennen, um sagen zu können, daß eine historische Parallele für einen solchen Vorgang bislang nirgends gefunden worden ist. Es gibt keinen Weltstaat, der durch Überlegungen und Einbildungen glaubensfroher Fischer aus seinen Angeln gehoben worden ist."

Für die Bibel als historisches Dokument muß die Exegese auch die geistigen und sprachlichen Voraussetzungen ihrer Entstehung beachten. Prof. Dr. *Heinrich Groß*, Trier, sprach darum zum Thema „Kritische Darstellung der Grundformen der Exegese in der Geschichte der Theologie". Er wies darauf hin, daß die Väter die Eigenart der Ursprache, in der die Bibel geschrieben war, nicht reflektierten. Man nahm die Bibel so hin, als wäre sie in der griechischen und lateinischen Vorstellungswelt verfaßt; man deutete sie mit platonischen Kategorien und mit stoischer Moralauslegung. Die Reformation brachte zwar eine Zuwendung zum Wort der Bibel, das aber immer noch als wörtlich inspiriert galt. Die Entdeckung der Geschichte und die Religionsphilosophie Hegels führten über die vergleichende Religionsgeschichte und die Archäologie zur heutigen Fragestellung der formgeschichtlichen Methode: Was ist in der Bibel geoffenbartes Wort Gottes, was ist Gemeindetheologie, was ist literarische Darstellungsweise?

Der Bultmannschüler Prof. Dr. *Götz Harbsmeier*, Göttingen, sprach über das Thema „Historisch-kritische Exegese und personale Existenz". Die Bibel kam erst aus der Erfahrung des auferstandenen Herrn und im Glauben an seine Herrlichkeit zustande: „Die Augenzeugen sahen sich nicht in der Lage, der Nachwelt das Lebensbild eines großen Toten getreulich zu überliefern. Das erübrigt sich bei dem auferstandenen, gegenwärtigen und kommenden Herrn." Er selbst ist es, der seine historische Existenz zum Anlaß nimmt, einen Glauben zu begründen, der rein historisch weder zu beweisen noch zu widerlegen ist. Die historisch-kritische Exegese „lehrt uns zwingend, den Jesus der Geschichte als Anlaß des Glaubens von dem verkündigten Christus als Antwort des Glaubens zu unterscheiden. Nicht als ob der Jesus der Geschichte als Anlaß des Glaubens von dem verkündigten Christus ein anderer wäre als der Christus der Verkündigung. Wohl aber sind der Anlaß zum Glauben, daß der Jesus der Geschichte Gottes Sohn sei, der lebt und regiert, und die Antwort des Glaubens, der die Herrlichkeit Christi christologisch-kerygmatisch entfaltet, zweierlei."

Prof. Dr. *Walter Künneth*, Erlangen, Wortführer der Bewegung „Kein anderes Evangelium", akzentuierte die Gegenposition in dem Thema „Die Krise religiösen Lebens angesichts der modernen Theologie". Unannehmbar sind nach ihm: das moderne Wirklichkeitsverständ-

nis, nach dem „raum-zeitliche, diesseitige Wirklichkeit als die einzige Wirklichkeit deklariert wird"; die Alleingültigkeit der historisch-kritischen Methode; die „existentiale Interpretation" der Bibel, die sich als „Demontage der biblisch reformatorischen Glaubenssubstanz" enthülle. Die Diskussion zeigte, daß falsche Frontbildungen vermieden werden können, wenn man die Fragestellung auf den entscheidenden Punkt zurückführt: wie bleibt die Wahrheit Gottes in Christus für den geschichtlichen Menschen so elementar geschichtlich, daß sie nicht nur in der Erinnerung an historisch vergangene Fakten weiterlebt?

Die extremste Antwort darauf gab Dr. *Dorothee Sölle,* Köln, in ihrem Referat „Gibt es ein atheistisches Christentum?" Die Antwort ist ein eindeutiges „Ja". Christ ist derjenige, der nicht über Gott „redet" und zugleich die Welt sich selbst überläßt, sondern liebt und die Liebe fordert. Die Frage ist nicht mehr, „ob Gott ist oder nicht, sondern wo Gott geschieht, wo Gott sich ereignet. Lebte Christus heute, er wäre Atheist." Die Diskussion suchte das Anliegen von der Lehre zu unterscheiden. Der theistische Christ ist ja gerade davon überzeugt, daß Christus heute lebt. Gewiß kann ein Atheist ein besserer Christ sein, wenn er nach seinem Gewissen lebt und die Liebe übt, die eigentlich auch der Christ üben sollte. Warum soll aber der Atheist das allein können? Hat Christus sich nicht eindeutig auf den Vater berufen, also auf den theistischen Gott, der ja auch der Gott Israels ist?

Diese Feststellung erhielt einen höchst aktuellen Akzent durch das Referat von Dr. *Ernst Ludwig Ehrlich,* Basel, zum Thema „Die Evangelien in jüdischer Sicht". An Beispielen jüdischer Gelehrter und Literaten zeigte er, daß sie alle nur den historischen Jesus kennen, der für sie nicht Gott ist; der zur eigenen Tradition gehört als Nachfolger der Prophetie des 8. und 7. Jahrhunderts; dessen Sittenlehre als einer „der erlesensten Schätze der jüdischen Literatur" bezeichnet wird; der „nur aus dem Boden des Judentums hervorwachsen konnte". Die Diskussion förderte eine bemerkenswerte Feststellung zutage, daß nämlich die Christen es sich heute mit dem historischen Jesus leicht machen, während jüdische Forscher nur darüber reflektieren, was die Texte speziell historisch bedeuten, was Jesus gesagt und getan hat und was ihm historisch widerfahren ist.

Zwei Referate waren auf die Praxis der religiösen Erneuerung in Hinblick auf das Wort der Offenbarung gerichtet. Prof. Dr. *Josef Pollmann* sprach zum Thema „Nicht rationalisierte Interpretationsmöglichkeiten biblischer Texte" und zeigte die Wirksamkeit der gesprochenen bzw. gehörten Texte gegenüber der Schriftlesung. Das Medium der gesprochenen Sprache will nicht nur „Richtiges" vermitteln, sondern das Herz und den glaubenden Geist in Bewegung versetzen. Das Referat von Dr. *Jürgen Wichmann,* Trier, „Die Chance religiöser Erwachsenenbildung in der heutigen Situation" zeigte aus der historischen Einordnung der Erwachsenenbildungsaufgaben die Notwendigkeit, heute von „bekenntnisgerichteter" Bildung zu sprechen, weil der Christ nicht nur religiös orientiert lebt, sondern sein Leben auf den gegenwärtigen und kommenden Christus hin versteht, den er für alle Bereiche der Welt verkündigt. Gerade diese Aufgabe fordert ein neues Verständnis der Bibel, das in den Gemeinden erst durch mühsame Kleinarbeit gewonnen werden kann. Daß glauben auch geistige Pionierarbeit in der heutigen Welt bedeutet, wurde an diesen Ausführungen konkret sichtbar.

Sämtliche Referate mit den wesentlichen Diskussionsbeiträgen der Tagung erscheinen demnächst als Sammelband im Spee-Verlag, Trier. *J. M. Hollenbach SJ*

BESPRECHUNGEN

Exegese

Bibel-Lexikon. Hrsg. v. Herbert HAAG. 2., neu bearb. u. verm. Aufl. Einsiedeln, Köln: Benziger 1968. XIX, 1964 Sp., 24 Bildtaf., 3 Ktn. Lw. 158,–.

Das Bibellexikon von Haag war zum erstenmal 1951–1956 erschienen. Es war eine Bearbeitung eines kurz vorher in Holland erschienenen Bibellexikons und stellte damals schon eine beachtliche Leistung dar. Die 2. Auflage, die nun vorliegt, ist überall gründlich überarbeitet und auf neuesten Stand gebracht. Außerdem ist sie erweitert. Zu den historischen, archäologischen, geographischen und literarischen Realien sind noch etwa 200 bibeltheologische Stichworte gekommen, die in gekonnter Weise über die Hauptthemen der biblischen Theologie informieren. In den letzten Jahren haben verschiedene Verlage Bibellexika und Bibelwörterbücher herausgebracht. Man kann also gut vergleichen. Der Gesamteindruck, den man gewinnt, ist für Haags Bibellexikon wirklich schmeichelnd. An Vielseitigkeit von Aspekten, Reichtum und Klarheit der Information, bibliographischer Weiterhilfe und ausgeglichener Präsentation übertrifft es die anderen Werke dieser Art. Es ist noch gelungen, alles in einen Band zu pressen. Allerdings ist er an der Grenze des Handlichen, und vielleicht hätte man ein leichteres Papier nehmen sollen. Wer in der Bibel liest, wird hier immer wieder Auskunft und Antwort finden. Für den Theologen ist die Anschaffung dieses Lexikons fast eine Pflicht.

N. Lohfink SJ

SCHELKLE, Karl Hermann: *Theologie des Neuen Testaments.* Bd. 1: Schöpfung (Welt – Zeit – Mensch). Düsseldorf: Patmos 1968. 172 S. Lw. 21,–.

Nachdem wir erst vor kurzem den „Grundriß der Theologie des Neuen Testaments" von Hans Conzelmann vorgestellt haben (182 [1968] 137), dürfen wir jetzt schon wieder auf eine neutestamentliche Theologie hinweisen. Diesmal handelt es sich um das Werk eines bekannten katholischen Gelehrten, der den ersten Band seiner auf insgesamt vier Bände geplanten „Theologie" vorlegt. Während sich die bisherigen Darstellungen meist an die historische Entwicklung des urchristlichen Kerygmas anschlossen, beschreitet Schelkle einen neuen und – wie man bald feststellt – sehr ertragreichen Weg. Er geht nicht von den einzelnen Schriften oder Schriftgruppen aus, sondern befragt die ganze Bibel jeweils auf bestimmte sachliche Gesichtspunkte und Themen hin, ohne jedoch die exegetischen Besonderheiten zu verwischen oder einzuebnen. Insofern haben wir es mit einer Art biblischer „Systematik" zu tun, die (in erweiterter Form) wohl einmal im theologischen Studium an die Stelle der längst hinfälligen Handbücher dogmatischen Typs treten könnte.

Es stellt sich allerdings die Frage, ob das den geplanten vier Bänden übergeworfene Schema, das eine deutliche Abhängigkeit von den traditionellen dogmatischen Entwürfen verrät, die Schwerpunkte biblischen Denkens auch immer richtig verteilen wird. Was den vorliegenden ersten Band betrifft, so wäre es vielleicht hilfreich gewesen, die kurzen Andeutungen über den „Ort" biblischen Schöpfungsglaubens in der israelitischen Religionsgeschichte (23–25) – verbunden mit ähnlichen Überlegungen für das Neue Testament – thematisch vorwegzunehmen, um so von vornherein dem Mißverständnis zu wehren, als sei „Schöpfung" *die* zentrale oder auch nur fundamentale Aussage biblischen Glaubens. Abgesehen von solchen mehr methodischen Bedenken kann man aber das hier begonnene Werk ganz uneingeschränkt empfehlen: Es zeichnet sich aus durch wohltuende Einfachheit der Sprache, eine klare Auslegung der Texte und seine den Leser immer wieder zur

eigenen Glaubensentscheidung rufende Sachproblematik. Wir kennen im Augenblick kein Buch, das den heutigen Menschen besser in die Eigenart und das Wesen biblischer Schöpfungslehre einzuführen vermöchte.

F. J. Schierse

FLUSSER, David: *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.* Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 1968. 156 S. (Rowohlts Monographien. 140.) Kart. 2,80.

Zu den nicht wenigen in letzter Zeit erschienenen Jesustaschenbüchern tritt jetzt eine jüdische Stimme hinzu: Der in Jerusalem wirkende Neutestamentler David Flusser, ein Mann, der die besten Traditionen rabbinischer Schriftgelehrsamkeit verkörpert, widmet der Person und dem Wirken Jesu eine lebendig und anregend geschriebene, oft aber auch zum Widerspruch reizende Studie. Ausgestattet mit zahlreichen Abbildungen archäologischen und kunstgeschichtlichen Charakters, erweckt das Taschenbuch schon rein optisch den Eindruck zuverlässiger und objektiver Information. Ist dies aber auch wirklich der Fall? Unsere Bedenken richten sich selbstverständlich nicht gegen die Person des Autors, der gewiß von den besten Absichten beseelt ist, sondern gegen seine exegetischen Methoden. Obwohl Flusser mit der neueren Evangelienliteratur gut vertraut zu sein scheint, vermißt man eine wirklich textgerechte Handhabung der form- und redaktionsgeschichtlichen Methode. Die synoptischen Evangelien bzw. ihre rekonstruierten judenchristlichen Quellen gelten als rein historische Dokumente, nur das Johannesevangelium wolle „eine nachösterliche Christologie lehren" (10). Von diesem in der neutestamentlichen Wissenschaft längst überholten Standpunkt aus glaubt Flusser eine „Lebensgeschichte Jesu" (7) schreiben zu können. Dabei vermischt sich leider ein naiver Biblizismus mit oft recht willkürlichen kritischen Urteilen. Hinzu kommt die deutlich apologetische Tendenz, das offizielle Judentum der neutestamentlichen Zeit von der Verantwortung für den Tod Jesu zu entlasten. Jesus habe sich niemals gegen das Gesetz ausgesprochen oder es gar übertreten, seine Gegner seien nicht die Pharisäer, Schriftgelehrten und das Synedrium gewesen, sondern nur einige „Stockfromme" und der sadduzäische Priesteradel. So verständlich es ist, Jesus für das Judentum zu reklamieren und die judenchristlichen Sekten als die eigentlich treuen Verwalter jesuanischen Erbes zu bezeichnen (63) – uns scheint, daß eine solche Interpretation weder dem historischen Befund noch den wirklichen Interessen des heutigen Judentums gerecht wird. Trotzdem sollte man die Stimme des Jerusalemer Gelehrten nicht überhören oder gar als unzuständig abtun. Gerade durch ihre oft einseitige und anfechtbare Textauslegung macht sie es uns unmöglich, auf gewohnte dogmatische Kategorien auszuweichen, statt weiter nach den auch für uns heutige Christen verbindlichen Intentionen des historischen Jesus zu suchen.

F. J. Schierse

KREMER, Jacob: *Die Osterbotschaft der vier Evangelien.* Versuch einer Auslegung der Berichte über das leere Grab und die Erscheinungen des Auferstandenen. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1967. 144 S. Kart. 6,80.

Der Aachener Professor für Bibeltheologie hat das Verdienst, für die Verkündigung der Osterbotschaft im katholischen Raum die nötigen Handbücher geschaffen zu haben. Nach seiner Bibelstudie (im gleichen Verlag) über 1 Kor 15, 1–11 „Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi" folgt nun eine Orientierungshilfe für die viel problematischeren Ostergeschichten der Evangelien. Doch das Ergebnis, zu dem die wissenschaftlich fundierte und doch leicht lesbare Arbeit kommt, bestätigt erneut, was sich leider noch nicht genügend herumgesprochen hat: „Wie uns gerade die heutige Bibelwissenschaft einen Weg weist, die Osterberichte, die Abschluß und Höhepunkt der vier Evangelien bilden, in ihrem Reichtum an Aussagen und ihrer Bedeutung für uns heute zu verstehen als ‚das Evangelium' (die Freudenbotschaft), das Gott uns durch die Auferweckung Jesu Christi und dessen Wort verkündet" (140). Resignation der Verkündiger angesichts der Osterberichte ist daher überholt. Auch kann sich niemand

mehr damit entschuldigen, die Ergebnisse der Forschung seien dem viel geplagten Priester, Religionslehrer und interessierten Laien nicht genügend zugänglich.

Kremers Arbeit, der jeder folgen kann, erklärt jeweils zuerst die Ostergeschichte eines Evangelisten, behandelt dann ihre literarische Eigenart und drittens Aussage und Bedeutung des Textes. Als Faltblatt ist noch eine Synopse der wichtigsten Paralleltexte beigefügt. Mit Recht lehnt Kremer es ab, für die Berichte uneingeschränkt den Ausdruck „Legende" zu gebrauchen, denn „wenn auch die Form, in der uns die Entdeckung des leeren Grabes durch die Frauen überliefert ist, aus jüngerer Zeit stammt und Spuren kerygmatischer und volkstümlicher, vielleicht sogar kultischer Prüfung aufweist, so darf die Aussage selbst als historisch zuverlässig gelten, soweit ein Historiker sich darüber ein Urteil erlauben kann. Wir haben also kein Recht, die Überlieferung vom leeren Grab einfach als unhistorisch oder gar als ‚eine spätere Legende' zu bezeichnen. Als ‚Legende' könnte höchstens die Form charakterisiert werden, in der uns diese Überlieferung erhalten ist" (24). Auch wir sind der Meinung, diese konservativ anmutende Position Kremers entspreche durchaus dem Stand der neuesten Forschung. Auch wenn für den Exegeten noch einige Detailfragen offen bleiben, für die praktische Verkündigung sind wir „über den Berg", was die Substanz der Osterberichte betrifft. Jacob Kremer sei dafür herzlich gedankt.

G. Schiwy SJ

SCHÜRMANN, Heinz: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien.* Düsseldorf: Patmos 1968. 367 S. Lw. 44,–.

Unter der Flut von Aufsatzsammlungen verdienen die „Traditionsgeschichtlichen Untersuchungen" des seit Jahren in Erfurt wirkenden Neutestamentlers besondere Aufmerksamkeit. Einmal zeigt sich an ihnen, daß wissenschaftliche Arbeit auch unter erschwerten Bedingungen gut, ja sehr gut möglich ist. Zur Zeit gibt es wohl kaum einen anderen Gelehrten, der die in- und ausländische Fachliteratur zu den Evangelien so souverän beherrscht. Ein weiterer Vorzug der Aufsatzsammlung liegt in ihrer thematischen Geschlossenheit. Man findet hier keinen lose zusammengebundenen Strauß von mehr oder minder zufälligen Beiträgen, sondern den bewußt gestalteten Versuch, das Problem der synoptischen Logienüberlieferung von verschiedenen Seiten her anzugehen. Wenn sich diese minuziösen und überreich dokumentierten Untersuchungen zum großen Teil mit Fragen der lukanischen Traditions- und Redaktionsgeschichte beschäftigen, so beruht dies nicht nur auf einer gewissen Vorliebe des Verfassers für das dritte Evangelium, sondern auch auf sachlichen Gründen, die jedem Kenner der Materie einsichtig sind.

Schon vor Jahren sind Professor Schürmanns Anregungen, nach den vorösterlichen Ursprüngen der Jesusüberlieferung zu fragen, in der neutestamentlichen Wissenschaft auf ein überraschend starkes und positives Echo gestoßen. Es scheint, daß man die Evangelientradition in Zukunft nicht mehr ganz so einseitig an den Auferstehungsglauben binden wird, wie dies lange Zeit nahezu selbstverständlich war. Die Wortverkündigung Jesu beginnt wieder für sich selbst zu sprechen und in ihrem Eigengewicht erkannt zu werden. Wenn es aber schon vor Ostern eine Logienüberlieferung gegeben hat, gab es dann nicht vor Ostern auch schon einen vollgültigen Glauben an Jesu Wort? Und müßte man von daher nicht überlegen – eine Frage an den Verfasser –, welchen Sinn das in der heutigen Auferstehungsdiskussion vielzitierte Pauluswort 1 Kor 15, 14 („Wenn aber Christus nicht auferweckt wurde, dann ist doch eitel unser Kerygma, eitel auch euer Glaube") vernünftigerweise überhaupt haben kann? Wir meinen, daß in der Forschungsrichtung des Erfurter Gelehrten Ansätze liegen, die einen ganz wesentlichen Beitrag zum Verständnis des christlichen Glaubens leisten können.

Ein angekündigter zweiter Band, der unter dem Titel „Ursprung und Gestalt" erscheinen soll, wird sich eigens den Sachfragen urchristlichen Lebensvollzugs zuwenden.

F. J. Schierse

BOUWMAN, Gilbert: *Das dritte Evangelium.* Einübung in die formgeschichtliche Methode. Aus dem Holländischen übertragen von Hugo Zulauf. Düsseldorf: Patmos 1968. 184 S. Paperback 15,80.

Wer einmal erfahren will, daß Exegese auch unterhaltsam und zuweilen sogar auf amüsante Weise betrieben werden kann, greife zu diesem Buch des holländischen Neutestamentlers. Geschrieben in einem ganz unkonventionellen Stil, stellt es allgemein anerkannte Voraussetzungen der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft unbekümmert auf den Kopf (die Apostelgeschichte sei lange vor dem Lukasevangelium entstanden) und überrascht immer wieder durch höchst originelle Ein- und Ausfälle. Vielleicht sind es aber überhaupt nicht die zum Teil etwas abenteuerlichen exegetischen Hypothesen, die dem Buch seinen unbestreitbaren Wert verleihen und seine Übersetzung rechtfertigen, sondern die ständig eingestreuten aktuellen Bezüge zur heutigen Situation der Kirche und des einzelnen Christen. Hier wirken sich Kühnheit und Einfallsreichtum des Verfassers überzeugender aus als in seinen doch oft sehr anfechtbaren exegetischen Behauptungen. Der immer noch (und gerade in unseren Tagen wieder) zu blinder Autoritätsgläubigkeit aufgeforderte deutsche Katholik kann nur staunen, daß dieses vor keinem kirchlichen Tabu haltmachende Buch in Holland mit bischöflicher Druckerlaubnis erscheinen durfte. Sollte der Gottesgeist nicht auch in unserer Zeit je nach Ländern, Ständen und Ämtern sehr „unterschiedlich" (1 Kor 12, 4) verteilt sein?

F. J. Schierse

PESCH, Rudolf: *Naherwartungen.* Tradition und Redaktion in Mk 13. Düsseldorf: Patmos 1968. 275 S. Lw. 32,–.

In der gegenwärtig wieder sehr lebendig gewordenen Diskussion um Aufbau, Sinn und theologische Ausrichtung des Markusevangeliums stellt die Arbeit des vielversprechenden katholischen Neutestamentlers ohne Zweifel einen äußerst wertvollen Beitrag dar. Der Verfasser bereitet seine Untersuchung über Mk 13, die sog. Parusierede, durch eine gründliche Strukturanalyse des ganzen Evangeliums vor und kommt dabei zu recht verblüffenden, aber leicht nachprüfbaren Ergebnissen: Das Evangelium ist nach einem kunstvollen Plan aufgebaut und bis in Einzelheiten hinein bewußt durchkomponiert. Nur Mk 13 fällt aus dem Rahmen heraus und paßt nicht in den symmetrischen Aufriß. Daraus schließt Pesch sicher zu Recht, daß der Evangelist das Kapitel erst nachträglich in sein schon fertiges Werk eingefügt hat, um aktuelle Gefahren von der Gemeinde abzuwenden.

Durch den Jüdischen Krieg und die Zerstörung des Jerusalemer Tempels (70 n. Chr.) veranlaßt, seien von judenchristlich-apokalyptischen Kreisen falsche Naherwartungen genährt und verbreitet worden. Ein vermutlich schon in den Wirren der Jahre 38–40 entstandenes jüdisches „Flugblatt" habe im Jüdischen Krieg neue Aktualität gewonnen und – als angebliche Jesusweissagung – in den christlichen Gemeinden große Verwirrung gestiftet. Wie ernst die von diesem Flugblatt ausgelöste Krise gewesen sein müsse, ersehe man daran, daß Markus den Text in sein Evangelium aufgenommen, aber mit stark antiapokalyptischen Korrekturen versehen habe. Statt sich zu einer schwärmerischen Naherwartung hinreißen zu lassen, sollten die Christen mehr „auf sich selbst" und die rechte Nachfolge Jesu achten. An die Stelle einer falschen, berechnenden Naherwartung soll die eschatologische Haltung der Wachsamkeit und Standhaftigkeit treten.

Ob und inwieweit die Ergebnisse dieser scharfsinnigen Arbeit in allen Einzelheiten stichhaltig sind, wird die weitergehende wissenschaftliche Auseinandersetzung um Mk 13 klären. Wünschenswert wäre es vor allem, wenn sich das markinische Verständnis von „Naherwartung", wie es Pesch eruieren zu können meint, mit der vom Evangelisten vertretenen Epiphaniechristologie – die einen Parusieglauben herkömmlichen Stils eigentlich überflüssig macht – in Beziehung setzen ließe.

F. J. Schierse

Literatur

Lexikon der Weltliteratur. Bd. II. Hauptwerke in Charakteristiken und Kurzinterpretationen. Hrsg. von Gero von WILPERT. Stuttgart: Kröner 1968. 1254 S. Lw. 78,–.

Den „Wilpert" nennen die Studenten das in wenig über zehn Jahren fünfmal aufgelegte „Sachwörterbuch der Literatur". Den Sachen folgten 1963 die Namen, ein umfangreiches Autorenlexikon der Weltliteratur. Nunmehr sind zu den Sachen und Namen die Werke getreten. Etwa 4000 Werke werden von 260 Beiträgern auf knappem Raum vorgestellt und charakterisiert. Im Glücksfall entstand aus der Werkbeschreibung eine Kurzinterpretation. Die Auswahl reicht vom alten Orient bis zur Gegenwart, von den altindischen Veden bis zu M. Walsers „Einhorn". Sie erscheint im ganzen gelungen. Im einzelnen kann man bei Stichproben Fehler entdecken. Von A. Huxley und H. G. Wells fehlen die Hauptwerke. Wilhelm Hauff ist mit sieben Werken, Anna Ingeborg Bachmann gar nur mit einem Werk Seghers nur mit drei, Gerd Gaiser mit zwei, vertreten. Ilse Aichinger fehlt ganz! Manche Beiträger wichen einer Skizzierung des Handlungsverlaufs von vornherein aus zugunsten einer literarisch einordnenden und charakterisierenden Beschreibung. Einige jüngere Beiträger zeigen eine Vorliebe für gestelzte Vokabeln. Öfters wird am Ende einer Werkbeschreibung weiterführende Literatur angegeben. Leider werden für neuere Werke wichtige Aufsätze in Zeitschriften – oft die einzige Literatur – grundsätzlich ausgelassen. Schwierigkeiten boten die Werktitel der Übersetzungen, wo sie vom Original stark abweichen. Hier hilft, weiß man den Autor, das Autorenregister, das zu den übersetzten die Originaltitel nennt.

Im ganzen erweist sich auch der neue „Wilpert" als ein sehr hilfreiches Nachschlagewerk. Editorisch und verlegerisch eine hohe lexikalische Leistung. Als Lese- und Gedächtnishilfe, als Anregung für Interpretation und Kritik literarisch Interessierter ein Standardwerk fürs Bücherbrett. *P. K. Kurz SJ*

NOSTITZ, Oswalt v.: *Praesenzen.* Kritische Beiträge zur europäischen Geistesgeschichte. Nürnberg: Glock u. Lutz 1967. 271 S. Lw. 22,50.

Im Vorwort zu diesem Band spricht der Autor mit Recht von der Unterbrechung der geistigen Überlieferung durch die nationalsozialistische Gewaltherrschaft. Ihrer Er-innerung gelten die hier gesammelten Beiträge, welche in den letzten zwanzig Jahren in verschiedenen Zeitschriften erschienen sind. Oswald v. Nostitz, der uns als ein feinsinniger Humanist christlichen Gepräges kein Unbekannter ist, interpretiert Pascal, Péguy, Gide, Claudel, Julien Greene, Saint-Exupéry, R. Schneider, L. Ziegler. Einem anderen Erfahrungsraum und Denkstil gehören Kierkegaard und Buber an, die hier ebenfalls zu Wort kommen. Und noch einmal anders verhält es sich mit der Welt- und Geschichtsdeutung, wie sie im dichterischen Werk von Pasternak, Hofmannsthal und Pavese Gestalt angenommen hat. Welcher Anspruch entsteht aus dieser Sammlung zur europäischen Geistesgeschichte für den Leser? Die Frage ist nicht eindeutig zu beantworten. Die Interpretationskraft in den einzelnen Stücken ist unterschiedlich. Vor allem aber sind die Stimmen selbst zeitlich und räumlich, geistig und religiös oft so weit voneinander entfernt, daß nicht die Einheit, sondern die spannungsvolle Vielfalt des Menschseins aufklingt. Daß sie sich nie auf *eine* Formel bringen läßt, weiß der Autor, und er stellt es auch dar. Schon innerhalb des Christlichen sind Gestalten wie Péguy und Claudel schicksalhaft verschieden. Wer sich auf ihr Werk einläßt, wird bald merken, wie sich dieser Sachverhalt auch entscheidend auf ihre Christlichkeit auswirkt.

Obwohl also diese Beiträge kein durchgehender Zusammenhang bestimmt und im einzelnen die bloße Darstellung von Positionen die kritische Note überwiegt, so ist doch festzuhalten, wie sehr einem bewußt wird, daß der schöpferische Mensch immer wieder Beispiele für seine Unbesiegbarkeit setzt – ganz im Sinn des Wortes von Goethe in den

Tag- und Jahresheften: „Bei großen Begebenheiten, ja selbst in der äußersten Bedrängnis, kann der Mensch nicht unterlassen, mit Waffen des Wortes und der Schrift zu kämpfen."

W. Strolz

Espiau de La Maestre, André: *Das göttliche Abenteuer.* Paul Claudel und sein Werk. Salzburg: O. Müller 1968. 380 S. Lw. 29,80.

Der Verf., Professor am französischen Kulturinstitut in Wien, der dieses Buch knapp vor dem 100. Geburtstag des Dichters erscheinen ließ, gibt damit einen Jubiläumsbeitrag eigener Art. Im erklärten Gegensatz zur Mehrzahl der bisherigen Interpreten, die den „prinzipiellen Optimismus christlicher Prägung" betonen, sucht er die Aspekte herauszuarbeiten, die auf eine innere Spaltung, ja auf ein Scheitern Claudels hindeuten. So möchte er ihn unter die „existentiellen Tragiker" des Christentums eingereiht wissen und behauptet sogar, daß „der Claudelsche Glaube weniger eine Befreiung des ganzen Menschen gewesen ist denn die Annahme einer intellektuellen Zwangsjacke, eine Selbstentfremdung" (105).

Man kann La Maëstre zugeben, daß man Claudel in der Regel zu ausschließlich als den Verkünder der göttlichen Glorie, den Fürsprecher der Kirche gesehen hat; daß seine Natur große Spannungen aufweist – eben durch sie wurde er zum Dramatiker – und daß auch seine religiöse Entwicklung nicht ohne Krisen verlaufen ist. Zweifellos hat er einen langen und erbitterten Kampf mit dem Engel ausgefochten. Hebt man aber nur diesen einen Aspekt hervor, so führt das zu einer Verzerrung, zumal wenn die Spannungen, die Claudel letztlich gemeistert hat und die bei ihm zu einer fruchtbaren Polarität führten, als Symptome der Zerrissenheit und Disharmonie gewertet werden. Bei dieser Interpretation werden überdies wesentliche Züge übersehen. In La Maëstres Darstellung erfährt man nichts von Claudels Humor – diesem entscheidenden Ausdruck seiner Welt- und Lebensbejahung –, nichts von seiner Musikalität, die beispielsweise in der Gestalt der Doña Musica im „Seidenen Schuh" einen so überzeugenden Ausdruck gefunden hat.

Die Argumentation des Buches wirkt auch deshalb nicht überzeugend, weil die Entwicklung Claudels vernachlässigt wird. Der methodische Ansatz La Maëstres, der in seinen Kapiteln einzelne Problemkreise behandelt, trägt dazu bei, daß Äußerungen Claudels aus der Frühzeit das gleiche Gewicht erhalten wie Aussagen der späteren Perioden. Es kommt hinzu, daß die Quellenbelege für den „tragischen Claudel" meist aus dem Zusammenhang gerissen sind. Hierfür nur ein Beispiel: Aus Claudels großer Ode zu Dantes 600. Jahrestag, die in einem wiederholten Bekenntnis zur Freude, zur Glorie Gottes ausmündet, werden nur jene Eingangsverse zitiert, in denen von der Welt als „Zufallsbaracke" und der „Rückkehr zu unseren Zwangsarbeiten" die Rede ist. Ein kontrastierendes Moment erhält durch diese Isolierung eine Bedeutung, die ihm nicht zukommt. Eben dieses fragmentarische Zitat sieht der Verf. aber als so wesentlich an, daß er es dem Leser an vier verschiedenen Stellen (84, 107, 143, 361) präsentiert. Solche Wiederholungen, an denen es auch sonst nicht fehlt (z. B. bei der Behandlung des Hiobproblems auf S. 122, 152, 230, 258 ff., 295, 351), deuten im übrigen auf Aufbaumängel hin, durch die die Lektüre des Buches nicht eben erleichtert wird.

In der Vorbemerkung kündigt der Verf. ein „umfangreiches wissenschaftliches Werk" zum gleichen Thema an, das auf Französisch erscheinen soll. Man möchte hoffen, daß es ihm in dieser größeren Arbeit gelingen wird, die Einseitigkeiten der vorliegenden Studie durch eine umfassendere Betrachtung auszugleichen.

O. v. Nostiz

In Sachen Böll. Ansichten und Einsichten. Hrsg. von Marcel Reich-Ranicki. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1968. 347 S. Brosch. 12,–.

Böll war bis zum Erscheinen von G. Grass die markanteste Figur der deutschen Nachkriegsliteratur. Er ist bis heute der meistgelesene deutsche Gegenwartsautor im In- und Ausland geblieben. Reich-Ranicki, der Lite-

raturkritiker der „Zeit", hat zu Bölls Fünfziger-Feier 42 Beiträger, große Namen zwischen Adorno und Lukács, versammelt. Sie sollten „die Eigenart Bölls erkunden und beschreiben", ihre „Ansichten und Einsichten" zu dem das Bewußtsein der Bundesrepublik mitformenden Böll mitteilen. Entstanden sind freundliche Würdigungen, kluge Beobachtungen und Analysen, kritische Vorbehalte, auch Belletristisches.

Das Buch hat fünf Teile. Sie wären zu überschreiben: I. Die Tugenden und das Personal des Schriftstellers Böll, II. Böll, der Katholik, III. Böll, der Staatsbürger, IV. Einzelanalysen zu Werkstücken, V. Böll im Ausland. Einigen Kritikern steht Böll zu wenig links (Augstein, Raddatz). Anderen erscheint er zu wenig staatserhaltend (Gaus, Sternberger). Ersten und Dritten ist Böll zu katholisch. Einige Autoren gehen aufmerksam und sachlich auf Böll, andere mehr auf ihre eigenen Kategorien ein. Aus verschiedenen Richtungen wird Böll dort eine Schwäche bescheinigt, wo er den Boden des Erzählerischen verläßt, wo er begrifflich wird, direkt angreift. Die bereits früher erkannten Nenner für Böll erscheinen: seine Arme-Leute-Welt, seine Sympathie mit den Unterdrückten und denen, die nicht „zurecht" kommen, der Kritiker des Milieu-Katholizismus und Wohlstandsbürgertums, die selbstverständliche, fast dinghafte Sakramentalität, die „Weisheit des Herzens", der Kölnische Humor. Stärker betont als früher: Bölls unbedingte schriftstellerische Wahrhaftigkeit, das Verlangen nach ursprünglichem Leben. Neue Aspekte: Bölls ehemaligem Lektor Otto F. Best fiel auf, daß Bölls Helden weinen dürfen – können (keine „Unfähigkeit zu trauern"). Carl Amery entdeckte in Bölls Romanen und Erzählungen die Konstante der Legende, den Drang zur „Freisetzung der Ur-Beziehungen" zwischen den Menschen. „Bölls gesellschaftlicher Point de vue ist archaisch". Er zeigt einen unerhörten Sinn für die „Wiedervereinigung von Zeichen und Realität", schreibt Amery. H. Kesten, von dem man es nicht erwartet, sekundiert: Böll „will weder ein Revolutionär sein noch eine Revolution machen ... Er will nur alle, und sich, zur ursprünglichen Unschuld, an die er glaubt, zur Sittenreinheit, ohne Prüderie, zur Gerechtigkeit, die er liebt, vielleicht zur wahren Frömmigkeit seiner Kindheit, von der er immer noch träumt, zurückführen."

Jemand hat bemerkt, daß sich kein Autor unter dreißig unter den Beiträgern befindet, daß der andere zeitgenössische Literatur-Kölner, der jüngere Jürgen Becker, fehlt. Im ganzen haben die Publizisten das Wort. Kein Studienrat durfte sich zu Böll, dem Schulautor, äußern. Keine russische Stimme durfte zu dem in der UdSSR meistgelesenen deutschen Nachkriegsautor Stellung nehmen. Niemand hat Bölls auffallende Grundform, die Kurzgeschichte, strukturell betrachtet. Niemand hat Bölls intentionale, formale und sprachliche Position im Feld des deutschen Nachkriegsromans untersucht. Dazu hätte es eines längeren Atems bedurft. Für die sprachliche Seite wäre ein Autor wie Urs Widmer („1945 oder die Neue Sprache") zuständig gewesen.

Die vier Beiträge zu Böll, dem Katholiken, stammen aus der Feder von R. Augstein, einem ehemaligen Katholiken, von K. Harprecht und W. Hildesheimer als Nichtkatholiken, von C. Amery, dem aufmerksamen und hellsichtigen „Linkskatholiken". Offenbar befand sich kein katholischer Theologe unter den Freunden des Herausgebers. Durfte kein „professioneller" Katholik nach der Substanz und Form des Katholiken in Bölls Erzählwerk fragen? War niemand qualifiziert?

Die „Ansichten und Einsichten" zeigen im ganzen eine breite Böll-Kenntnis. Das Buch ist die erste Gesamtdarstellung, der erste kritische Überblick zum Werk und zur poetischen Person Bölls. Aspekte des Werks und Kriterien der Kritik werden sichtbar. Sehr sensible, kritisch abwägende, auch parteiliche Stimmen kamen zu Wort. *P. K. Kurz SJ*

BRANDT, Thomas O.: *Die Vieldeutigkeit Bertolt Brechts.* Heidelberg: Stiehm 1968. 91 S. Brosch. 12,–.

Liest man den schmalen Band vom Titel her, so enttäuscht er. Nur 13 Seiten sprechen von der Vieldeutigkeit Brechts. Und zu dieser,

wahrscheinlich kompliziertesten Brechtfrage wurde von W. Benjamin und W. Haas bis zu F. Sternberg, J. Rühle und N. Kohlhase schon weit mehr gesagt, finden sich auch im Werk selbst mehr anziehbare Stellen. Hier zeigt sich einmal die Schwierigkeit, daß der in Amerika lebende (inzwischen verstorbene) Verf. an einen Teil der Literatur nicht herankam (alle genannten Namen fehlen), zum andern, daß er nicht von einer konsequenten Textanalyse ausging. Die drei Kapitel über „Brecht und die Bibel", „Das Amerikabild Brechts" und „Sprache und Sprachführung" fassen das einigermaßen Bekannte zusammen, führen es an einigen Stellen weiter. Aber gerade zu Brechts „Amerikabild", für das der Verf. besonders vorbereitet schien, zeigt sich, daß Brandt sich offenbar nie mit Brechts marxistischer Gesellschafts- und Geschichtsauffassung beschäftigt hat. Man vermißt in diesen Arbeiten das ausdrückliche Wissen um die Ganzheit der Gestalt und des Werks von Brecht. Die Einzelbeobachtungen erscheinen zu isoliert. Der fragende und in Prozessen denkende Brecht wird nicht sichtbar. Leider beziehen sich auch die Werkzitate auf die alte Suhrkampausgabe.

P. K. Kurz SJ

Gesellschaftswissenschaften

ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, hrsg. von F. Böhm, F. A. Lutz, F. W. Meyer. Bd. XIX. Düsseldorf: H. Küpper 1968. XXVII, 579 S. 75,–.

Wie der vorhergehende Band (hier gewürdigt 180 [1967] 286) beginnt auch dieser mit einem Tagungsreferat von *F. A. v. Hayek;* damals hatte er sehr instruktiv zwei ursprüngliche Typen von Liberalismus unterschieden; daran anknüpfend entwickelt er hier Gedanken über „Die Verfassung eines freien Staates" (3–11). Nach Hayeks Meinung fehlt es im heutigen demokratischen Staat an wirklicher Freiheit, weil die Gewaltenteilung nur fiktiv sei; um sie effektiv zu machen, schlägt er vor, zwei voneinander unabhängige Repräsentativversammlungen vorzusehen, deren einer beispielsweise das Recht der Steuerbewilligung zusteht, die also darüber beschließt, wieviel Steuern erhoben werden dürfen, während die andere über die Verwendung der so aufgekommenen Finanzmasse zu beschließen hat. Nun weiß ein Mann wie Hayek nicht nur viel zu gut um die vielfältige Verzahnung von Einziehung und Wiederverausgabung der Gelder, sondern muß gerade als Ordo-Liberaler ganz besonderes Gewicht darauf legen, daß nicht nur das Steueraufkommen im Ganzen, sondern auch die Besteuerungstechnik im einzelnen wie auch die Wiederverausgabung der aufgekommenen Mittel als systematische Einheit konzipiert und überdies mit der *monetären* Politik in Einklang gebracht und erhalten werden. Darum kann er nicht im Ernst wollen, daß zwei von einander unabhängige repräsentative Körperschaften über je *eine* Seite des öffentlichen Haushalts zu entscheiden haben sollen. Da nicht anzunehmen ist, er wolle seine Leser zum Narren halten, möchte ich seine Ausführungen als eine in didaktisch-pädagogischer Absicht erzählte Fabel deuten, bei der es denn auch ähnlich wie bei Th. Morus' Utopia und Companellas Sonnenstaat nicht ganz leicht ist herauszufinden, wohin diese Absicht *zielt.* – Auch der zweite Beitrag des Bandes von *Th. Molnar,* „Die neo-utopische Staatsauffassung" (13–27), rührt an Grundlagen der philosophischen Staatslehre. Wenn der Verfasser glaubt, auf katholisch-kirchlicher Seite eine Neigung zu der von ihm beschriebenen neuartigen Staatsvergötzung zu entdecken, und wenn er gar das Auftreten Papst Pauls VI. vor der Generalversammlung der UNO in diesem Sinn deutet, dann ist das selbstverständlich pure Phantasie; daß aber solche Phantasievorstellungen herumgeistern und selbst in einem Organ vom Range des ORDO dargeboten werden, *das* ist eine ernst zu nehmende Erscheinung. – Von den wirtschaftswissenschaftlichen Beiträgen sei nur erwähnt der umfangreiche (335–387) aus der Feder von *P.*

Cramer, der die Auffassungen eines so einflußreichen Mannes wie *G. Myrdal* über Entwicklungshilfe einer gründlichen Kritik unterzieht, worin dessen besonders anfechtbares neuestes Werk (Asian Drama; an Inquiry into the Poverty of Nations, 3 Bde., New York 1968) natürlich noch nicht einbezogen ist. – Am Schluß der Aufsatzreihe, vor den „Besprechungen und Hinweisen", steht das Kabinettstück des Bandes: *Edith Eucken-Erdsiek*, „Herbert Marcuse und die Revolution" (403 bis 418); um nur diesen Beitrag zu lesen, lohnt es sich schon, den ganzen Band zu kaufen. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Luhmann, Niklas: *Vertrauen.* Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität. Stuttgart: Enke 1968. VII, 105 S. (Soziale Gegenwartsfragen. 28.) Kart. 24,–.

Der Autor, Dozent an der Sozialforschungsstelle der Universität Münster, untersucht als Fachsoziologe in 12 Kapiteln die Funktion des „Vertrauens" im sozialen Leben. Da wir in unserer komplexen Umwelt auf eine uns unbekannte Zukunft hin „hier und jetzt" handeln müssen, brauchen wir Hilfen, um die vielfältigen möglichen Verhaltensweisen unserer Umwelt auf ein für den einzelnen überschaubares Maß von Vorerwartungen reduzieren zu können. Solche Hilfen sind die „Vertrautheit" aus früherer Erfahrung und das „Vertrauen" als subjektiv sichere Handlungsbasis auf die Zukunft hin, vor allem im Verhalten Mitmenschen gegenüber. Dieses Vertrauen ist nicht einfach die logische Schlußfolgerung aus sicher vorausberechenbaren Verhaltensweisen anderer, sondern eine personale „riskante Vorleistung", bei der also das Risiko einer Enttäuschung bleibt. Vertrauen kann zwar gelernt werden und hat auch seine rationale Begründbarkeit, aber je mehr auf diese Begründungen reflex geachtet wird, um so mehr schwindet echtes Vertrauen.

Das „persönliche Vertrauen" als die eigentliche Urform hat als grundlegende Voraussetzung die Überzeugung, daß menschliches Handeln als personale Selbstdarstellung sichtbar werden kann. Aber nur jene Handlungen werden dabei als Persönlichkeitsausdruck gewertet, die in einer gewissen sozialen Durchsichtigkeit als Ausdruck der personalen Freiheit des andern erfaßt werden können. In einer komplexeren Gesellschaftsordnung reicht persönliches Vertrauen zur Umweltbewältigung allein nicht aus. Hier entfaltet sich ein „Systemvertrauen", das in intersubjektiven Erfahrungen gründet. Typische Beispiele hierfür sind das Geld als „generelles Problemlösungsmittel", das Vertrauen in die Wahrheit bzw. die Zuverlässigkeit von Informationen und das Vertrauen in die legitime politische Macht. Eine weitere Steigerung der Bewältigung der Umweltkomplexität liegt im „Vertrauen in Vertrauen": Man kann der Wirkung des eigenen Vertrauens in andere oder dem Vertrauen anderer in einen selbst oder in Dritte vertrauen. Solch komplizierte Vertrauensstrukturen sind zwar gefährdeter und enthalten größere Risiken, aber sie ermöglichen Handlungen, die einfaches Vertrauen nicht bewältigen kann.

Abschließend wird das Verhältnis des Vertrauens zu Mißtrauen, zur Vertrauensbereitschaft und zu seiner rationalen Begründbarkeit untersucht. Die Monographie enthält ein Literaturverzeichnis und Sachregister.

Wer Vertrauen bisher nur vom individuell ethischen oder psychologischen Standpunkt aus betrachtet hat, erhält hier eine notwendige Abrundung seiner Sicht. Man könnte nur wünschen, daß die hier klar vorgetragenen Gedanken auch in kirchlichen Sozialstrukturen gebührend beachtet würden. Das Buch ist allerdings seiner Fachsprache wegen nicht leicht zu lesen und die praktische Anwendung wird kaum berücksichtigt. *R. Silberer SJ*

Lanternari, Vittorio: *Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker.* Neuwied: Luchterhand (o. J.). 540 S. (Soziologische Texte. 33.) Studienausgabe 29,–.

Die auf der ganzen Erde sich vollziehende Begegnung einheimischer Kulturen und Völkerschaften mit der abendländischen Kultur und dem Christentum hat so gut wie über-

all zur Entstehung neuer mehr oder weniger mächtiger religiöser Bewegungen geführt, die hier in geographischer Ordnung nach Ursprung und Entwicklung und vor allem nach ihren soziologisch erfaßbaren Anlässen und Ursachen dargestellt werden. Auch in Ländern vorwiegend mohammedanischer oder buddhistischer Religion finden sich solche Bewegungen, wobei es sich um Gruppen oder Schichten handelt, die sich wirtschaftlich oder politisch benachteiligt fühlen; ein mittelbarer Einfluß abendländischer Kultur ist wohl auch anzunehmen. Diese Bewegungen weisen unabhängig voneinander gewisse Übereinstimmungen auf. Das wichtigste Merkmal ist wohl dieses, daß die ursprünglichen einheimischen Religionen und ihre Bewegungen wieder durchschlagen. Sie bleiben dabei allerdings nicht unverändert und verwerfen gewisse Elemente, die zur heutigen Lage nicht mehr passen; so wendet man sich oft gegen die Zauberer und Medizinmänner. Gewöhnlich gehen diese Bewegungen von einem Propheten aus, meist einem früheren Christen, der sich durch Visionen zu seiner Religionsgründung berufen fühlt. Christliche Lehren und vor allem Riten werden weithin übernommen, verändern aber ihren Sinn vollkommen, indem sie der früheren Religion durch Umdeutung angepaßt werden. Sehr oft wird die Bibel beibehalten, und darin wieder ist das Alte Testament besonders beliebt, weil es alte Sitten der Eingeborenen zu rechtfertigen scheint. In diesen religiösen Bewegungen sieht L. vor allem eine Antwort auf die Bedrohung der Eigenheit und Eigenständigkeit dieser Völker durch die abendländische Kultur und das Christentum. Das Wiederaufleben der früheren Religion und die Uminterpretierung christlicher Elemente weist darauf hin, daß die Bekehrung zum Christentum besonders für primitive Völker keine einfache Aufgabe ist, zumal wenn das Christentum als die Religion der Weißen, d. h. der Kolonialmacht erscheint. Die Bekehrung besteht nicht nur in der Übernahme von Lehren und Riten; sie ist für ein Volk erst dann vollendet, wenn die gesamte Stellung zur Wirklichkeit von der neuen religiösen Mitte aus erfolgt und die Einzelheiten der bisherigen Kultur von ihr her neu verstanden und mit einem Sinn begabt sind, soweit dies überhaupt möglich ist. Vielleicht läßt sich dies innerhalb einer Generation nur für einzelne, aber nicht für ganze Gruppen erreichen. Außerdem erfordert es vom Missionar eine Anpassung an die einheimische Kultur, um sie zu verchristlichen, statt daß eine Kultur äußerlich auferlegt wird, die diese Menschen weder verstehen noch tragen können. Aus dem Buch ersieht man vor allem die soziologisch erfaßbaren Ursachen und Anlässe. Es bleibt aber die Frage, warum Krisen wirtschaftlicher, politischer und kultureller Natur nicht bloß Bewegungen auf der jeweils entsprechenden Ebene, sondern religiöser Natur hervorrufen und warum der Mensch auf die Bedrohung dessen, was er als sein Heil versteht, offen oder verkappt religiös antwortet. *A. Brunner SJ*

ZU DIESEM HEFT

Horst Denzer ist wissenschaftlicher Assistent am Institut für Politische Wissenschaften an der Universität München (Prof. Hans Maier).

Walter Kerber und Walter Kern dozieren an der Philosophischen Fakultät Berchmanskolleg Pullach.

Hans Maier

Politische Theologie?

Einwände eines Laien

Das Schlagwort der „politischen Theologie" geht um. Meist verbindet sich damit der Ruf nach „Politisierung der Kirche" [1]. Die vor diesem Hintergrund entwickelten Forderungen zielen teils auf eine stärkere Betonung des öffentlichen Charakters der christlichen Botschaft, auf eine Entprivatisierung und „Vergesellschaftung" des Glaubens hin, teils münden sie in konkrete kirchlich-politische Aktionsprogramme, von denen die „Theologie der Revolution" nur die jüngste und radikalste Spielform ist [2]. All diesen Äußerungen ist gemeinsam, daß in ihnen die Kirche *als Kirche* zur Politik aufgefordert wird – nicht mehr nur der einzelne Christ oder Gruppen von Christen *in* der Kirche. Die Kirche als Institution soll politisch tätig werden [3], sie soll eingreifen in den politischen Prozeß, sie soll die „Tagesordnung der Welt" mitgestalten [4]. Politische Theologie wird verstanden als Mittel einer zeitgemäßen Hermeneutik, die den gesellschaftskritischen Gehalt der Heilsbotschaft freilegt und entfaltet, als Versuch, „die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren". Sie dient dem Zweck, „die Situation des Glaubenden konkret und differenziert in den Blick zu bekommen und eine gesellschaftsbezogene Glaubenssprache zu finden, die kritisch-befreienden Charakter hat" [5].

[1] Siehe etwa den Sammelband: Die sogenannte Politisierung der Kirche (Hamburg 1968), mit Beiträgen von H.-E. Bahr, M. Linz, O. Massing, H. Schwab-Felisch u. a.

[2] Stellvertretend für die auch in Deutschland rasch anschwellende Literatur seien genannt: T. Rendtorff, H. E. Tödt, Theologie der Revolution. Analysen und Materialien (Frankfurt ²1968); H.-E. Bahr (Hrsg.), Weltfrieden und Revolution. Neun politisch-theologische Analysen (Hamburg 1968).

[3] Hierauf läuft in der Sache auch die „politische Theologie" von J. B. Metz hinaus, so sehr er sich von einer „politisierenden Kirche" distanziert.

[4] So die Delegierten der Männerarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland bei ihrer Haupttagung am 10. 6. 1968 in Berlin; vgl. Die sogenannte Politisierung, 7.

[5] J. B. Metz, Kirche und Welt im Lichte einer „politischen Theologie", in: Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz-München 1968), 99–116 (99, 107). Im folgenden lege ich diesen Text zugrunde (zit.: PT). Bereits früher hat sich Metz zum gleichen Thema geäußert: Zum Problem einer „politischen Theologie", in: Kontexte IV (Stuttgart-Berlin 1967) 35–41; Friede und Gerechtigkeit. Überlegungen zu einer „politischen Theologie", in: Civitas, Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung (1967) 9–19. Vgl. ferner: Das Problem einer „politischen Theologie" und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit, in: Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie IV (1968) 403–411, und als jüngste Äußerung: Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis. Drei Diskussionsthesen, in: Schöpfertum und Freiheit, Dokumente der Paulus-Gesellschaft Bd. XIX (Kongreß von Marienbad) (München 1968) 29–41. Alle genannten Aufsätze sind im Inhalt und in den wesentlichen Formulierungen gleich, sie variieren in den Überschriften und in der hier stärker thesenhaften, dort stärker ausgeführten Form.

Für die katholische Kirche in Deutschland ist die Existenz und der Anspruch einer „politischen Theologie" ein neues Faktum – doppelt überraschend nach Jahren, die durch einen behutsamen Rückzug der Kirche aus vorgeschobenen politischen Positionen gekennzeichnet waren. Hier deutet sich ein Umschwung in der öffentlichen Stellung und im theologischen Selbstverständnis der Kirche an. Man erinnere sich: jahrelang gingen die Bemühungen dahin, die Kirche aus einseitigen Verflechtungen in die Politik zu lösen, sie zur Freigabe des politischen Raumes zu bewegen und damit die Voraussetzungen zu schaffen für eine breite, vielfältige, verantwortliche Teilnahme der Gläubigen am politischen Leben. Theologie und kirchliche Praxis wirkten gleichermaßen in diese Richtung. Man war kritisch geworden gegenüber dem nach 1945 überstark betonten „Öffentlichkeitsanspruch". Im Zweiten Vatikanischen Konzil schien die Kirche gelernt zu haben, daß Einheit im Glauben durchaus mit Vielheit und Vielfalt im politischen Bekenntnis einhergehen könne und daß es gut sei, klar zu unterscheiden „zwischen dem, was die Christen als einzelne oder in Verbänden im eigenen Namen als Bürger, die vom christlichen Gewissen geleitet werden, tun, und dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Oberhirten tun" [6]. Die Kirche schien den Pluralismus als gesellschaftliches Phänomen entdeckt zu haben. Heute wird der Pluralismus bei mancher theologischen Richtung, die als fortschrittlich gilt, schon wieder klein geschrieben. Ein neuer Integralismus, diesmal mit politischen Zügen, scheint im Anmarsch zu sein. Was an den Forderungen nach „politischer Theologie", „Politisierung der Kirche" vor allem überrascht und erschreckt, ist die Naivität, mit der hier von *dem* politischen Engagement *der* Kirche gesprochen wird – als sei Politik das Einherschreiten auf einer schnurgeraden, lehramtlich gepflasterten Straße und nicht vielmehr ein mühsames Wegsuchen im Dickicht von Interessen, Gruppenrivalitäten und Normkonflikten.

Den Begriff „politische Theologie" gab und gibt es in der Geschichte der Kirche in vielen Erscheinungsformen – von der altchristlichen Reichstheologie des Euseb bis zu neuzeitlichen Theologoumena der „divine rights of King" im 16. und 17. Jahrhundert oder der „christlichen Demokratie" im Sinne der Revolutionstheologen von 1789. Carl Schmitt hat diese Zusammenhänge 1922 in einer berühmt gewordenen Schrift „Politische Theologie" analysiert. Seine Darlegungen gingen aus von der Übereinstimmung der sozialen Struktur einer Epoche mit ihrem metaphysischen Weltbild: aus dem Fehlen einer theologischen Begründung des Liberalismus und der modernen Demokratie schloß er auf ihr baldiges Ende, ihre Ablösung durch Ausnahmezustand und Diktatur [7]. In der Schmitt-Schule ist der Begriff der „politischen Theologie" bis heute lebendig geblieben [8]. Der jüngste Theoretiker einer „politischen Theologie", Johann Baptist Metz, knüpft jedoch nicht an diese letzte Exposition des Themas an. Der ideologische Hintergrund des

[6] Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (Gaudium et spes) Nr. 76.

[7] C. Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (München-Leipzig 1922) 42 ff.

[8] Vgl. etwa H. Barion, Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils, in: Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt (Berlin 1968) 13 ff.

Begriffs bei Schmitt – ein positivistischer „Ordnungskatholizismus" – scheint ihm weder bewußt noch bekannt zu sein[9]. Vielmehr versucht er dem schillernden Begriff der „politischen Theologie" einen neuen Inhalt zu geben, indem er darunter nicht die Identifikation christlicher Verheißungen mit zeitlich-politischen Formen versteht, sondern im Gegenteil „ein kritisch-dialektisches Verhältnis zur gesellschaftlichen Gegenwart"[10]. Politische Theologie wird auf diese Weise zu einer *theologia negativa* des Politischen, wobei dieses Politische seinerseits nach Metz nicht positiv bestimmbar ist, sondern als „Erfahrung des bedrohten Humanen" in negativer Vermittlung Möglichkeiten der Solidarisierung und einer „gemeinsamen Front des Protestes" zwischen Christen und Nichtchristen schafft[11].

Im folgenden will ich versuchen, einige Einwände gegen die „politische Theologie" und die aus ihr hergeleiteten Folgerungen zu formulieren. Die erste Frage wird sein, ob das, was Metz und andere Theologen sagen wollen, mit der Formel „politische Theologie" adäquat ausgedrückt ist, ja überhaupt adäquat ausgedrückt werden kann (I). Die zweite Frage ist, wie man sich eine Kirche, die als Institution der Gesellschaftskritik begriffen wird, praktisch, d. h. in ihren rechtlichen, gesellschaftlichen, politischen Bezügen, vorzustellen hat (II), eine Frage, über die uns die bisherigen theologischen Äußerungen völlig im unklaren lassen. Schließlich knüpfen sich an die „politische Theologie" eine Reihe institutioneller Probleme in den Bereichen Theologie, Gemeindeverständnis, Kirchenverfassung, Laienkatholizismus, katholisches Verbandswesen, die in diesem Zusammenhang wenigstens erwähnt werden müssen, auch wenn es unmöglich ist, diese Fragen, die über den engeren Bezirk der „politischen Theologie" hinausgehen, hier ausführlich zu behandeln (III).

I. Ein Versuch am untauglichen Begriff?

Fragen wir zunächst, inwieweit der geschichtsbeladene Begriff der politischen Theologie überhaupt fähig ist, den Gedanken und die Forderung auszudrücken, mit denen die Metzsche „Theologie der Welt" den Christen konfrontieren will: nämlich die Forderung nach einer entprivatisierten, öffentlichen Gestalt der Glaubensverkündigung und -realisierung und die Forderung nach einer institutionalisierten, aus dem „eschatologischen Vorbehalt" des Christentums erfließenden kirchlichen Gesellschaftskritik.

Man kann dabei vom tradierten Begriff der politischen Theologie nicht völlig absehen. Das hieße die historische Schwerkraft von Begriffen verkennen. Gewiß lehnt Metz eben diese Bindung des Begriffs an die Geschichte ab; er verlangt, die Rede von der politischen Theologie so zu verstehen, wie er sie gebrauche und im Gebrauch zu erläutern suche[12]. Doch hier beginnt bereits die Problematik: zur Neuformulierung eines

[9] Erstaunlicherweise wird der Name Carl Schmitt in den Arbeiten von Metz zur politischen Theologie an keiner Stelle erwähnt.

[10] PT 106. [11] PT 115 f. [12] PT 99.

überlieferten Begriffs reichen persönlich-dezisionistische Festlegungen nicht aus – zumal dann nicht, wenn es sich, zumindest auf den ersten Blick, um eine völlige Umwertung des bisherigen Inhalts zu handeln scheint.

Der Begriff politische Theologie *(theologia politiké, theologia civilis)* stammt aus der griechisch-römischen Antike[13]. Christlich verstanden, meint er die unerlaubte „Theologisierung" existierender Staats- und Gesellschaftsformen, ihre religiöse Verklärung (oder wie die Väter sagen würden: Vergötzung) im Sinn eines Ineinander von Staatlichem und Göttlichem, Kult und Politik. Solches Ineinander ist dem antiken Menschen ein selbstverständliches Denk- und Empfindungsmuster, lebt er doch in einer Welt, in der Staat und Götter konstitutiv zusammengehören, in der es keinen gottlosen Staat und keine staatlose Gottheit geben kann. Polis und civitas sind im antiken Verständnis religiöse Begriffe. Beide haben göttliche Qualität. Erst das Christentum durchbricht den Zusammenhang theologisch-politischer Immanenz durch seinen welttranszendenten Gottesbegriff, und dementsprechend kommt es in der christlichen Zeit zu einer Kritik an der politischen Theologie. Neben die civitas, die selbst die Kirche ihrer Religion ist[14], tritt jetzt die christliche Gemeinde als Gottesvolk der Erlösten, die dem Kaiser den Götterkult verweigert und dadurch die Krise der antiken „theopolitischen" Religiosität heraufbeschwört.

Augustin hat in seiner *Civitas Dei* den psychologischen Grundvorgang der Immanentisierung des Göttlichen an Varros *theologia civilis* erläutert[15] und dabei auf die Unentrinnbarkeit dieser Denkfigur für die antike Religiosität hingewiesen: die Götter sind hier nur vergrößerte Abbilder des Menschen, sie besitzen ein weltimmanentes, kein transzendentes Sein. Gleichzeitig hat Augustin den bleibenden Vorbehalt des Christen gegenüber einer Theologisierung politischer Institutionen, ja gegenüber der Theologisierung der Welt schlechthin formuliert, wenn er seine Leser fragt: „Warum wollen sie (die Heiden), daß die Erde eine Göttin sei? Etwa weil sie fruchtbar ist? Warum sind dann aber nicht eher die Menschen Götter, die die Erde durch Anbau noch fruchtbarer machen – freilich indem sie sie pflügen und nicht anbeten?" [16]

Alle Formen politischer Theologien, auch die christlichen in ihrer verschiedenen geschichtlichen Gestalt, haben sich die augustinische Kritik gefallen lassen müssen, sie seien theologische Transfigurationen höchst weltlicher Mächte und Erscheinungen, Ausdruck heidnisch-numinoser Selbstvergötterung, Symbole einer in sich verkehrten und verfangenen Weltlichkeit. Die Geschichte der politischen Theologie im christlichen Zeitalter ist daher zugleich die Geschichte ihrer fortwährenden Destruktion. So scheiterte die Lehre von der göttlichen Monarchie am trinitarischen Dogma. Die Interpretation der *Pax Augusta* im Sinn eines Ewigen Friedens fand ihre Grenze an der christlichen Eschatolo-

[13] Vgl. K. L. Schmidt, Die Polis in Kirche und Welt (Basel 1939), 98 ff.; J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (München 1954) 265 ff.; A. Ehrhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, Bd. I (Tübingen 1959) 55 ff.

[14] So Ratzinger a.a.O. 273.

[15] De civitate Dei, VI, 2–7.

[16] De civitate Dei, VII, 23.

gie[17]. Der christliche Kaiser des Mittelalters verlor im Investiturstreit seine numinose Qualität. In der Neuzeit wurden nacheinander die monarchische Geschichtstheologie Bossuets und ihr Gegenstück, die theologische Demokratielehre der Konstitutionalisten in der Französischen Revolution, entzaubert[18]. Darin wird aber deutlich, daß das Politische im christlichen Äon nicht einen beliebigen theologischen Rang hat, daß es nicht ohne weiteres, wie in der Antike, den Daseinssinn des Menschen bestimmen und beherrschen kann, daß es vielmehr in die Verweltlichung der Welt einbezogen ist, daß es als Nicht-Absolutes, als Vor-Letztes für den Christen Dienst- und Instrumentcharakter gewinnt. In diesem Sinn war John Locke, als er gegenüber der überlieferten theokratischen Doktrin das *civil government* proklamierte[19], ein guter Christ; in diesem Sinn ist eine politische Theologie *post Christum natum* ein problematisches Unterfangen, weil sie Gefahr läuft, antike oder jüdische Positionen zu repristinieren, die der christliche Glaube aufgelöst oder eingeschmolzen hat. Politische Theologie, beim Wort genommen, würde auf eine Inthronisierung der Politik als der leitenden, sinngebenden Instanz des Menschen hinauslaufen. Der Christ soll aber, nach Augustin, diese Welt, auch die politische, nicht „anbeten", sondern „pflügen", das heißt erkennen und konstruktiv weiterbilden.

Nun könnte man vom Standpunkt der Metzschen Theologie einwenden, dieses Argument treffe nur die überlieferte Form politischer Theologie, nicht aber jene Form, die Metz in seinen Thesen entwickelt. Denn diese stehe ja gerade, im Unterschied zum überlieferten Verständnis des Begriffs, auf dem Hintergrund einer konsequent entfalteten Theologie der „weltlichen Welt"; sie begreife sich selbst als Produkt der Scheidung von Glaube und gesellschaftlicher Praxis. In der Tat wehrt Metz immer wieder „direkte Identifikationen", „direkte Politisierungen der christlichen Verheißungen" ab, weil sie jenen „eschatologischen Vorbehalt" preisgeben, der jeden geschichtlichen Status der Gesellschaft als etwas Vorläufiges relativiert[20]. Überhaupt scheint politische Theologie für ihn weniger ein Material- als ein Formalprinzip zu sein. Ihre Pointe liegt nicht in einer wie immer gearteten Theologisierung des Politischen, sondern im Hermeneutisch-Kritischen[21]: sie dient als Korrektiv gegenüber einer Auslegungstendenz moderner Theologie, die den Sinn der christlichen Botschaft verengt, indem sie ihn privatisiert und individualisiert. Der Verfasser betont mit Recht, daß das christliche Heil kein privates Heil sei, daß es vielmehr „draußen" stehe im Raum der Gesellschaft, daß seine Verkündung immer aufs neue in die gesellschaftliche Verantwortung zwinge und im Grenzfall in den Konflikt mit der existierenden Gesellschaft führen könne. Wer wollte ihm hier nicht zustimmen?

[17] Hierzu E. Peterson, Theologische Traktate (München 1950) 104; vgl. auch Ehrhardt a.a.O. Bd. II (Tübingen 1959) 27.

[18] H. Maier, Revolution und Kirche (Freiburg ²1965) 88 mit Anm. 16, 125 ff.

[19] John Locke, Two Treatises on Government, 1690.

[20] PT 105 f.

[21] So schon PT 100–107; neuerdings betont Metz stark und fast ausschließlich die hermeneutische Absicht seiner politischen Theologie (gegenüber dem Verfasser in einem Gespräch am 26. Nov. 1968 in München).

Doch muß zugleich gefragt werden, ob es nötig war, zur Erklärung dieses Sachverhalts den mißverständlichen Begriff der politischen Theologie zu bemühen. Denn dieser besagt ja eigentlich das Gegenteil dessen, was Metz meint: eben nicht Konflikt, eschatologischen Vorbehalt, Voraus-Sein der christlichen Botschaft vor zeitlich-partikularen gesellschaftlichen Formen, sondern gerade die Identifizierung mit ihnen; also das, was Metz selbst die „reaktionäre Neopolitisierung des Glaubens" nennt[22]. Das wird sichtbar bei der Deutung der Gerichtsszene, in der Jesus vor Pilatus steht[23]. Sie ist in der Tat – hier stimme ich dem Verfasser zu – zentral für das Verständnis von christlichem Heil und Gesellschaft. Aber sie kann nicht, wie Metz meint, ein Modell sein für eine politische Theologie: der tödliche Konflikt Jesu mit den öffentlichen Mächten seiner Zeit entsteht ja gerade aus seiner Weigerung, die Denkschemata der römischen oder jüdischen politischen Theologie seiner Zeit zu übernehmen, das Politische als das Absolute anzuerkennen, die Entscheidung über seine Heilsbotschaft dem richterlichen Austrag irdischer Gewalten zu überantworten, sie im *öffentlichen* Scheitern als *geschichtlich gescheitert* hinzunehmen. „Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben herab gegeben wäre" (Jo 19, 11). „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Jo 18, 36).

Von hier aus gesehen, könnte ich mich wohl mit dem *Inhalt* der Metzschen Thesen identifizieren, soweit diese auf die öffentliche, eschatologische Dimension der christlichen Botschaft zielen und sich gegen Privatisierungstendenzen der Auslegung richten; ich hätte freilich gegen den *Begriff* der politischen Theologie den Einwand, daß er diesen Gedanken leicht vermeidlichen Mißverständnissen aussetzt, ja ihn ins Gegenteil zu verkehren droht. Das Problem läge also in der problematischen begrifflichen Fassung einer richtigen Einsicht, und man wäre über die Schwierigkeiten hinweg, wenn man für „politische Theologie" den in der französischen Theologie geläufigen Begriff der „théologie publique" einsetzte: das Wort verstanden im Sinn stärkerer Betonung des Öffentlichkeitscharakters der christlichen Botschaft, als theologische Gegenthese zu Kierkegaards „Einzelnem" und seinem Pathos religiöser Innerlichkeit.

Allein, bei näherem Zusehen zeigt sich, daß der falsche Begriff doch nicht ganz zufällig gewählt wurde. Die Metzsche politische Theologie hat mit dem historischen Gegenbild, von dem sie sich abhebt und distanziert, weit mehr gemeinsam, als es auf den ersten Blick erscheint. Dies deutlich zu machen, ist eine genauere Betrachtung darüber nötig, wohin die neue politische Theologie konkret-politisch zielt und vor allem: welche Rolle sie der Kirche im gesellschaftlichen Prozeß zuschreibt.

II. Kirche als institutionalisierte Kritik der Gesellschaft?

Politische Theologie als Versuch, die eschatologische Botschaft unter den gegenwärtigen Gesellschaftsbedingungen zu formulieren, hat bei Metz eine doppelte Gestalt: sie ist materiell Kritik des Glaubens an der existierenden Gesellschaft; und sie ist formal

[22] PT 104. [23] PT 105; vgl. auch Metz, Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis, a.a.O. 33 f.

institutionalisierte Kritik – Kritik, die ausgeübt wird durch die Kirche[24]. Die Kirche wird verstanden als „Institution kritischer Freiheit gegenüber dem gesellschaftlichen Prozeß mit seinen Verabsolutierungen und Verschließungen“ [25]. Es wird nützlich sein, beide Dinge zunächst getrennt zu betrachten, obwohl sie bei Metz zusammen behandelt werden; denn die volle Konsequenz der „kritischen Freiheit“ des Glaubens gegenüber der Gesellschaft tritt in seiner politischen Theologie erst auf dem Hintergrund kirchlicher Institutionalisierung der Kritik hervor.

1. Kritik läuft, ihrem Inhalt nach, bei Metz zunächst auf eine klärende, abwehrende, grenzziehende Funktion hinaus: sie deckt die Relativität historisch-gesellschaftlicher Mächte auf und schärft die Unterscheidungsgabe gegenüber dem Selbstbehauptungsdrang tradierter Institutionen. In diesem Sinn ist immer wieder vom „eschatologischen Vorbehalt“ die Rede – einem Vorbehalt, der gegenüber abstrakten Fortschritts- und Humanitätskonzeptionen ebenso gilt wie gegenüber der ideologischen Totalisierung des Geschichtsprozesses oder gegenüber einer Denkweise, die das Politische in Freund-Feind-Beziehungen auflösen will. Man kann Metz durchaus zustimmen, wenn er mit Karl Rahner die Fortschrittsutopien deswegen kritisiert, weil sie den einzelnen, augenblicklich lebenden Menschen nur als Material für den Aufbau einer durchrationalisierten Zukunft gebrauchen[26]; und man wird ihm ebenso zustimmen, wenn er seine Kritik auf ein „unkritisches monolithisches Bewußtsein innerhalb der kirchlichen Institution selbst“ [27], also auf Formen eines innerkirchlichen Integralismus, richtet. Wenn er meint, Aufgabe der Kirche sei heute nicht eine systematische Soziallehre, sondern Sozialkritik[28], so ist das, bei aller Problematik im einzelnen[29], eine zumindest des Nachdenkens werte These: besagt sie doch, daß der Christ für die Gestaltung der sozialen und politischen Welt kein fertiges Rezept in der Tasche hat, sondern zusammen mit allen Menschen guten Willens um die rechte Ordnung der Gesellschaft streiten muß, wobei es seine spezielle Aufgabe ist, vor Verabsolutierungen politischer Programme und Lösungen, die notwendig partikular sind, zu warnen.

Aber dieser Hintergrund einer *unterscheidenden Kritik*, die auf das Spezifische der christlichen Botschaft abhebt, auf die richtige Relation von Kirche, Welt, Gesellschaft, Politik, wird in Metz' neuesten Veröffentlichungen zusehends blasser und undeutlicher. Statt dessen erscheinen neue und verführerische Formeln einer ins Positive gewendeten, auf gesellschaftliche Veränderung bezogenen *dialektischen Kritik*. Da ist von der „kritisch-befreienden“, „kritisch-revolutionären“ Aufgabe der Kirche die Rede, von „schöpferischem Widerstand“, von der Ausübung einer „gesellschaftlichen Kraft“, von christlicher Liebe als „gesellschaftskritischer Potenz“, die „unter Umständen“ sogar so

[24] PT 108 ff.; vgl. auch den Exkurs Über Institution und Institutionalisierung (Zur Theologie der Welt, 122–127). [25] PT 108 f.

[26] PT 110; vgl. auch K. Rahner, Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen, in: Garaudy-Metz-Rahner, Der Dialog (Hamburg 1966) 11 ff. (20 f.).

[27] PT 113. [28] PT 115.

[29] Zu fragen wäre u. a., wie Sozialkritik auf die Dauer ohne eine systematische Soziallehre auskommen soll, wenn sie nicht eine inhaltslose Habitualisierung von Protesthaltungen sein will.

etwas wie „revolutionäre Gewalt" gebieten kann, von „kritischem Widerstand gegen das Grauen und den Terror der Unfreiheit und der Ungerechtigkeit" [30]. Noch konkreter wird diese dialektische Kritik gegenüber der Kirche selbst. Hier zielt sie einmal gegen den Versuch kirchlicher Kreise, „durch institutionelle Maßnahmen ganz bestimmte inhaltliche, gesellschaftspolitische und ökonomische Vorstellungen durchsetzen zu wollen"; und weiter geht sie darauf aus, am „Abbau bestimmter unkontrolliert vorherrschender Milieuvorstellungen" mitzuwirken [31]. Kritik scheint hier nicht mehr darauf gerichtet, Ort, Richtung, Grenzen der gesellschaftlich-politischen Aktivität des Christen zu bestimmen, Kirche wie Gesellschaft durch Reflexion auf ihr Eigenes zu ihrer jeweiligen begrenzten Autonomie zu befreien [32]. Vielmehr geht es jetzt, in Hegelschen Begriffen, um die „negative Vermittlung" des positiv Humanen [33], um die „dialektische Bezogenheit von Gesellschaftsprozeß und eschatologischem Heilsprozeß" [34], theologisch gesprochen also um das Verhältnis von profaner Ordnung und messianischem Reich. Metz zitiert Walter Benjamin: „Das Profane ist also zwar keine Kategorie des Reichs, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens." [35] Damit aber ist die kritische Grenze zur gesellschaftlichen Identifikation und Politisierung des christlichen Heils unwiderruflich überschritten. Im „leisen Nahen des Reichs" wird der Grundvorgang politischer Theologie (im überlieferten Sinn des Wortes) greifbar: die Immanentisierung eschatologischer Heilsverheißungen. Der Unterschied zu älteren politischen Theologien liegt allein darin, daß die Identifikation, statt in Vergangenheit oder Gegenwart, jetzt in die Zukunft verlegt wird. So kann der „eschatologische Vorbehalt" zu einem innergeschichtlichen Noch-Nicht werden, womit die Differenz zwischen der christlichen Botschaft und den modernen politischen Ideologien praktisch verschwindet.

Wiederum könnte man hier zugunsten von Metz einwenden, daß die *Vorläufigkeit* geschichtlich-gesellschaftlicher Realisierungen nicht schlechterdings *Beliebigkeit* bedeute [36] – und in der Tat wird man, entgegen der augustinischen Tendenz zu radikaler

[30] PT 116.

[31] PT 114. Als weitere Aufgaben nennt Metz den „Aufweis der geschichtlichen Bedingtheit und des Wandels gesellschaftlicher Vorstellungen in der Kirche selbst" und die „Kritik am relativ geringen Versöhnungs- und Toleranzeffekt im Christentum".

[32] Dies der leitende Gedanke bei H. Hoefnagels, Kirche in veränderter Welt (Essen 1964) bes. 62 ff., 86 ff. [33] PT 115 mit Anm. 19. [34] PT 106 Anm. 6.

[35] Das Zitat lautet vollständig: „Wenn eine Pfeilrichtung das Ziel, in welchem die Dynamis des Profanen wirkt, bezeichnet, eine andere die Richtung der messianischen Intensität, so strebt freilich das Glücksuchen der freien Menschheit von jener messianischen Richtung fort, aber wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu fördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches. Das Profane ist also zwar . . .": W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze (Frankfurt 1956) 95 f.; vgl. PT Anm. 6 zu 106.

[36] Dies betont Metz selbst: „Denn dieser ‚eschatologische Vorbehalt' bringt uns nicht in ein verneinendes, sondern in ein kritisch-dialektisches Verhältnis zur gesellschaftlichen Gegenwart. Die Verheißungen, auf die er sich bezieht, sind nicht ein leerer Horizont religiöser Erwartung, sie sind nicht bloß eine regulative Idee, sondern ein kritisch-befreiender Imperativ für unsere Gegenwart, sie sind Ansporn und Auftrag, sie unter den geschichtlichen Bedingungen der Gegenwart wirksam zu machen und sie so zu ‚bewahrheiten'; denn ihre Wahrheit muß ‚getan' werden." PT 106.

Relativierung der Weltdinge, die moderne „weltliche Welt" nicht einfach als etwas verstehen dürfen, in das der Christ nur eben auf zufällig-unerklärliche Weise hineinverschlagen wurde und wo er nun sein privat-persönliches Heil so gut wie möglich zu wirken strebt. Die Welt, auch die moderne, ist für den Christen mehr als ein kontingent-zufälliges Milieu der Tugendübung. Sie ist der Ort für die Bewährung seines Heilsvertrauens – hierin ist dem Autor einer „Theologie der Welt" recht zu geben, grundsätzlich wie auch im Hinblick auf die Folgerungen für das christliche Leben in der Gegenwart. Aber so wenig das, was das Kommen des Reiches Gottes befördert, mit politischen Postulaten der Moderne – Gerechtigkeit, Freiheit, Frieden – einfach identifiziert werden darf, so wenig ist das, was sein Kommen aufhält, nur irdisch-politischer Unfriede, irdisch-politische Ungerechtigkeit. Der eschatologische Vorbehalt des Christen bezieht sich nicht nur auf ein Probe- und Anlaufstadium historisch-politischer Prozesse, das irgendwann in einem *novus ordo* revolutionärer Selbstverwirklichung überwunden und abgeschlossen wäre. Er würde selbst dann bestehen bleiben, wenn eine Revolution wider Erwarten den „neuen Menschen" schüfe und Ungerechtigkeit und Unfriede radikal aus dieser Welt verbannte; er könnte durch „sozialistische Errungenschaften" nicht beseitigt werden. Und auch die christliche Hoffnung reicht weiter und ist anders geartet als ein im Geschichtsprozeß verflößtes „Prinzip Hoffnung": muß sie doch fähig sein, das Licht der Hoffnung noch über das Scheitern aller irdischen politischen und ökonomischen Hoffnungen weiterzutragen[37].

2. Was aber die dialektische Annäherung von Gesellschaftsprozeß und Heilsprozeß vor allem problematisch macht, ist die Einbeziehung der institutionalisierten Kirche in den Prozeß politisch-dialektischer Kritik und Gesellschaftsveränderung[38]. Hier scheint mir Metz nicht nur die faktischen Möglichkeiten der Kirche in der modernen Gesellschaft zu überschätzen[39], die Kirche wird von ihm zugleich auf eine Rolle festgelegt, die sie unvermeidlich als rivalisierende Kraft unter anderen Kräften in den politischen

[37] So mit Recht J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München [7]1964) 313 ff. in Auseinandersetzung mit Ernst Bloch: „Für die christliche Hoffnung gründen Hunger, Trieb, Aufbruch und Zukunftsbereitschaft in der Verborgenheit der Zukunft des Auferstandenen. Darum hat diese Hoffnung sich ein Gegenüber voraus, das weder dingliche Vorhandenheit ist, auf der sie ruhen kann, noch die völlige Leerheit des Begriffs, wie im Hohlraum, der horror vacui und mögliches Gelingen enthält, noch auch eine bloße Chiffre für das Hoffen selber ist. Dieses Gegenüber wird als Verheißung Gottes vernommen und in der Zuversicht ergriffen, die auf die Treue des Gottes setzt, ‚der die Toten aufweckt und ruft dem, was nicht ist, daß es sei' (Röm. 4, 17). Es ist der ‚Gott der Hoffnung' (Röm. 15, 6), nicht aber der ‚Gott Hoffnung', ‚Deus spes', wie Bloch sagt. Dieser Gott der Hoffnung, auf dessen Verheißung und Treue die Hoffnung setzt, der aber nicht die Hoffnung selber ist, ist dem hoffenden, zukunftswilligen Menschen um eine Ewigkeit voraus; nämlich um genau die Ewigkeit seines eigenen Todes und des Gerichtes, in dem nichts bleiben kann, was ist" (321).

[38] PT 107 ff., wo Kirche „versuchsweise" bestimmt wird als „Institution der kritischen Freiheit des Glaubens", die „nicht nur Gegenstand, sondern Träger kritischer Freiheit sein soll" . . . „Ermöglichung und Sicherung dieser Kritik".

[39] Hierzu H. Maier, Kirche-Staat-Gesellschaft, in: Hochland 60 (1967/68) 201–220. Die Vorstellung einer Kirche, die alle richtet und von niemand gerichtet wird, scheint mir eher ein mittelalterlich-theokratisches Ideal zu sein.

Kampf hineinziehen muß. Damit wird aber das Gesetz verkannt, unter dem die Kirche im modernen Verfassungsstaat und in der demokratisierten Gesellschaft lebt: daß nämlich ihr spiritueller Primatsanspruch gerade durch Anerkennung der (relativen) Autonomie des Zeitlichen, durch Eigenständigkeit gegenüber Staat und Gesellschaft, nicht durch Teilhabe an ihnen, gesichert ist[40].

Zwar sichert sich Metz gegen den Vorwurf, er politisiere die Kirche, indem er betont, die Kirche lebe gerade als Institution von der „ständigen Proklamation ihrer eigenen Vorläufigkeit“[41]. Wenn er aber daraus den Schluß zieht, sie müsse „diese eschatologische Vorläufigkeit dadurch realisieren, daß sie sich als Institution kritischer Freiheit gegenüber dem gesellschaftlichen Prozeß mit seinen Verabsolutierungen und Verschließungen etabliert“[42], so ist das nicht zwingend. Die Kirche ist keineswegs nur, wie die Metzsche Formulierung nahelegt, ein *establishment* der Kritik. Sie kann ihre eschatologische Vorläufigkeit in vielen Formen realisieren: durch Weltdistanz ebenso wie durch Weltveränderung; durch den *contemptus mundi* ebenso wie durch richterliche Weisung und Zurechtweisung; durch institutionelle Autonomie ebenso wie durch das „Allen-alles-Werden“ im Gesetz geschichtlicher Anpassung. Wer ihr ein bestimmtes Verhalten verbindlich vorschreiben will, verkennt sowohl ihre Geschichtlichkeit wie ihre innere Differenzierung, legt sie auf eine historische Phase fest, politisiert sie nach dem Modus der jeweiligen Gesellschaft. Denn auch eine den „gesellschaftlichen Prozeß“ kritisierende Kirche ist notwendig politisch und wird zum Teil des „Systems“, wenn sie auf ihre kritische Rolle institutionell festgelegt wird; sie empfängt die Imperative ihres Tuns von der Gesellschaft, der sie doch „kritisch-befreiend“ gegenüberzutreten beansprucht.

Die historische Realität der Kirche zeigt gegenüber diesem dogmatisch-politischen Anspruch ein sehr viel differenzierteres Bild. Hier erscheint die Kirche sowohl in die Gesellschaft einbezogen und verstrickt wie von ihr freigesetzt – oft beides zur gleichen Zeit[43]. Die Vielfalt ihrer scheinbar einheitlichen sozialen Erscheinung erlaubt ihr eine Fülle von Haltungen, ein Nebeneinander von Identifikation und Distanz, Verflechtung und Selbständigkeit, Gleichsinnigkeit und Phasenverschiebung im Verhältnis zur geschichtlichen Welt. Sie kann ihr quietistisch-duldend gegenübertreten (wie die frühen Christen), sich von ihr isolieren (wie das ältere Mönchtum), sie richten und zur Ordnung rufen (wie Ambrosius), ihre wankende Ordnung stützen (wie Gregor der Große),

[40] Grundlegend J. C. Murray, We hold these Truths (London 1960); vgl. auch Audibert-Bayet-Brown u. a. La Laïcité (Paris 1960); K. Hesse, Freie Kirche im demokratischen Gemeinwesen, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 11 (1965) 337–362; A. Hollerbach, Verträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland (Frankfurt 1965); P. Mikat, Kirche und Staat in nachkonziliarer Sicht, in: Kirche und Staat (Festschrift für H. Kunst) (Berlin 1967) 105–125; A. von Campenhausen, Erziehungsauftrag und staatliche Schulträgerschaft (Göttingen 1967) bes. 19 ff., 109 ff., 212 ff.

[41] PT 108; ähnlich 115 f.

[42] PT 108 f.

[43] Die eindringlichste Darlegung dieser Zusammenhänge immer noch bei C. Bauer, Bild der Kirche – Abbild der Gesellschaft (1956), jetzt in: Bauer, Deutscher Katholizismus (Frankfurt 1964) 9–27. Ein materialreicher Überblick über die neuere Geschichte des Problems bei J. N. Moody, Church and Society. Catholic Social and Political Thought and Movements (1789–1950) (New York 1953).

sie in kritischer Freiheit umgestalten (wie die Reformpäpste im Investiturstreit), sie leidend annehmen (wie Luther), sie christlich durchformen (wie Calvin und Ignatius). Niemals war und ist die Kirche als ganze mit allen Gliedern gleichmäßig im Zeitlichen engagiert und etabliert; immer bewegen sich einzelne Gruppen von der existierenden Gesellschaft weg, um neue Realisierungen christlichen Lebens zu versuchen; immer zerbrechen *establishments*, rücken prophetische Kräfte von den Rändern in die Mitte, lockern sich alte Verbindungen zur Gesellschaft, um neuen Platz zu machen. Aber ebensowenig lebt die Kirche je ausschließlich in einer eschatologischen Zukunft, in einer institutionalisierten Distanz von der Gesellschaft; ebensowenig ist sie je völlig unabhängig von den Formen ihrer geschichtlichen und politischen Umwelt. Immer ist in der Kirche zugleich die Stunde Konstantins und die Stunde Gregors VII.: die Kirche darf auf Einheit mit Staat und Gesellschaft hoffen, sie hat aber auch die Trennung nicht zu fürchten; denn ihr Heil steht jenseits der Hoffnung auf den gläubigen und jenseits der Furcht vor dem ungläubigen Staat.

Die Schwierigkeit, für die Kirche eine Formel ihres politischen Engagements hic et nunc zu finden, führt Metz, wenn er die „kritisch-befreiende Funktion der Kirche" zu konkretisieren versucht, notwendig immer wieder zu Gewaltsamkeiten und Widersprüchen. Kirche soll einerseits durch Institutionalisierung – die immer Macht bedeutet – „kritisches Bewußtsein" ermöglichen; ein Bewußtsein, das über die Subjektivität des hilflos-isolierten einzelnen hinausgeht und damit Gesellschaftskritik als dauernden Prozeß erst möglich macht. Anderseits soll und darf sie sich jedoch „nicht machtpolitisch durchsetzen wollen", denn sie hat „keine Macht, die der Macht ihrer Verheißungen vorausliegt" [44]. Kirche muß als Kirche der Liebe selbst den Feind in ihre universale Hoffnung einbeziehen; anderseits kann gerade „diese Liebe selbst so etwas wie *revolutionäre Gewalt* gebieten", wenn sie sich „gesellschaftlich mobilisiert als unbedingter Wille zur Gerechtigkeit und zur Freiheit für die anderen" [45]. Einerseits soll „die gesellschaftskritische Attitüde der Kirche nicht darin bestehen, in unserer pluralistischen Gesellschaft eine positive Gesellschaftsordnung normativ zu proklamieren" [46], anderseits leitet Metz aus den offenbar als Urnormen verstandenen Prinzipien der Liebe und Gerechtigkeit deduktiv eine Fülle politischer Verhaltensweisen für die Kirche ab, die nicht taktisch, sondern prinzipiell gemeint sind.

Wie soll eine so konzipierte Kirche sich in der politischen Realität verhalten? Muß sie, um die Verhältnisse der Bundesrepublik als Beispiel zu nehmen, zunächst einmal alle Verträge mit dem Staat aufkündigen, um die nötige Unabhängigkeit für ihre gesellschaftskritischen Funktionen zu gewinnen? Muß sie sich aus ihren fürsorgerischen, kulturellen, sozialen Diensten für die Gesellschaft zurückziehen? Und an welche Adresse soll sie jene „Kritik der reinen Gewalt" übermitteln, die Metz ihr als eigentliche Aufgabe in politicis vindizieren will? [47] Ist es gegenüber einem liberalen Grundgesetz, das

[44] PT 111. [45] PT 111 f. [46] PT 114.

[47] PT 111. Leider versagt sich Metz nähere Ausführungen darüber, was er mit „reiner Gewalt" und Kritik an ihr meint.

die Personwürde schützt und der Staatsmacht Grenzen zieht, notwendig, „kritisch-befreiend" zu betonen, daß die „Geschichte als ganze unter dem eschatologischen Vorbehalt Gottes steht" und daß der einzelne gegenüber dem technologisch gesteuerten Gesellschaftsprozeß in seiner Individualität in Schutz genommen werden muß?[48]. Sind „unbedingte Entschlossenheit zur Gerechtigkeit, zur Freiheit und zum Frieden *für die anderen*", wie sie Metz fordert, Dinge, die in unserem Gemeinwesen gewissermaßen *praeter legem*, durch gesellschaftliche Mobilisierung christlicher Liebe und „kritischen Widerstand gegen das Grauen und den Terror der Unfreiheit und der Ungerechtigkeit"[49] verfolgt und verfochten werden müßten?

Abstraktionen von solch allgemein-unbestimmter Art gewinnen Inhalt und Aussagekraft nur für den, der unser Staatswesen in einem Zerrspiegel der Hyperkritik sieht, als Panoptikum totaler Manipulation, erfüllt von Irrationalismen der gesellschaftlichen und politischen Praxis, und dem unsere Gesellschaft als ein in sich verschlossenes und erstarrtes System sozialer Zwänge erscheint, das durch radikale Kritik erst aufgebrochen und der Veränderung erschlossen werden muß. Gewiß, Metz spricht in seinen Thesen nicht speziell von der Bundesrepublik. Die zitierten Äußerungen geben eine Diagnose der sozialen und politischen Weltsituation der Gegenwart in nuce[50]. Aber wie abstrakt, unbestimmt und ressentimentgefärbt ist dieses Bild! Die Klischees pseudopolitischer Argumentation – Machtpolitik, Manipulation, Terror, Repression – beherrschen das Feld; das Wort kritisch erscheint mit inflationärer Häufigkeit; von Recht, Gesetz, Verfassung, Institutionen dagegen, von den schwierigen und konkreten Detailfragen des Zusammenlebens von Kirche, Staat, Gesellschaft heute ist fast nirgends die Rede. Das ist um so bedauerlicher, als in der Forderung nach einer Kirche in gesellschaftskritischer Funktion ein durchaus berechtigter Kern steckt. Das Politische ist ja für die Kirche kein schlechthin exemter Bereich. Dort, wo elementare Rechte des Menschen auf dem Spiel stehen, etwa das der körperlichen Unversehrtheit, dort muß die Kirche heute in der Tat der Politik, „den Mächtigen" ins Gewissen reden und, wo möglich, in den Arm fallen; dort, wo die bürgerliche Freiheit angegriffen und zerstört wird, darf sie nicht in der illusionären Erwartung, die Freiheit der Kirche bewahren zu können,

[48] PT 110.

[49] PT 111, 116.

[50] Dabei fällt auf, daß die gängigen marxistischen Interpretationsmuster unkritisch übernommen werden. In der Tat besteht eine Gemeinsamkeit zwischen Marxismus und politischer Theologie darin, daß sie den grundlegenden Entwicklungstendenzen der modernen Industriegesellschaft verständnislos und verbittert gegenüberstehen, worauf jüngst G. Rohrmoser hingewiesen hat: „Die von Karl Marx an den Vollzug der gesellschaftlichen Revolution geknüpfte Hoffnung auf Aufhebung aller, also auch religiöser Gestalten menschlicher Selbstentfremdung ist durch den Gang der Geschichte ebenso dementiert worden wie die von der existentialen christlichen Theologie gehegte Hoffnung, das Erleiden geschichtlicher Katastrophen vermöchte auf die Dauer und von neuem die Aktualität des christlichen Glaubens wieder herzustellen. Die Beschwörung einer alle bisherige Geschichte an positiver menschlicher Selbstverwirklichung überbietenden Zukunft, in deren Namen der gegenwärtige Dialog geführt wird, sollte nicht den Unterton von Enttäuschung und Verbitterung überhören lassen, den die geschichtliche Gegenwart für die christliche Theologie wie für den Marxismus erzeugt." Anmerkungen zu einer Theologie der Revolution, in: Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt (Berlin 1968) 617–631 (618).

sprach- und tatenlos beiseitestehen [51]. Das prophetische Amt der Kirche darf den Bezirk der Politik nicht aussparen. Das ändert aber nichts daran, daß dieses prophetische Amt kein Teil der politischen Ordnungsstrukturen der Gesellschaft ist. Es kann nicht dadurch wahrgenommen werden, daß die Kirche im Sinn politischer Theologie zu einer institutionalisierten Form der Gesellschaftskritik gemacht wird. Das prophetische „Es ist dir nicht erlaubt", in Grenzsituationen durchaus gefordert und geboten, kann nicht in der Tagesmünze aktuell-politischer Erklärungen zu allem und jedem verausgabt und gewissermaßen veralltäglicht werden. Dies aber wäre unvermeidlich, wenn die Kirche als Institution auf die Funktion der Gesellschaftskritik festgelegt würde: sie käme dann um Äußerungen zur Wahlrechtsreform, zur Lohnfortzahlung, zur Anerkennung der DDR, zum Atomsperrvertrag nicht herum und würde – ganz abgesehen von der Frage ihrer Legitimation – sehr rasch auf das Problem des innerkirchlichen Pluralismus in diesen Fragen stoßen [52].

Was ist also das Ergebnis so vieler Mühen um die Formulierung der Aufgaben kirchlicher Gesellschaftskritik? Fast fürchte ich, daß das von Metz entworfene Bild am Ende die Mängel der alten und die Probleme der künftigen Kirche vereinigen wird. Die neue, gesellschaftskritisch aktive Kirche ist mächtig und ohnmächtig, reich und arm, politisch und unpolitisch zugleich; sie verbindet Institutionalisierung und anti-institutionelle Opposition, sie ist so etwas wie eine außerparlamentarische Opposition mit kirchlichen Mitteln, eine öffentlich etablierte Dauerprovokation der Gesellschaft: nicht mehr die alte *ecclesia triumphans*, sondern ihre moderne Nachfolgerin – die *kritisch triumphierende Kirche*.

III. Politische Theologie: zur Problematik ihrer Anwendungen

Zweifellos: die „politische Theologie" ist ein Gedanke, der in der Luft liegt. Die breite Wirkung der Metzschen Thesen ist dafür ein deutlicher Beweis. Die verschiedenartigsten Wünsche und Absichten haben sich der schillernden Formel bemächtigt: der Wunsch nach Revolutionierung der gesellschaftlichen und kirchlichen Strukturen; der keineswegs überwundene, nur eben ein Stück weit zurückgedrängte religiöse Integralismus; schließlich ein berechtigter Reformwille, der besonders in der jüngeren Generation und in der heutigen Theologie verbreitet ist.

In der speziellen Situation der Bundesrepublik gewinnt der Ruf nach der politischen Theologie jedoch noch einen besonderen Aspekt. Er stößt in einen Leerraum vor, und er setzt zugleich einen „Imperativ" [53] für viele, die angesichts der heutigen theologischen Krise schwankend und richtungslos geworden sind. Die Formel der politischen Theologie scheint eine Marschrichtung zu fixieren, wie sie die Amtskirche, die katholischen

[51] Hierzu H. Maier, Der Christ in der Demokratie (Augsburg 1968) 60 ff.

[52] Die Empfehlung eines „kontingent-hypothetischen" Sprechens in politischen Fragen (PT 113, 116 ff.) führt hier nicht weiter. Solches Sprechen droht gerade die in Grenzsituationen nötige prophetische Weisung und Warnung des kirchlichen Amtes zu entwerten.

[53] So Metz selbst PT 106.

Verbände und die einzelnen Gläubigen im Augenblick aus dem Religiösen nicht oder nur mit Mühe mehr gewinnen könnten. Das erklärt ihre außerordentliche Breitenwirkung als Ersatz- und Entlastungsfunktion genuin kirchlicher Theologie. Es erklärt zugleich, weshalb die durch die politische Theologie signalisierten Probleme plötzlich an ganz verschiedenen Stellen des kirchlichen Lebens auftauchen: in der Theologie, im Gemeindeleben, im Organisationskatholizismus, ja in der Kirchenverfassung im ganzen.

1. Die innertheologische Problematik sei hier nur angedeutet. Sie bedürfte einer genaueren Ausführung, für die hier nicht der Ort ist[54]. Die heutige katholische Theologie in Deutschland hat, so scheint mir, im Augenblick kein Fundament mehr im allgemeinen philosophischen Denken der Zeit. Die traditionellen Substrukturen der Neuscholastik, aber auch des existentialphilosophischen und personalistischen Denkens sind ins Schwanken geraten. Neue philosophische Ufer sind noch nicht in Sicht. Sieht man von den sich häufenden Anleihen bei Einzelwissenschaften ab[55], von der Übernahme Blochscher lutherdeutscher Rhetorik und einem modisch gewordenen evolutiven Teilhardschen Timbre, so hat die katholische Theologie, besonders die Dogmatik und Fundamentaltheologie, im Augenblick keine Gemeinsamkeit mehr in ihren philosophischen Grundansätzen. Das öffnet sie dem Experiment, der Subjektivität des Selbst-Denkens; das liefert sie gleichzeitig, da die Vielheit der Töne keine Stimmigkeit ergibt, immer wieder einem dogmatisch unreflektierten Biblizismus aus[56]. Politische Theologie bietet sich in dieser Lage als Ausbruchsversuch an, und zwar in doppelter Hinsicht: sie ist ein Ausbruch aus der Bindung der Theologie an die klassische Metaphysik, und sie ist, was eng damit zusammenhängt, ein Ausbruch aus dem überlieferten Hierarchieverhältnis von Denken und Handeln, in dem alle „Orthopraxie" an eine voraufgehende „Orthodoxie" geknüpft war. Politische Theologie soll unmittelbare Handlungsanleitung für den Christen unter den Bedingungen des technisierten und „hominisierten" Zeitalters werden[57], sie soll ihn handeln lehren auf Hoffnung hin, in eine unbegrenzte Zukunft hinein, während mit der klassischen Dogmatik und ihrer metaphysisch-kontemplativen Gestalt[58] auch „der Glaube" im überlieferten Sinn zurücktritt, ja möglicherweise im Zeitalter eines religiö-

[54] Einige Hinweise in dem Anm. 50 genannten Aufsatz von Rohrmoser.

[55] Zum Problem siehe K. Rahner, Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 66–87 (83–87).

[56] Kritisch K. Rahner a.a.O. V (1962) 82–111 (85–93).

[57] Hierzu Metz, Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, in: Zur Theologie der Welt, 51 ff.

[58] Die Kritik an der Metaphysik durchzieht alle jüngeren Äußerungen von Metz; so spricht er von „metaphysischer Akrobatik" der Theologie (Zur Theologie der Welt, 14) und kritisiert die „Verborgenheit des Zukunftsproblems" im metaphysischen Denken (ebd. 89 ff.): „Das Entstehende, Noch-nicht-Seiende, Noch-nie-Gewesene, das ‚Neue' kann per definitionem nicht Gegenstand eines rein betrachtenden Bewußtseins werden (Bloch). Es erfordert handelndes Bewußtsein, eine neue und ursprüngliche Verquickung von Theorie und Praxis, gewissermaßen von Reflexion und Revolution, die außerhalb des metaphysischen Denkens und seiner Vorstellung vom Sein im ganzen liegt." Für die Theologie ergibt sich daraus, im Anschluß an Marx' Thesen gegen Feuerbach, die Aufgabe, die Welt nicht nur verschieden zu interpretieren, sondern sie zu verändern. Hierzu sagt Metz: „Diesen Satz gilt es nicht einfach zu kanonisieren, sondern zu modifizieren. Theorie (und damit Philosophie) ist keineswegs völlig auszuschließen; aber diese Theorie muß viel entschiedener handlungsbezogen sein, als dies die uns bekannten und in der Theologie vertrauten Weisen des Philosophierens zulassen."

sen Synkretismus, der sich nur noch im Hoffen und Handeln einig ist, zur *quantité negligeable* wird.

2. Der zweite Ort, wo die Krise der Theologie und des Glaubensverständnisses sichtbar wird, ist die Gemeinde[59]. Sie kann heute immer weniger von ihren tradierten Strukturen – Glaube, Eucharistie, Gemeindebewußtsein – her definiert werden, und selbst im soziologischen Sinn des „Praktizierens", der Teilnahme an religiösen Handlungen ist sie keine feste Größe mehr. Verschwunden ist bis auf wenige Reste das überlieferte Gemeindebewußtsein, erwachsen aus dem liturgischen Aufbruch der Zwischenkriegszeit: die Erfahrung der Abwesenheit Gottes, der „Gottesfinsternis" (M. Buber), reicht heute tief ins Innere der Kirche selbst hinein. Dennoch führen Unsicherheit und Zweifel, ja selbst die Abwendung von zentralen Elementen des christlichen Glaubens kaum zu Spaltungen, Neubildungen oder Reduktionen auf Rand- oder Kerngruppen: in der allgemeinen Krise scheint alles beliebig und damit gleich-gültig geworden zu sein. Der schlichte Christ und gute Sünder vertraut derweilen auf sein dogmatisches Gespür und seine katholisch imprägnierte Seele, manchmal fast blind, wie auf den Richtungssinn der Vögel: der Herr wird die Seinen finden.

Je schwerer es aber wird, Gemeinsamkeit im religiösen Bereich zu praktizieren, desto größer ist die Neigung, die Demonstration der kirchlichen Einheit ins Soziale und Politische zu verlagern. Harmlose Beispiele sind die Bemühungen mancher Pfarreien, sich analog zu amerikanischen Gemeinden in karitativem Aktivismus zu sozialen Konzernen auszuweiten, in denen der Mensch zur Seelsorge auch die Lebenshilfen des Sozialstaats erhält. Ernster ist der Fall einiger Studentengemeinden, die sich anstrengen, in politischen Aktionen nicht etwa einzelner Gemeindemitglieder, sondern der Gemeinde als ganzer ein neues soziales und religiöses Selbstverständnis zu gewinnen. Ich verkenne nicht, daß hinter solchen Versuchen oft ein wirklicher religiöser Antrieb steckt, ein Bemühen, den allzu eng gewordenen Binnenraum eines tatfernen Liturgismus zu sprengen. Aber die Gefahr liegt nahe, daß der gutgemeinte Eifer in einen neuen integralistischen Gewissensdruck gegen Minderheiten und Dissentierende umschlägt. Wenn etwa von Berliner katholischen Studenten im Anschluß an die Thesen von Metz die Forderung erhoben wurde, die Trennung von Studentengemeinde und Studentengemeinschaft (also der religiösen und der sozialen Organisation) aufzuheben[60], wenn im gleichen Zusammenhang eine „zentrale politische Ausrichtung" für das Leben der *Gemeinde* gefordert wurde, wobei die Gemeinde als „gesellschaftskritische Instanz aus dem Glauben heraus" verstanden wird[61], dann zeigt dies, wie leicht religiöser Integralismus sich für die Ziele einer gerade aktuellen politischen Strömung in Dienst nehmen läßt. Er-

[59] H. Maier, Soziologische Erwägungen über die Struktur von Gemeinde und Kirche, in: Lebendiges Zeugnis, Nov. 1968, 112–127.

[60] Studentengemeinde in der Reform, hrsg. vom Initiativausschuß der Kath. Studentengemeinde Westberlins zur Vorbereitung einer Gemeindevollversammlung (Berlin 1968) 27 ff.

[61] „Wenn aber der Glaubensvollzug nicht losgelöst von einem politischen Engagement gesehen werden kann, also ‚entprivatisiert' werden muß, und theologische Reflexion ebenso wie wissenschaftlich reflektierte Praxis notwendig die politische Dimension der Öffentlichkeit fordert, erhält das Leben der Gemeinde eine

schreckend ist dabei nicht nur die Leichtfertigkeit, mit der man die Vergewaltigung von Minderheiten – und sogar Mehrheiten – in ihrer politischen Meinung in Kauf nimmt, indem man ihr religiöses Bekenntnis „politisch ausrichten" will; noch erschreckender ist der Irrtum bezüglich der Strukturverschiedenheit von Kirche und politischem Gemeinwesen überhaupt. Hier muß mit Deutlichkeit betont werden, daß es nicht möglich ist, den freien Bereich politischer Aktivität katholischer einzelner und Gruppen für die Amts- und Gemeindestruktur *der Kirche* in Anspruch zu nehmen, in sie gleichsam zu absorbieren – so wenig die Kirche qua Amt berechtigt ist, den Gläubigen Vorschriften für ihr konkretes politisches Verhalten zu machen. Die entsprechenden Abgrenzungen in Theologie und kirchenamtlicher Praxis sind gegen überlieferte integralistische Positionen der Rechten mühsam durchgesetzt worden, und die katholischen Gläubigen – vor allem die Laien – haben keinen Grund, sie gegenüber einem linken Integralismus nicht mit gleicher Energie zu verteidigen.

3. Dies gilt nicht zuletzt auch für den Bereich des Laienkatholizismus und seiner Organisationen. Die katholischen Laien haben im 19. Jahrhundert nicht nur für die Amtskirche und ihre bedrohte öffentliche Stellung gekämpft – sie haben sich im politisch-sozialen Bereich auch von ihr freigekämpft und damit ein Stück jener legitimen Autonomie des Politischen erstritten, die das Zweite Vatikanische Konzil als Postulat für die Gestaltung der Welt durch die Gläubigen anerkannt hat[62]. Wenn daher heute von mancher Seite vorgeschlagen wird, die katholischen Verbände und Organisationen, das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, möglicherweise auch den Katholikentag in eine umfassende synodale Organisation der katholischen Kirche in Deutschland zu integrieren[63], so läuft dieser scheinbar progressive Vorschlag auf nichts anderes hinaus als auf eine Re-Klerikalisierung des Laienkatholizismus und damit auf die Liquidation seiner im 19. und 20. Jahrhundert errungenen selbständigen Positionen im politisch-sozialen Bereich. Daß dieser Plan auch von führenden katholischen Laien und Verbänden verfochten oder doch mit Sympathie betrachtet wird, läßt erkennen, daß man sich die Konsequenzen einer solchen Synodalisierung des Laienkatholizismus nicht mit hinreichender Deutlichkeit bewußt gemacht hat. Was wäre denn damit gewonnen, wenn in Zukunft „politische Ausrichtung" statt durch Wahlhirtenbriefe durch synodale Mehrheitsbeschlüsse getätigt würde?

zentrale politische Ausrichtung. Sie ist im wahrsten Sinne des Wortes gesellschaftskritische Instanz aus dem Glauben heraus." Hieraus wird gefolgert: „In unserer augenblicklichen politischen Situation bedeutet politische Verantwortung besonders, daß sich die Gemeinde mit den Problemen des Abbaus von Herrschaft und einer Fundamentaldemokratisierung unserer Gesellschaft sowie auf Grund der Gesamtverantwortung für die Welt mit der Dritten Welt und der Möglichkeit einer Theologie der Revolution zu beschäftigen hat" (a.a.O. 29 f.).

[62] Siehe Anm. 6.

[63] Am deutlichsten in diese Richtung geht der Antrag von Dr. Hans Rüther an die Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 12. November 1968 in Frankfurt (Main), in dem verlangt wird, „Überlegungen anzustellen, wie das Zentralkomitee zu einem ‚synodalen' Zentralrat der katholischen Kirche in Deutschland strukturell weiterentwickelt werden kann. Dabei wäre zu prüfen, ob hiermit der Forderung weiter Kreise der kirchlichen Öffentlichkeit entsprochen werden könnte, in einem gemeinsamen Gremium von Priestern, Ordensleuten und Laien das gesamte Kirchenvolk gegenüber der Bischofskonferenz legitim zu vertreten."

Auch in diesem Bereich ist es heute an der Zeit, zu klaren Unterscheidungen und zu entsprechenden organisatorischen Folgerungen zu kommen. Dabei gilt es, die Nebel euphorischer Integrationsbegeisterung und Einheitsschwärmerei zu durchstoßen und nüchtern auszugehen von Sendung und Zweck der Kirche im ganzen, des kirchlichen Amtes, der Seelsorgeräte und des Laienapostolats im besonderen.

Rekonstruiert man die Diskussion, so zeigt sich folgendes: Nach dem Konzil, dem Bamberger Katholikentag von 1966 und den Vollversammlungen der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken im gleichen Jahr herrschte allgemein die Meinung, die vorhandenen Einrichtungen des Laienapostolats müßten stärker integriert und dem kirchlichen Amt angenähert, möglicherweise sogar ihm eingefügt werden[64]. Dahinter stand die Überzeugung von der sakramentalen Einheit von Priestern und Laien[65]: man sprach von einer Erneuerung der altchristlichen Synodalstruktur der Kirche[66]. Ein erstes Ergebnis dieser Bemühungen war die institutionelle Neuordnung des Laienapostolats durch Beschluß der Vollversammlung der Bischofskonferenz im Frühjahr 1967[67] und die Einrichtung von Laienräten auf Gemeinde-, Dekanats- und Diözesanebene[68]. Dabei blieben jedoch zwei Dinge unklar: 1. inwieweit die neugeschaffenen oder neuzuschaffenden Organe (die vielfach, wenn auch nicht ausschließlich, die Formen des überlieferten Laienapostolats, vor allem der Katholischen Aktion, übernahmen) integrierende Bestandteile des kirchlichen Amtes sein oder in einer mehr selbständig-beratenden Rolle neben ihm stehen sollten[69]; 2. ob und inwieweit neben ihnen ein freies, ins Soziale und Politische reichendes Laienapostolat überhaupt noch denkbar und notwendig sei[70].

[64] Kennzeichnend etwa die Äußerungen von Weihbischof Heinrich Tenhumberg bei der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 17. November 1966, wo unter dem Leitwort „Alle Einrichtungen integrieren" u. a. gefordert wurde, alle „gewachsenen Einrichtungen des Laienapostolates" zu integrieren und die Diözesankomitees, die Arbeitsgemeinschaften der Verbände usw. „nicht isoliert neben den konziliaren Institutionen, etwa dem Seelsorgerat, bestehen" zu lassen, sondern „sinnvoll" mit ihnen zu verbinden (zit. nach KNA).

[65] So Tenhumberg am gleichen Ort unter Berufung auf die Dogmatische Konstitution „Lumen gentium" des Zweiten Vatikanischen Konzils.

[66] Weihbischof Walter Kampe, Die synodale Struktur der Kirche, in: Der Sonntag, 20. 11. 1966.

[67] Zur institutionellen Neuordnung des Laienapostolats, Entwurf der bischöflichen Kommission für Laienfragen. Dieser Entwurf wurde auf der Tagung der Deutschen Bischofskonferenz in Bad Honnef vom 13.–16. 2. 1967 beraten und zur Erprobung angenommen. Er sieht vor, daß in allen Diözesen Räte des Laienapostolates gebildet werden sollen, deren Aufgabe es ist, „in Beratung oder Unterstützung der jeweiligen Träger des kirchlichen Amtes alle Kräfte des Laienapostolates zu koordinieren, gemeinsame Unternehmungen der Katholiken durchzuführen oder zu unterstützen, Anliegen der Katholiken in der Öffentlichkeit zu vertreten und die Arbeit aller Gruppen und Zusammenschlüsse des Laienapostolates zu inspirieren".

[68] Für sie hatte das Zentralkomitee im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz Mustersatzungen ausgearbeitet.

[69] Die „Mustersatzungen" weisen hier eine deutliche Dichotomie auf: bei den „unteren" Räten (Pfarrgemeinderat, Katholikenausschuß) ist die Synodalstruktur offensichtlich ausgeprägt, während der Diözesanrat mehr ein Beratungsorgan des Bischofs ist. Dementsprechend sind Pfarrer und Dekane Mitglieder der entsprechenden Räte, der Bischof jedoch nicht.

[70] So vertrat Weihbischof Tenhumberg (siehe Anm. 64) die These, Seelsorge und Laienapostolat seien

Inzwischen ist wohl klar geworden, daß eine Neuordnung des Laienapostolats, die sich damit begnügen würde, bestehende Laiengremien einfach zu „veramtlichen", in der Praxis zu schwierigen, ja fast unlösbaren Problemen führen müßte – zumal in der spezifischen Situation der katholischen Kirche in Deutschland. Der Grund ist deutlich: infolge der weit ins soziale und politische Glacis hinausreichenden Organisationsstruktur des deutschen Katholizismus – die in dieser Form in anderen Ländern fehlt[71] – würden durch ein solches Vorgehen Fragen politischer und gesellschaftlicher Natur in den Bereich des Amtes gebracht und zur Entscheidung gestellt, die sinnvollerweise vom Amt gar nicht entschieden werden können, es sei denn, man verstehe das Amt im Sinn politischer Theologie als Anwalt permanenter Gesellschaftskritik und damit als Teil des politischen Prozesses. Anderseits würden die vorhandenen Organe gesellschaftlichen und politischen Wirkens durch eine solche Neuverteilung der Funktionen unvermeidlich geschwächt und ausgelaugt – ein Prozeß, der bereits im Gang ist[72]. Was Wunder, daß die solcherart frustrierten katholischen Laien dann die Neigung zeigen, auf dem Weg über eine Synodalisierung um so heftiger nach Teilhabe am Amt und nach Veramtlichung ihrer politischen und sozialen Meinungen zu streben – was nur eine neue Form der Unmündigkeit ist – und die längst gewonnene Autonomie zugunsten einer unsicheren und fragwürdigen „Mitbestimmung" aufs Spiel zu setzen.

Man wird daher in Zukunft deutlicher als bisher innerhalb der einen Kirche differenzieren müssen zwischen Seelsorgeräten, die der Ausübung des Hirtenamtes dienen sollen, und Laienräten, die sich auf den gesellschaftlichen Auftrag der Kirche beziehen. Dies entspricht nicht nur der klaren Scheidung, die das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute ausgesprochen hat[73],

nicht zu scheiden, der Versuch einer Abgrenzung sei „unfruchtbar". „Zum munus pastorale der Kirche gehören Seel-Sorge, Gottesdienst und Weltdienst im recht verstandenen Sinne." Denkt man die Konsequenzen dieser These durch, so müßten alle Laienaktivitäten in das kirchliche Amt integriert werden.

[71] In Ländern, wo die Kirche nur eine bescheidene öffentliche Stellung besitzt und daher gezwungen ist, sich auf ihre religiös-seelsorglichen Strukturen zurückzuziehen, tritt das Problem einer Scheidung und Arbeitsteilung bezüglich der religiösen und der weltlichen Aktivitäten naturgemäß nicht auf – auch nicht die soziologische Differenzierung nach kirchlichem Amt, Ständen in der Kirche, Laienkatholizismus usw.

[72] In mancher Hinsicht erinnern die heutigen Vorgänge mutatis mutandis an die strukturelle Krise, in die der soziale und politische Katholizismus in Deutschland 1928 mit der Verkündung der „Katholischen Aktion" durch Nuntius Pacelli auf dem Magdeburger Katholikentag geriet; vgl. dazu J. Becker, Das Ende der Zentrumspartei und die Problematik des politischen Katholizismus in Deutschland, in: Die Welt als Geschichte 23 (1963) 149–172, bes. 166 mit Anm. 63.

[73] Siehe Anm. 6. Das Konzil scheint auch in seinen Äußerungen zur Einrichtung von Räten in der Kirche zwei verschiedene Gremien zu unterscheiden: 1. die Seelsorgeräte (Christus Dominus Nr. 27), bei denen der Bischof den Vorsitz führt und sich durch Priester, Laien und Ordensleute in der Führung der Diözese beraten läßt, 2. die Gremien, von denen das Dekret über das Laienapostolat spricht (Apostolicam actuositatem Nr. 26), bei denen zwar auch alle genannten Gruppen des Volkes Gottes zusammenarbeiten sollen, bei denen aber nicht von einem Vorsitz des Bischofs und nicht von der unmittelbaren Mithilfe bei der seelsorglichen Führung der Diözese bzw. anderer kirchlicher Einheiten die Rede ist. Die verschiedenen Aussagen in beiden Dekreten beruhen nach mündlicher Mitteilung von P. Johannes Hirschmann, Frankfurt (Main), der bei den entsprechenden Kommissionsverhandlungen des Konzils zugegen war, nicht auf einem Versehen, sondern auf Absicht. Darauf deutet auch die oben erwähnte Unterscheidung in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (Gaudium et spes Nr. 76) hin.

es entspricht auch ekklesiologischen und praktischen Erwägungen. Bei den Seelsorgeräten erscheint mir eine Ausgestaltung durch synodale Züge durchaus denkbar. Bei den Laienräten würde ich sie aus den angeführten Gründen für problematisch halten. Verhängnisvoll aber erschiene mir vor allem die Tendenz, die verschiedenen Gremien der Mitverantwortung in einem einzigen synodalen „Superrat" einzuebnen; denn es gibt nun einmal Aufgaben der Laien in der Kirche, die zweckmäßigerweise nicht in unmittelbarer Beteiligung des Amtes gelöst werden können – ein Faktum, an dem keine politische Theologie etwas ändern kann.

In den ersten Jahren des Nationalsozialismus schrieb Erik Peterson mit Bezug auf Carl Schmitt: „Nur auf dem Boden des Judentums oder Heidentums kann es so etwas wie eine ‚politische Theologie' geben. Doch die christliche Verkündigung von dem dreieinigen Gott steht jenseits von Judentum und Heidentum, gibt es doch das Geheimnis der Dreieinigkeit nur in der Gottheit selber, aber nicht in der Kreatur. Wie denn auch der Friede, den der Christ sucht, von keinem Kaiser gewährt wird, sondern allein ein Geschenk dessen ist, der ‚höher ist als alle Vernunft'." [74]

Diesen Sätzen ist auch heute nichts hinzuzufügen – es sei denn der Hinweis auf ihre fortdauernde Aktualität. Denn auch die neue politische Theologie ist nur eine säkularisierte „dialektische" Variante der alten. Ihr gegenüber auf die legitime Eigenständigkeit, die Nicht-Vermischbarkeit von Geistlichem und Weltlichem, Kirche und Gesellschaft hinzuweisen ist die legitime Aufgabe der katholischen Gläubigen – besonders aber der katholischen Laien, die sich in der gegenwärtigen religiösen und kirchlichen Krisis die Fähigkeit der Unterscheidung der Geister bewahrt haben. Für sie habe ich hier gesprochen.

[74] E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem (1935), jetzt in: Theologische Traktate (München 1951) 45–147 (105).

Paul Konrad Kurz SJ

Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies

Hilde Domin, 1912 in Köln geboren, 1933 emigriert und erst Mitte der fünfziger Jahre aus dem Exil in Santo Domingo (von daher ihr Dichtername) zurückgekehrt, trat spät auf den literarischen Plan. Zwischen 1959 und 1964 hat sie drei Lyrikbändchen veröffentlicht: „Nur eine Rose als Stütze", „Rückkehr der Schiffe", „Hier". Sie wurden bei S. Fischer veröffentlicht und haben inzwischen das sechste bis achte Tausend erreicht. Klaus Nonnenmanns „Schriftsteller der Gegenwart" (1963) und Herders „Kleines Lexikon der Weltliteratur im 20. Jahrhundert" (1964) verzeichnen Domin nicht. Zu den Günstlingen des literarischen Feuilletons zählt sie, trotz der Erstbesprechung von Walter Jens in der „Zeit" (27. Nov. 1959) nicht. Die Besprechungen und Nicht-Besprechungen ihres neuen Romans machen das deutlich.

Mit ihrem Band „Doppelinterpretationen" (1966) zeigte Domin das zeitgenössische Gedicht zwischen Autor und Kritiker. Ihre systematischen Überlegungen zum Thema „Wozu Lyrik heute" (Frühjahr 1968) gehören zu den bedeutendsten Aussagen eines zeitgenössischen Lyrikers über Lyrik heute, bedenken Lyrik und Leser in der gesteuerten Gesellschaft. Domins, im Herbst 1968 vorgelegter, Roman „Das zweite Paradies" [1] hat eine Vorgeschichte. Er wird voraussichtlich in die Nachgeschichte der literarischen Kritik eingehen.

Der Roman wurde noch in den fünfziger Jahren, nach der Rückkehr in die Bundesrepublik geschrieben. Das fertige Manuskript lag damals dem Lektorat des S. Fischer-Verlags vor, der Domins Lyrik publizierte. Der Roman ist nicht erschienen. Nun hat der Münchener Piper-Verlag, der bereits „Wozu Lyrik heute" herausbrachte, das liegen gebliebene Romanmanuskript veröffentlicht. Mit der verspäteten Publikation ergab sich ein Problem. Der gesellschaftliche Raum, dem sich eine Publikation 1968 aussetzt, ist nicht mehr jener der späten fünfziger Jahre. Die gesellschaftliche Szenerie ist unzufriedener, desillusionierter, zerstrittener, etablierter und auswegloser, aggressiver geworden. Was dem Rückkehrer damals freundlich als „Zuhause" und „Heimat" erscheinen konnte, hat diesen Schein verloren. Der Verlust lag möglicherweise nicht nur am Objekt, an der den Rückkehrer schuldbewußt und wohlwollend aufnehmenden Gesellschaft. Der Heimkehrer selbst hat seine Heimkehr-Euphorie längst eingebüßt, das Erlebnis der ersten Wiederannahme verloren. Was kann ein Autor mit abgeschlossenem Manuskript ein Jahrzehnt später anstellen? Welche Wirklichkeit kann er treffen, wenn

[1] München: Piper 1968. 200 S. Lw. 16,80.

ein Jahrzehnt später nicht Poesie, sondern Kritik, nicht die Bestätigung eines wiedergefundenen Lebens, sondern dessen radikale Infragestellung, nicht Zustimmung zu freundlich erscheinenden Menschen, sondern die gänzliche Ablehnung der Gesellschaft, nicht persönliche Wandlung, sondern soziale Veränderung literarisch allein zählt? Soll er sein Manuskript dem Nachlaß übergeben? Seinen Roman als beinahe idyllische Erinnerung und also historische Reminiszenz erscheinen lassen? Soll er ihn neu schreiben, aktualisieren, re-aktualisieren? Hilde Domin entschied sich für Aktualisierung durch Kontrast. Sie ließ das Manuskript im ganzen unangetastet, baute ihm aber durch kontrastierende Spiegel-Zitate Widerhaken, Zähne ein. Die freundliche Heimkehr wurde distanziert, ironisiert, verfremdet. Als Montageteile schieben sich Wirklichkeitspartikel aus einer anderen Welt in jenen wiedergefundenen „Garten", der als „zweites Paradies" erscheinen könnte.

Form und Thema

„Das zweite Paradies" ist der Form nach ein „Roman in Segmenten". Schon Gottfried Benn sagte von seinem „Roman des Phänotyp", er sei „orangenförmig", d. h. aus Sektoren, aus Schnitten gebaut, die zur „Mitte" streben, zu „der weißen zähen Wurzel". „Diese zähe Wurzel ist der Phänotyp, der Existentielle, nichts wie er, nur er, einen weiteren Zusammenhang der Teile gibt es nicht" [2]. Auch Domin beruft sich auf „Orangenscheibentechnik", die einzelnen Segmente hingeordnet nicht so sehr auf den nur allseitig anvisierbaren „Phänotyp", sondern um das Thema „des zweiten Paradieses". Auch dieses – in einem freilich anderen Sinn als bei Gottfried Benn – das Erscheinen-Wollende, das Gefragte, das Existentielle. Der Zusammenhang der Segmente und ihre gegenseitige, Hermann Broch würde sagen „polyperspektivische", Zuordnung liegt in der Einheit der Personen, des Erzählers (der Erzählerin), des Themas. Der autobiographische Hintergrund ist unschwer erkennbar. Aber unmittelbar erzählt nicht der Autor, sondern der Erzähler den Roman. Allerdings verleiht der Autor dem Erzähler ein Gutteil von seinem Bewußtsein, seiner Wahrnehmung, seinem wertenden Erleben. Von der Erzählhaltung her ist Domins Roman teils Ich-Roman, teils personal [3] erzählt. Ich-Roman in den surrealen Traumsegmenten und im Brief, personal erzählt, in der dritten Person („sie"), aus der Perspektive der erlebenden, erinnernden und reflektierenden Hauptperson in den drei Erzählteilen. Der durch die Augen, Gedanken, Gefühle, Erinnerungen der erlebenden Person erzählende personale Erzähler distanziert einerseits die Subjektivität des Ich-Erzählers (vergleiche Kafkas „Er"-Aufzeichnungen); zum andern begibt er sich in die perspektivische Unmittelbarkeit des „monologue intérieur". „Held" und Erzähler werden beinahe abstandslos eins, lassen den Leser in die

[2] G. Benn, Ges. Werke (Wiesbaden 1959–61) IV, 132 f.

[3] Zu den drei typischen Erzählhaltungen, der auktorialen, der personalen und der Ich-Erzählung, siehe F. K. Stanzel, Typische Formen des Romans (Göttingen 1964).

Beinahe-Unmittelbarkeit der erlebenden Person, in das Sehen und Denken und in die Weise des Sehens und Denkens des „Helden" ein.

Thema des Romans ist das „Zuhause", das erste und das zweite. Das erste, ohne Verdienst geschenkte: Kindheit, Heimat und – andeutungsweise – die Intimität zwischen Mann und Frau. Es ist selbstverständlich. Man nimmt es kaum wahr. Es soll nicht wehtun. Vorgegeben wie einst die Natur. Danach die Vertreibung: aus dem Elternhaus, Vaterland, der ersten Liebe. Breit dargestellt dann die Rückkehr aus dem Exil, Rückkehr in die Heimat, Rückkehr durch Verzicht in die bewußt erworbene eheliche Liebe, Rückkehr durch Wissen und Schmerz in die Sehnsucht und Nähe des zweiten Paradieses. Ein gefährliches Thema, wie man zugeben wird. Die Ursehnsucht des Menschen in der zweiten Jahrhundertmitte des zwanzigsten direkt ausgesprochen. Angegangen nicht als Negation der Negation, sondern direkt und mit deutlicher Lenkung ins andernorts diskriminierte Positive.

Der Roman in Segmenten besteht aus acht Teilen: vier Träume, ein Brief, drei Erzählstücke. Die Träume gehen den Erzählstücken und dem Brief voran. Sie vertiefen die Dimension des Erlebens, zeigen modellhafte Aspekte, eine dem Tag übergeordnete Zeit. Der erzählerische Hauptteil (150 von knapp 200 Seiten), titelgleich mit dem Romanganzen, steht in der Mitte. Die Struktur ist erkennbar.

„Traum IV"

Als erstes Segment berichtet „Traum IV" in surrealer Unmittelbarkeit und Verfremdung vom ersten Zuhause, von der glücklichen Kindheit, Sicherheit, Selbstverständlichkeit, dem „besten Bett, in dem ich je gelegen hatte". In dieses Zuhause brachte die Mutter „ihn", den Mann, bis an die Türschwelle. „Er legte sich zu mir und nahm mich in die Arme und tröstete mich über die lange Trennung und sagte, sie sei vorüber. Es war sehr sanft, ganz verträumt ... Wie ich seine Hände zum zweiten Mal über meinen Körper gleiten fühlte, war ich kein Kind mehr, sondern hatte meinen Körper von heute." Welcher Mann? Constantin? Friedrich? Wolfgang? Der Mann schlechthin, der archetypische Mann, der Adam-Mann, Gefährte des Paradieses. Des ersten, des zweiten? Das bleibt unbestimmt, wie auch die Identität eines bestimmten Mannes und die Trennung unbestimmt bleiben. Ist die zeitliche Trennung gemeint oder die Trennung jeder Zeit? Der Traum gibt keine eindeutige Auskunft. Er kommt aus dem Surrealen und stößt ins Offene, ins Sätzliche der Sehnsucht, ins Gesetzte der Begegnung. Im Anfang liegt das Ende. „Traum IV" als letzter der Traum-Offenbarungen reicht über das willentliche „Autodafé" am Ende des Romans hinaus. Der Besitz, die Sehnsucht und die Suche nach dem Paradies begannen vor dem Bewußtsein. Sie werden als letztes ausdrücklich bewußt im Prozeß der Bewußtwerdung.

„Ich trau mich zu lieben" aus dem Mund einer unbekannten Madrider Schneiderin steht dem Roman als erstes Motto voran. Ihm schließt sich als zweites der Schlußsatz

aus Ernst Blochs großer Utopie an: „Was allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat." In diese Richtung weist „Traum IV", entwicklungsmäßig betrachtet der letzte Traum, strukturell der erste. Er verweist aus dem ersten Paradies ins zweite.

„Das Cognacglas"

Der Erzählteil „Das Cognacglas" zeigt die Konfliktsituation: Die Frau (erlebendes und erzählendes „sie") zwischen dem Gatten und dem Geliebten. Der Gatte heißt Constantin, der Geliebte Wolfgang. – Der dritte Mann, Friedrich, ihr beinahe erster Verlobter, bleibt, existentiell betrachtet, im Verlauf des Romans am Rand. – „Sie hatte beschlossen, gänzlich auf ihn (d. i. auf Wolfgang) zu verzichten." Krankheit, Flucht in die Krankheit war die Folge. Das Problem schien nicht lösbar, der Verzicht noch nicht leistbar. Verstehend und freundlich betreut Constantin die kranke Gattin. Sie erinnert ein Gespräch mit Wolfgang. Der Übergang ins Gespräch geschieht, wie im Inneren Monolog und in der Erlebten Rede, ohne ausdrückliche Einleitung. Thema dieses Gesprächs ist das Glück, auf das beide verzichten wollen, ist „das, worauf es ankommt", nämlich, „daß man sich bewährt, in der Tragödie, die gespielt wird".

Das sentenzhafte Sprechen fällt auch im weiteren Romanverlauf auf. Ich glaube nicht, daß es gemeinplätzig und unglaubhaft ist, wie einige Kritiker schrieben. Es ist strukturell in der erzogenen Natur der Hauptpersonen begründet, in ihrer ethischen Herkunft, in ihrer „Bildung". Personen, die eine ethische Herkunft haben, die nicht einfach Figuren, sondern Person sind, erscheinen manchen Zeitgenossen uninteressant. Auch Kritiker sind Zeitgenossen. Ob die Romanautorin nicht am Ende die Kritikerin der Kritiker bleibt, bleibt abzuwarten.

Es folgt, eingebettet in den Erzählvorgang, der Traum vom Cognacglas. In der Nacht nach der letzten Verabredung träumte „sie" – sie hat im Gegensatz zu den männlichen Personen keinen Namen –, er (Wolfgang) bringe ihr ein Cognacglas, ein übervolles, das er balancieren müsse wie auf einem Seil „und alles sei gut, wenn er sie erreiche, ohne einen Tropfen aus dem Glas zu verschütten". Er fiele aus großer Höhe, wenn sie ihn nicht anschaute bei seinem Gang. Das Bringen gelang. Der zurückgekehrte Gatte schien den Vorgang nicht bemerkt zu haben. Aber „beim Einschlafen wurde es ihr deutlich: Sie sah das Cognacglas. Es wuchs und wuchs. Es war größer als sie beide. Es hatte die genaue Höhe eines Wegweisers, an einer Weggabelung. Bei diesem Wegweiser hatten sie sich bei der Hand gefaßt und waren ein gutes Stück weit in den falschen Weg hineingelaufen. Ihr Weg hätte sich nicht gabeln dürfen" (19). „Sie kam, seit der Weg sich für sie bei dem Cognacglas plötzlich in zwei geteilt hatte, mit sich selbst nicht mehr ins reine" (25). Der Konflikt wurde durch den Traum voll bewußt. Der Verlust der Einheit hatte die Mitte der Person erreicht. Die Vertreibung aus dem Paradies: auch in der Liebe.

„Traum II"

In „Traum II" liegt das erlebende Ich auf einem Feldbett im Eingang eines Hospitals „zwischen Tür und Treppe". Über die Treppe flüchtet sie zu ihrem Gatten. Er hatte im dritten Stock „ein großes, schönes Zimmer", nicht weiß getüncht wie die Krankenzimmer, „sondern in einem warmen braunen Ton ... Er saß am Schreibtisch und war sehr unfreundlich". Er schickte sie fort zu Luise, ihrer geschiedenen Freundin. Der Konflikt ist nun auch Constantin bewußt und von Constantin her sichtbar gemacht.

Die bisherigen drei Segmente liegen insofern im Zeitlosen des Archetypischen und des Traums, als sie nicht auf eine Umweltzeit, eine gesellschaftliche und geschichtliche Zeit bezogen sind. Zeit und Ort liegen in der Psyche der drei genannten Hauptpersonen, in der Entwicklungsgeschichte ihres Zueinanders, ihres Konflikts. Bisher also ein Roman der Verinnerung, in jener Linie der Verinnerung des Erzählens, die Erich Kahler 1957 in der „Neuen Rundschau" darstellte[4].

„Das zweite Paradies"

Der erzählende Hauptteil „Das zweite Paradies" hat eine auf die Umwelt bezogene Handlungszeit und einen Handlungsort. Zeit der Handlung: nach der Rückkehr aus dem Exil. Die mittleren fünfziger Jahre. Jahreszeit: Sommer, mit bedeutungsvoller Anspielung auf Spätsommer. Ort der Handlung: ein fränkisches Gasthaus am Main. Die Rahmenhandlung: Constantin und „sie" machen, zurückgekehrt, einen Ausflug an einen vor der Vertreibung besuchten ländlichen Ort. Die Erzählung setzt ein, als beide im Wirtshausgarten sitzen. „Immer habe ich an diesen Garten gedacht", sagt Constantin. Im Realwort klingt schon die andere, symbolische Bedeutung des „Gartens" an. Constantin war als Junge mit seinem Vater öfters hier gewesen. Verwunderung und Trost des Heimkehrers: „Es hat sich nichts verändert." Mit Friedrich, ihrem beinahe ersten Verlobten, war auch „sie" einmal dagewesen. Man ißt immer noch und wieder den „berühmten Mainhecht", findet die Leute „freundlich". Die beiden Ausflügler bleiben über Nacht. Erinnerungen und Überlegungen zu „Einst und Jetzt" schieben sich ein. Ungefährlich ihre Erinnerung an den Besuch mit Friedrich. Ins Komplizierte vorstoßend die Erinnerung an Constantins Verhalten gegenüber ihren Bekannten. Nicht überwunden die Erinnerung an Wolfgang, auf den Constantin „eifersüchtig" ist. „Aber davon sprachen sie nicht." Und eben dieses Nicht-Sprechen bezeichnet die ausgeklammerte Wirklichkeit, den im Innern ungelösten Konflikt. Der von außen her anwesende

[4] Seit etwa Mitte der fünfziger Jahre wird, parallel zur zunehmenden Zeit- und Gesellschaftskritik, die gegenläufige Tendenz sichtbar: eine neue Hinwendung zu dem, was der Einzelperson als gesellschaftliche und politische Realität bedrohend entgegensteht. Nicht so sehr eine Analyse des Inneren der Person als der Außenwelt und der Person als einer Funktion der Außenwelt. In der Sprache der Soziologen: nicht Innen-, sondern Außensteuerung.

und der von innen her nicht anwesende „Garten" wecken das Verlangen nach versöhnter Wirklichkeit, nach der wieder erlangten und geschenkten Rückkehr ins Paradies. Von innen her stehen dem Einlaß im Weg ihre Liebe zu Wolfgang, Constantins Eifersucht, seine Fixierung des früheren Zustands, ihre und Constantins nicht wieder erreichte Ganzheit der Liebe und des Lebens. Bestanden werden muß auf dem Weg zum zweiten Paradies das „Abenteuer der Kontinuität".

Das äußere Handlungsgerüst: Constantin hatte sich den Fuß vertreten. Er mußte sich aufs Sofa legen. Sie unternimmt einen Spaziergang, zuerst durch die Ortschaft zur Apotheke, danach hinauf zum Schloß und auf den Turm. Ihr Spaziergang zum Turm ist sozusagen der Rahmen im Rahmen. Er birgt den Kern der Erinnerung und Reflexion. Auch dieser „Turm" ist wie Goethes Türme, Elisabeth Langgässers oder Ingeborg Bachmanns Turm (im Gedicht „Mein Vogel") dichterischer Feldherrnhügel und Symbol. Mit dem Aufstieg der Erzählenden auf den Turm geschieht der Abstieg ins eigene Ich, werden die Begegnungen überblickt, wird die eigene Identität befragt.

Das erste Zuhause. „Das eben ist das Merkmal des ersten Paradieses, daß man darin natürlich zuhause ist" (123), selbstverständlich, ohne eigene Entscheidung, ohne Verdienst, unerwachsen. „Für Constantin war das zweite Paradies identisch mit dem ersten. So sehr, daß es kein zweites für ihn war" (45). Constantin will „sie" wie sie früher war, alles genau wie vorher, das hieß nicht „zu dritt", nicht „abwesend" in ihrer Erinnerung an Wolfgang. Er will keinen dritten, „der durch seinen Garten geht". Die Mainreise war zu Constantins Geburtstag unternommen worden. Mit ihm, dem kunstgeschichtlichen Kenner, hatte sie gestern eine ländliche Barockkirche besucht. „Über dem Chor war die Bestrafung der Ehebrecherin dargestellt." Wolfgang war ihr vehement gegenwärtig. Sie hatte die „Diagnose" ihres Gefühls gescheut. „Auf dem Deckchen unter dem Altar las sie in blauem Kreuzstich die Aufforderung, ihr Weh der Jungfrau zu klagen, die sie davon befreien werde. Sie zündete die Kerze an . . . Befreie mich, befreie mich nicht! Ob er (d. i. Wolfgang) wohl befreit sein wollte?" (53 f.). Als Kontrastgestalt zur Ehebrecherin erscheint leitmotivisch „Lady Marlborough", mit ihrem Wappenspruch „Herz und Hand keinem zweiten". Der in der Goetheschen Welt gebildeten Erzählerin sind die Goethe-Modelle der Liebenden gegenwärtig: Werther wie Wolfgang, Tasso wie Wolfgang, Kestner wie Constantin. Sie zu Wolfgang wie Goethe und Frau von Stein: „Ach, ich war in abgelebten Zeiten deine Schwester oder deine Frau" (70). Auch Anouilhs Vorstellungen von den gestorbenen Geliebten und „Chagalls Bella" und das Schicksal Gabriela Mistrals werden erinnert.

Und das andere europäische Leitwort „Ithaka". Ithaka, das ist die doppelte Heimkehr, in die Heimat des Landes und der Ehe. Es ist die Frage nach der zweifachen Eroberung und dem zweifachen Erkennen. Ithaka: die Befreiung der Frau von den Freiern. Ithaka: „Our little town", die „deutsche Erde". Liegen die Toten in ihr „warm"? die Gestorbenen und die Ermordeten?

Wer war Wolfgang? Wer war Constantin? Wer war „sie" selbst? Mag sein, daß der zeitgenössische Roman so direkte Fragen nicht mehr stellt, die Frage nach der eigenen

Identität ausklammert oder den unlösbaren Fragen beizählt. Max Frisch hat sie in seinem Roman „Stiller" thematisiert, analysiert, intellektuell gezeigt[5]. Hilde Domin stellt die Frage als Bewahrerin, als Frau. *Wolfgang?* „Er hatte Hände wie Blumenblätter, viel zu leicht für einen Mann" (102). Sie träumt von ihm (Vorausdeutung) als einem „riesigen Mimosenbaum, über und über in Blüten". Er wurde gefällt, „weil er die Häuser in Brand stecke", die Menschen, die Liebespaare „heimatlos" mache (94 f.). Es war „das Immaterielle" an ihm, das sie anzog. Und immateriell war ihrer beider Liebe. „Die Freude an der Ekstase des andern ist ein komplexes Gefühl" (103). Und *Constantin?* „Constantin, bei all seiner Sensibilität, war ein Holzfäller gegen ihn" (78). Ihre Kritik an Constantin: „Er wollte nie mehr als ein Knabe sein, der sich in den Schutz der Frau stellt, einer Muttergottheit mit weitem Mantel, die auf einem Zauberteppich durch die Welt fährt und einen birgt und mitnimmt" (82), der ihr untreu wird in dem Augenblick, da sie als Muttergottheit versagt, der ihre „Entelechie" (Goethes Entelechie) ablehnt, der will, daß alles bleibt und wird wie es war. Constantin – sein Name sagt es –, der „immer er selbst blieb, was auch geschah" (132). Seine Kritik an ihr: „Deine Begeisterung bei jeder Blume. Du fliegst mir zu sehr. Ich bleibe auf der Erde" (106). Wer war *„sie" selbst?* „Pierrot" und „Schwalbe", dem „Spiel" zugetan, noch in der Arbeit, was Constantin mißfiel. „Als Pierrot würde (ihre Freundin) Luise mich malen" (68). „Ich bin ein Vogel", eine „Schwalbe". „Auch er (Wolfgang) so schwebend. Kinder von uns wären Vögel geworden. Schwalben" (104). Aber sie und Wolfgang standen vor dem „Garten, der verschlossen war" (90). Beide träumten den gleichen Traum. Ihre Kritik an Constantin: „Wenn du mich annehmen würdest so wie ich bin, hätte ich Wolfgang nie angesehen" (164). „Nein, sie betrog Constantin nicht mit ihm, wenn sie an ihn dachte oder von ihm träumte. Nicht im landläufigen Sinne. Und doch hatte sich ihr Körpergefühl verändert" (85). „Wie die Wirs aneinander vorbeikamen, das war das Problem ... Es kommt auf den Schock an, wieviel dabei beschädigt wird, wie sehr man verstört wird" (77). Später, als die Wirs voneinander wußten, entstand für sie die Frage nach einem Zuhause „zu dritt", für alle drei die Frage nach der Heilung des Bruchs.

Wolfgang fuhr in Begleitung einer anderen Frau ans Mittelmeer. Sein Nicht-mit-sich-eins-sein wird im Roman nicht weiter verfolgt. Weiter verfolgt wird das Verhältnis der Erzählerin zu Constantin. Gegen Ende des Romans wird – aus der Perspektive der Erzählerin – auch das „Bild" Wolfgangs geheilt. Die Frage nach dem Eintritt und den Bedingungen des Eintritts ins zweite Paradies schiebt sich von Seite zu Seite vor. „Das zweite Paradies, sie wollte deutlich seine Gartenmauern fühlen. Vielleicht ist man immer, ohne es zu wissen, auf der Suche nach dem ersten. Dem nie verlassenen, verlassenen. Einem fast vorgeburtlichen Glück. Rückgängigmachen der Vertreibung, der geschehenen

[5] Vgl. dazu Max Frisch in einem Gespräch mit D. E. Zimmer: „Die Domäne der Literatur? Fast wage ich zu sagen: das Private. Was die Soziologie nicht erfaßt: das Einzelwesen, das Ich, nicht mein Ich, aber ein Ich, die Person, die die Welt erfährt als Ich, die stirbt als Ich, die Person in allen ihren biologischen und gesellschaftlichen Bedingtheiten" („Zeit", 22. Dez. 1967).

und damit jeder künftigen. Als ob es möglich wäre, ein zweites erstes zu haben" (86). Rückgängigmachen der Vertreibung auch politisch. Die Rückkehr mit dem „Paß" ist eine eindeutige Sache, eindeutig das Überschreiten der Grenze. Daß sich gegen diese Eindeutigkeit dann immer mehr die mit „Spiegel"-Zitaten belegte gesellschaftliche Wirklichkeit stellt, muß hier schon gesagt werden. Rückkehr: Dennoch-Glück. „Viele kehren nicht zurück, nie wieder, in den verlassenen Garten, den angestammten. Ein doppelköpfiges Glück, das zweite Glück, das mit den offenen Augen: Die Spannweite, die es gewonnen hat, dies Ja zwischen Nein und Nein, zwischen Nein und Vielleicht-Nein" (87). Kann man den „Garten" erkämpfen? Den politischen, den persönlichen? Als Person wollte sie „im Verlieren gewinnen". „Das Verlieren verbindet anders als Siegen ... Alles ist, im Verlieren, schon bewahrt" (97). Der Anklang an das Christuswort „wer sein Leben verliert" ist nicht zu überhören. Zum Verlierenkönnen gehört Verzeihen. Verzeihen – die unmoderne Vokabel – nicht als säuerliche Tugend, als moralische Verfertigung, als passives Sich-Abfinden, sondern als Vorbedingung für die wiederzufindende Ganzheit, als Wiederherstellung des „Bildes".

Die Wiederherstellung des Bildes

Auch das „Bild" ist ein Goethe-Wort (Iphigenie, Orest; Faust, Gretchen). Es ist darüber hinaus eine mythisch-religiöse Ganzheitsvokabel. Im „Bild" steckt „eidos", Urbild und Idee, das Überbild und das heilende Bild. „Das Bild ist die Hauptsache, das ist sicher. Wie rette ich sein Bild? Man kann nicht leben ohne das Bild" (99). „Constantins Bild hatte sie seinerzeit (d. i. als er einer anderen Frau verfallen war) wieder zusammengesetzt. Eine Ameisenarbeit, jahrelang, Tag und Nacht. Immer wenn sie durch die zerbombten Kirchen ging und beobachtete, wie die Steine numeriert und die Glocken wiederum in die Türme gehängt wurden, die eben noch stumm im Unkraut lagen, sah sie sich beim Restaurieren des Bilds. Man ist mit diesen Bildern in einer Art Innenraum, obwohl niemand die Wände sieht. Das ist der Garten, das Glück. Solange das Bild nicht hergestellt ist, das des Geliebten, das der Heimat, nützt alles Wiederaufgenommensein nichts" (100). Der Sakralbezug, der bereits mit der vor der Madonna angezündeten Kerze zaghaft hergestellt wurde, klingt auch hier an.

Constantin besteht darauf, daß ihre Liebe nicht mehr einem anderen Mann nachhänge. Sie hingegen wollte nicht mehr Constantins Mutter und Wundertäterin sein. Sie will ihn „erwachsen" haben. Zwischen ihnen und dem „Garten" stand sein falsches Bild. „Er hielt an dem Bild fest, das er von jeher von ihr gehabt hatte. Das Bild war nicht mitgewachsen. Wie sehr sie sich Mühe gab, sie konnte in dies enge Bild, den alten Traum, so wenig wieder hereinkriechen wie ein Küken in das Ei. Geburt, man wird nicht gefragt. Danach Wachstum, unaufhaltsam. Jedes Ausgestoßenwerden in Fremde ist Geburt. Jedes aus dem Traum Vertriebenwerden. Constantin verstand das nicht. Die Idee der Entwicklung ist ihm ohnedies verhaßt" (114).

Man erinnert sich der negativen Bedeutung des fertigen und fixierten Bildes aus den Romanen und Stücken von Max Frisch. Es ist das „Bildnis", gegen das „Stiller" angeht, das die Andorraner sich von Andri halten. Ein „Bildnis" ist ein Götze: die Bequemlichkeit, Mächtigkeitserklärung, der Schutz, die Furcht, die Erstarrung und Lebensversicherung des Bildbesitzers. Das biblische „Bild" und das Goethesche Bild ist kein Götze. Es hat heilenden, befreienden, erlösenden Charakter. Das „Bild" leiht dem Menschen eine höhere Weisheit und zeigt ihm seinen möglichen Ort. Dennoch, „das Bild kann nicht nicht zerbrechen. Das Bild dessen, der angetastet worden ist. Wir sind alle angetastet worden, unter dem einen oder dem anderen Vorzeichen, wir müssen die Bilder erneuern, alle, die es sich nicht zugegeben haben" (130). Auch „ihr Bild von sich selbst hatte schon lange Schaden genommen. Es wurde täglich deutlicher, daß sie nicht war, wie sie dachte, daß sie wäre. Daß sie sein sollte" (99). „An keinem Bild hält man zäher fest als an dem Bild von sich selbst" (130). Aber „die Übereinstimmung des Bildes mit sich selbst (die rechte Übereinstimmung des rechten Bildes) ist eine letzte Zuflucht. Jeder das Zentrum seines Kosmos, jeder auf seinem archimedischen Punkt" (131).

Die „Mitte" der Person ist noch nicht – wie in Gottfried Benns Gedicht – „Verlorenes Ich" und in zahlreichen zeitgenössischen Romanen – verloren. Die zentrifugalen Kräfte können den Kern der Person nicht ortlos, die Liebenden nicht völlig heimatlos machen. Kierkegaard hat die Ungeheuerlichkeit des „archimedischen Punktes" in der „Wechselwirtschaft" verfochten. Kafka hat ihn gesucht, ja gefunden, „ihn aber gegen sich ausgenützt" [6].

Die Erzählerin weiß um die Ungemäßheit ihres Bildes, um die fremde Zeitgenossenschaft ihres sprachlichen Erinnerns und Tons. „Freunde, nicht diese Töne. Eine Blechtrommel bitte! Denn ohne Fetisch kommt man nicht aus" (145). Bildnis – Fetisch – oder Bild: das ist die Frage. Zeitgenössisch die Anklage des Bildnisses, das Spiel mit dem Fetisch. Unzeitgenössisch die Sehnsucht und Suche nach dem Bild, Vorstellungen des Bildes.

Auch Constantin richtete sich an seinem „Bild von sich selbst" auf und aus. Mit dem „Bild", „in Goethes Spuren", „oder Burckhardts" (131 f.) focht er gegen die Vertreibung und gegen die Zeit. War er deshalb ein Mann der „Kunstperiode", mit der der junge Heinrich Heine 1828 den alten Goethe zum alten, vorrevolutionären Eisen warf? [7] Oder ging es hier nicht doch um Heimkehr, um die Heimkehr des Individuums, in einer sinnwidrigen Zeit?

Indem Constantin und „sie" das rechte Bild festhalten, das falsche korrigieren, das ungeprüfte durch Feuer, durch die Vertreibung hindurch muß und nachher das alte Bild

[6] Vgl. dazu M. Frisch im Tagebuch: „Die Liebe befreit aus jeglichem Bildnis. Das ist das Erregende, ... daß wir mit den Menschen, die wir lieben, nicht fertigwerden: weil wir sie lieben; solang wir sie lieben" (31); F. Kafka, Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß (Frankfurt 1953) 418 (Paralipomena zu der Reihe „Er").

[7] Siehe dazu P. K. Kurz, Künstler – Tribun – Apostel. Heinrich Heines Auffassung vom Beruf des Dichters (München 1967) 64 ff.: „Das Ende der Goetheschen Kunstperiode".

stärker aufleuchtet, nehmen sie etwas vom Glanz des „zweiten Paradieses" wahr. „Sie" wollte jetzt „beides mit ihm (d. i. mit Constantin) teilen, den Traum (den sie eine Zeitlang nur mit Wolfgang geteilt hatte) und auch die Wirklichkeit. Das Brot in der Mitte brechen, gerecht" (141). Beide müssen einander annehmen, hier, jetzt. Jeder will „ich selbst sein dürfen" (167). Identität als Bedingung und Möglichkeit der Liebe. Identität als Bedingung der Möglichkeit des Paradieses auch hier. „Erwachsensein ist . . . den Mangel einbauen." Und „Erwachsensein ist Sehen wie das, was man in der Hand hält, etwas anderes wird. Und es nicht ändern können" (171 f.). Auch hier die Goethesche Entsagung und das Goethesche Sich-Fügen.

Mit dem Ende der Mainreise – Herzstück des Romans – bricht vorübergehend eine neue Spontaneität und ein neues Ganzsein auf. „Es war vorbei mit dem geteilten Herzen" (177). „Die Reise war also nicht umsonst gewesen, mit dieser Reise begann eine neue Zeitrechnung . . . Die Welt ist im Gleichgewicht" (178). Noch steht die Wiedergewinnung eines letzten „Bildes" aus. Es muß, nach der Trennung, noch in einem höheren, geistigeren Sinn „Bild" werden: das Bild Wolfgangs. „Die Welt ist im Gleichgewicht . . . Nur daß er in diesem Zimmer auf sie gewartet hatte. Wolfgang. Sie sah ihn sofort, als sie eintrat, und sie fühlte, wie er zu ihr herüberblickte, während sie gehorsam Bild nach Bild betrachtete, bis die Reihe an ihn kam." Mit Constantin hatte sie am letzten Tag der Reise ein Museum besucht. Im Bild Johannes des Evangelisten, von Rembrandt gemalt, wartete Wolfgang auf sie. „Was für schmerzliche Augen er hat. Als habe er alles verloren. Augen, die viel geweint haben" (178). Constantin: „Das ist das jüdische Modell. Vermutlich ein Rabbi. Im Raptus dargestellt. Er hört die innere Stimme." Sie: „Ein Gesicht, daß einer großen Verklärung fähig ist. Der Körper ist kaum mehr als ein Substrat für das Gefühl" (178 f.). Auch Constantin hat gemerkt, daß sie in dem „Portrait" Wolfgangs Bild erkennt. „Noch während sie sprach, fühlte sie, daß sie den schmerzlichen Augen vergeben hatte, den Augen des Johannes. Die die gleichen waren, mit denen er (d. i. Wolfgang) sie angesehen hatte, vom anderen Ufer des Tisches" (181). Constantin tadelt ihr Verzeihen. Sie glaubt bestimmt, „daß es vorbei ist" mit ihrer Liebe zu Wolfgang und spürt im gleichen Augenblick, daß es nie vorbei ist. Dennoch konnte ihre Liebe den ganzen Tag spontan zu Constantin gehen. Also ist sie „wahr" (182). Aber „sie sahen sich an, der Johannes und sie. Rembrandt hatte alles fortgelassen, was nicht verbrennbar war. Die kleinen Schlacken, die bisweilen störten. Es war nur übrig geblieben, was sie an ihm liebte. Die Traurigkeit, die doch die Stimme hört. Das weiße Leuchten. Diese weit offenen Augen, die viel geweint hatten. Vision eines verheißenen Landes, das am Ende eines weiten Weges liegt, vielleicht schon jenseits der Grenze. Vielleicht schon im Unerreichbaren . . . Constantin hatte recht gehabt: Die ganze Reise war nichts als eine Reise zu diesem Bild gewesen" (183). Mit diesen Sätzen endet der Hauptteil. Abschied, Verbrennung, Erhöhung des Bildes: Wolfgangs Bild, Johannes, der jüdische Rabbi. Urbild des jüdischen Menschen, des vertriebenen Menschen, der viel geweint hat und unterwegs ist zu einem „verheißenen Land", von dem er nicht weiß, ob und wo er es erreicht. Das jüdische Schicksal, auch hier.

Dem bedachten Leser muß eine eigenartige Verwandtschaft der Licht- und Visionsworte, der Verinnerlichung und Vergeistigung, des Transzendierens von Wort und Welt mit anderen jüdischen Schriftstellern der Zeit auffallen, mit Nelly Sachs, mit Paul Celan, auch mit Ilse Aichinger. Nelly Sachs: „Welt, frage nicht die Todentrissenen / wohin sie gehen, / sie gehen immer ihrem Grabe zu." Und: „Immer auf der Leuchtspur zu dir." Das „du" ist der tote Bräutigam, ist eine Welt jenseits des Todes und des Staubs[8]. Und Celan schreibt gegen den gesamten Strom der übrigen zeitgenössischen deutschen Lyrik: „Es sind / noch Lieder zu singen jenseits / der Menschen." Den Titel eben dieses Gedichts macht er zum Titel des jüngsten Gedichtbandes: „Fadensonnen"[9]. Bei Sachs, bei Celan, bei Domin immer wieder die „Licht"- und „Leucht"-Metapher an entscheidender Stelle. Zwischen biblischem, mystischem, Goetheschem Licht. Nicht identisch. Dennoch bei allen Licht der Erde, Licht der Schöpfung, Licht des Geistes, Licht, das den Blick festhält auf das Zuhause, den Garten, das Paradies. Blochs Motto. Auch Bloch jüdischer Herkunft. So war es schon bei Hermann Broch, bei Else Lasker-Schüler, bei Gertrud Kolmar.

Noch ist der weitere Verlauf des Romans, das Zueinander der Segmente zu verfolgen.

„Traum I"

Traum I berichtet von einem Brief der toten Mutter. „Der Brief enthielt die kurze Bitte, mich alles Geliehenen zu entledigen und das Haus zu verlassen, ohne das Geringste mitzunehmen, was nicht mein sei . . . Als ich meine Kleider auszog, bemerkte ich zum ersten Mal, daß gar nichts mein war" (185). Das Verzichtsmotiv verbindet sich mit dem Schützer-Motiv der Frau, die „die toten Enten und Fische hätte schützen sollen" (190). Auffallend das wiederholte Bild der Fische, auch des toten Fisches, bei Nelly Sachs[10]. Daß Wasser und Fische eine Beziehung zu Wolfgang haben, wird in den weiteren Segmenten deutlich.

„Der Brief"

Der Brief ist das kürzeste Romansegment. Sechs Zeilen. „Ich kann ihm (d. i. Wolfgang) nicht schreiben. Was soll ich ihm schreiben. Ich schicke ihm ein leeres Blatt . . . Es läßt sich nichts sagen" (191).

[8] N. Sachs, Fahrt ins Staublose (Frankfurt 1961) 114, 383.

[9] P. Celan, Atemwende (Frankfurt: Suhrkamp 1967. Lw. 12,–) 22; P. Celan, Fadensonnen (Frankfurt: Suhrkamp 1968. Lw. 12,–).

[10] Siehe dazu P. K. Kurz, Über moderne Literatur (Frankfurt 1967): „Fische sind für Nelly Sachs Wesen, die weiter vorne liegen in der Schöpfung, weiter unten in der Sehnsucht, näher dem Anfang" (ebd. 241, 244, 247).

„Traum III"

Alle Träume haben eine Beziehung zu Wolfgang. Traum III *ist* ein Traum von Wolfgang, von dem sie sich getrennt und Abschied genommen hatte, den sie im Traum wiederfand. „In dem Traum gab er mir eine Anlegestelle an einem sehr breiten Fluß als Treffpunkt an. Vielleicht war es der Rhein ... Er stieg auf einmal aus dem Wasser" (193). „Es war so schwer gewesen, sich zu sehen. Nun fanden wir es fast sinnlos ... Es war mir dunkel bewußt, daß er jetzt verheiratet sei. Ich wunderte mich, wozu wir uns getroffen hatten. Trotzdem erinnere ich mich nicht, daß wir uns getrennt hätten" (195).

„Autodafé"

„Sie bot ihm an, zu bleiben – und doch schenkte sie ihm gleichzeitig eine kleine rote Kerze. Kleiner als ihr kleiner Finger, eine Kerze für einen Miniaturweihnachtsbaum, damit er ihre Briefe verbrenne" (196). „Er" ist Wolfgang. Er fürchtet sich vor der Kerze, dieser Aufforderung zur Verbrennung der letzten gemeinsamen Zeichen.

Autodafé heißt Glaubensakt, Glaubensgericht, Ketzer-Verbrennung. Alle Bedeutungen sind im Text gegenwärtig. Das Bekenntnis zu dieser nicht auszulöschenden Liebe, das Gericht über die Liebe außerhalb der Ehe, ihre willentliche Verbrennung. Glaube, Bekenntnis, Abschied, Gericht, Trennung sind von lange vorbereitet. Nochmals sichtbar wird die „Mitte" des Romans, die „weiße zähe Wurzel", jenes „Stark wie der Tod ist die Liebe. Und viele Wasser können sie nicht löschen" (Hohes Lied).

Dem Bild des Geliebten verbindet sich das Motiv der Kindheit und der Schlange. Sein Gesicht „so klein wie ein Kindergesicht ... Dabei so starr, so beweglich und zugleich unbewegt wie der Kopf einer Schlange ... Lag es am Stichwort? ‚Ich sehe es nicht, das zweite Paradies', hatte er, mit kläglicher Stimme, fast nur mit dem Atem gefragt (vgl. Celans „Atemwende"). Müssen wir wieder von dem alten Apfelbaum essen, um zurückzugelangen?" (197). Kleist klingt an, seine Schlußsätze aus dem Gespräch über das Marionettentheater, die Frage nach der neuen Unschuld und der neuen Spontaneität durch ein unendliches Bewußtsein. Wolfgang „so voller Staunen. Ein Zwölfjähriger, der wartet, daß die Türen geöffnet werden, und der Weihnachtsbaum ist da, vom leibhaftigen Christkind geschmückt. Das konkrete Wunder" (198). „Wieso sie ihm nur die Kerze brachte, während sie ihm gleichzeitig ihr Leben anbot?" (199). In dieser Schwebe endet der Roman: Bekenntnis und Auslöschung, Bestätigung und Verbrennung der Liebe, Altwerden und Jungsein, betroffenes Wissen, unaufhebbar, aufgehoben. „Endgültiger Exodus ins Ungeschützte, letzte Geburt" der Tod (199).

Die „Spiegel"-Zitate als Anzeige der politischen Wirklichkeit

„Die Welt ist im Gleichgewicht", sagte die Sprecherin gegen Ende des Hauptteils. Welche Welt? Sprachlich knapp und genau ergänzt sie: „Die blaueste aller Welten" (178).

Die erträumteste, die vergeistigtste, die ersehnteste, die geformteste aller Welten. Geformt durch die persönliche Liebe, geformt durch Erzählen. Geformt wie Goethes „Wahlverwandtschaften" oder Stifters „Nachsommer"-Welt. Nicht die politische Welt, die ungefügte der Zeitgenossen, die unversöhnte, die aggressive. „Die Wirklichkeit ließ sich nicht draußen halten" (vgl. 135). Die bundesdeutsche Wirklichkeit der Jahre 1967/68 wird vergegenwärtigt durch einmontierte „Spiegel"-Zitate. Sie ironisieren, desillusionieren den beinah wiedergefundenen „Garten". Die Zitate stehen im Kontrast zu der im Roman angezielten Versöhnung, Heimkehr, Liebe. Wo vom „Zuhause von Anbeginn", von der „Sehnsucht" nach der Heimat, von „Ithakas Küste" gesprochen wird, steht der Anfang und die spätere Enttäuschung des Bonner Grundgesetzes als Gegensatz:

> Wenn das Grundgesetz ein „großes Angebot" (Heinemann) war, was haben die Parteien daraus gemacht? (88).

Die Spiegelzitate berichten vom Anwachsen der NPD, von den Tendenzen der „Nationalzeitung", vom alten und neuen Nazismus und Antisemitismus („Daß der Jude zum Tod verurteilt wurde, war schon in Ordnung"), vom deutschen „Ithaka", vom „gesunden Volksempfinden", vom bundesrepublikanischen Geist:

> Der „Verband deutscher Studentenschaften" manipulierte den Fall seines Vorsitzenden Ehmann nicht anders als die CDU den Fall Lübke. Obwohl beide Führer ihre Vergangenheit verschwiegen hatten, erklärte sich die Gefolgschaft jeweils solidarisch (156).

Von der Verdrängung der Judenmorde, vom nicht zugelassenen Bewußtsein, vom nicht zumutbaren „Verzicht" auf die Ostgebiete ist die Rede, von den Widersprüchen zum Wahren, zur Schuld, zum „Garten". Auch andere Gegensätze zu den im Roman vorgebrachten Vorstellungen vom „zweiten Paradies" kommen zu Wort, der SDS und Dutschke, die Hippiebewegung und der konfliktlose Pansexualismus, die neue Langeweile. Der SDS in einem Flugblatt:

> Revolution ist das Allerneueste ... Nichts ist lustiger als die Revolution (78).
> Dutschke in heller Verheißung: Noch nie sei die Möglichkeit „so groß" gewesen, den Garten Eden zu schaffen – die „phantastische Erfüllung des uralten Traums der Menschheit" (165).

Aus Zeitungsausschnitten, aus Collagen wird so das „Bild" jener politischen Wirklichkeit geklebt, die Martin Walser die „Bunzrepublik" nennt.

Kontrastierend zur „blauesten aller Welten" auch Bloch, der in Bad Boll sagte, „daß offenbar in der Wirklichkeit selbst etwas wie ein Nebel steckt" (168). Mit dem letzten Zitat leistet Bloch dem Thema des Romans nochmals Schützenhilfe: „Wenn es kein antizipiert präsentes Fernziel gibt, gibt's auch keine rechten Nahziele" (181).

Die Schwierigkeit der in den Hauptteil des Romans einmontierten Zeitungsausschnitte besteht nicht so sehr darin, daß die politisch zehn Jahre jüngere Zeit gegen die ältere der Rückkehr gesetzt wird. Sie besteht vielmehr in der Auswahl selbst. Zugrunde gelegt wird als Zeitdokumentation allein der „Spiegel". Vorausgesetzt scheint, daß

NPD, Nationalzeitung, SDS und Hippiebewegung, Parteienkram und -gram die Wirklichkeit der Bundesrepublik ausreichend charakterisieren und bezeichnen. Gibt es keine anderen politischen Zeugen, keine andere öffentliche Wirklichkeit? Daß politische Wirklichkeit dem „uralten Traum" der Menschen wenig entspricht, ist ja nicht eben neu und seit der Französischen Revolution (die ja durch Freiheit die Traumpolis verwirklichen wollte) eine ziemliche Konstante in der politischen Welt. Daß ein stark von innen und vom Individuum her angezieltes „zweites Paradies" auf eine harte Außenwelt stoßen muß, sollte weniger verwundern. Diese Desillusionierung könnte von vornherein einbezogen sein. Oder entspricht gerade diese Auslassung der „hohen Naivität" des lyrischen Erzählers, die rückblickend vom Erzähler selbst durch eine Art Gegenmontage ironisiert wird?

Gattung, Thema und Kritik

Hilde Domins Roman steht als lyrischer und sehr verinnerlichter Ich-Roman auf autobiographischem Hintergrund in der Traditionslinie von Goethes „Werther", Hölderlins „Hyperion", Rilkes „Malte Laurids Brigge". Ihr Hereinnehmen der politischen Welt im Montageverfahren zeigt wohl auch die Endstufe einer möglichen Gattung. So völlig von außen kommt die desillusionierende Montage nicht. Schon früh hat der Erzählteil das „zweite Glück" als ein „doppelköpfiges Glück" bezeichnet: „Die Spannweite, die es gewonnen hat, dies Ja zwischen Nein und Nein, zwischen Nein und Vielleicht-Nein" (87).

Wie verhalten sich Aussage und Bild vom „zweiten Paradies" zum Genesis-Bericht der Bibel? Da er ausdrücklich erwähnt wird (145) und weil der Ursprung des Namens eindeutig ist, muß die Frage gestellt werden. In deutlicher Anspielung spricht der Roman immer wieder vom Garten, von der Vertreibung, vom Cherub (142), vom Erkennen. Die Ausdeutung des Paradieses erscheint insofern theologisch verkürzt, als die Frage der Gotteserkenntnis und der Gemeinschaft mit Gott ausgeklammert bleibt. Die mystische Beziehung wird nur von außen her, im Bild des Johannes und des jüdischen Rabbi, erwähnt. Sie wird als solche nicht thematisch. Von Adam und Eva heißt es in der Ausdeutung der Genesis-Stelle zunächst, daß sie nicht gehorchten wie „die Tiere und Pflanzen". Sodann, „sie waren allein auf der Welt. Wie wäre es sonst das Paradies gewesen" (145 f.). Diese Folgerung ist, theologisch betrachtet, eine individualistische Verkürzung. Denn das Alleinsein des ersten Paares war von vornherein auf die größere menschliche Gemeinschaft, auf das, was man später Gesellschaft nannte, angelegt. Die Zweisamkeit des Paares und das Wachstum der Menschen waren im biblischen Paradies stets und in allem auf Gott bezogen. Der Roman behandelt direkt nur die Problematik des individuellen, beinahe individualistischen Zueinander von Mann und Frau, hineingenommen in die Erfahrung von politischer Vertreibung und Rückkehr. Die gesellschaftliche Seite des Zusammenlebens als Problem wird zwar mehr als im „Werther"

und im „Malte", aber weniger von innen her als im „Hyperion", mehr durch die bloß äußeren Zeitläufte der Exilierung und vor allem im Nachhinein der Montage hereingeholt. Die Sehnsucht und die Frage nach der Gotteserkenntnis wird, wie gesagt, als solche nicht thematisch. Sie sind indirekt angedeutet in der Madonna-Kerze-Szene und im Bild des Johannes.

Warum ist es diesem Roman in der Kritik der großen Feuilletons so wenig gut ergangen? Warum hat eine Wochenzeituneg, die für Martin Walsers „Einhorn" nacheinander drei große Besprechungen darbot, Domins Roman – der auch „Wörter für Liebe" sucht – bis heute nicht besprochen? Liegt es am Thema, an der weniger artifiziellen Sprache, an der realen Möglichkeit der „Liebe"? An der Tatsache, daß noch nicht die Variationen von „sex" oder ein intensives Dreiwochen-Verhältnis als einzig mögliches Material für Beschreibung von Liebe verwendet wird? Liegt es an der Tradition, aus der dieser Roman kommt, am Goethesch-Bürgerlichen, am Nicht-Kollektiv, am Einschlag des Religiösen? Liegt es am menschlichen Anspruch, am nicht grotesken Traum, an den nicht in die Groteske verfremdeten Personen, am Stichwort „Entsagung"? An der Sprache kann es nicht liegen. Sie ist gepflegt, ungewöhnlich dicht und genau. Der Roman ist wenig aufmerksam gelesen worden. Hilde Domin hat mit dem „zweiten Paradies" einen Roman gegen die Zeit geschrieben. Er steht quer zu den Erwartungen der heutigen Literatur und der literarischen Kritik. Wollen Kritiker heute nur noch Romane wie „Einhorn", „Riesenzwerge", „Ein ungeratener Sohn", „Die Palette" oder „Die Hornissen" lesen? Das wäre eine Verkürzung der erzählerischen Möglichkeit und der literarischen Kritik.

Bernhard Häring CSSR

Gewaltlosigkeit — die Revolution des Evangeliums

Wer die Macht in Händen hat, ist immer dazu geneigt, den Status quo zu verteidigen. Auch für Kirche und Religion wird man einige fette Brocken übrig haben, solange sie mit ihrer Lehre und ihrer Betreuung der Gläubigen den Mächtigen dienen. Verteidigt man nicht nur den Sinn von Privateigentum, sondern auch die bestehende Ordnung von Eigentum und Macht, dann werden die Mächtigen und Reichen die karitativen Werke der so verstandenen Kirche bedenken, wie man auch einer Wach- und Schließgesellschaft einen bescheidenen Anteil zukommen läßt.

Allzuoft haben christliche Kirchen nicht nur ihren eigenen Status quo als eine Art Machtbereich verteidigt, sondern sind auch aus dieser Haltung heraus ein allzu enges – und nicht selbstloses – Bündnis zwischen „Thron und Altar" eingegangen. Gewiß gewinnt ein Eintreten für den Status quo je nach Zeit und Umständen verschiedene Bedeutung. Es ist etwas anderes, ob man den Status quo einer mehr oder weniger demokratischen und gesunden Gesellschaft gegen eine herrschsüchtige Minorität verteidigt, die die gesamte Macht an sich reißen will, oder ob man den Status quo einer wenig zahlreichen, aber überreichen und übermächtigen Schicht rechtfertigt und verfestigt. Es ist ferner ein großer Unterschied, ob man einer Status-quo-Ideologie huldigt in einer statischen, auf einer festen Gesellschaftsordnung verharrenden Zeit, oder aber in schnell voranschreitenden, von tiefen Veränderungen durchzogenen Epochen. Martin Luthers Berufsethik, nach der sich jeder mit dem angeborenen sozialen Platz bescheiden soll, läßt sich verstehen in einer Zeit, in der Aufstiegsmöglichkeiten weithin begrenzt, wenn nicht ganz ausgeschlossen waren. Aber die Kehrseite zeigte sich sofort, als Luther beim Bauernaufstand die Partei der Fürsten und Großgrundbesitzer ergriff.

Die Kirche hat sich selbst und der Glaubwürdigkeit ihrer Botschaft jedesmal schwer geschadet, wenn sie sich in Zeiten des Umbruchs auf die Seite eines brüchigen Systems stellte und das neu Aufstrebende unter Androhung des Anathems niederzuhalten suchte.

Das Christentum ist eine zugleich friedenstiftende und revolutionäre Macht. Dies muß jedoch recht verstanden werden. Es wäre ein Mißverständnis, wollte man das Christentum als soziale Bewegung, als Sklavenaufstand oder ähnliches ansehen. Christus hat das Mißverständnis seiner Verehrer, die ihn nur als nationalen und sozialen Befreier sehen wollten, energisch abgewiesen. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (vgl. Joh 18, 38). Dem Petrus, der insgeheim noch an dieser irdisch-messianischen Vorstellung festgehalten hatte, galt sein Wort: „Stecke dein Schwert in die Scheide; denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen" (Mt 26, 52).

In welchem Sinn ist das Christentum Umwälzung?

Christus verlangt von den Seinen ein neues Denken, ein völliges Umdenken, eine Erneuerung des Sinnes, eine Ausrichtung auf neue Ziele und Ideale. Die Neuheit ist so groß, daß sie gar nicht vom Menschen allein ausgehen kann. Die Gnade ist wie ein Sturm, der von Gott kommt. Der selbstsichere Mensch wird durch die Gnade und die Bekehrungspredigt zutiefst erschüttert. Das Ziel ist eine totale Erneuerung, die jedoch in diesem Leben nie abgeschlossen ist. Christliches Leben ist ständige Bekehrung, ständiges Mühen um Wachstum und Verinnerlichung. Diese Verinnerlichung bedeutet letztlich eine neue Beziehung sowohl zu Gott wie zum Nächsten und zur ganzen Umwelt. Gott, den gemeinsamen Vater im Himmel, und den Herrn und Bruder Jesus Christus kann man nur wahrhaft ehren durch ein völlig neues Verhältnis zum Nächsten. Christus wird im Glauben nicht nur als das Heil der Seele und die Hoffnung der Auferstehung angenommen: er ist Erlöser des ganzen Menschen mit all seinen Bezügen, Erlöser der Welt. Der Erlöste kann nicht gleichgültig sein gegenüber dem Unrecht in der Welt und gegenüber menschenunwürdigen Zuständen.

Das Christentum als die Religion der Liebe kann nicht ein jenseitiges Heil predigen, ohne sich um das Heil-Sein aller Menschen zu kümmern; denn das erwartete Heil, das freilich den Horizont dieses Erdenlebens schlechthin überschreitet, umfaßt den ganzen Menschen; es will ihn und seine Umwelt, die Welt in Hinsicht auf den Menschen heil machen, wenn nur die Erlösten mit der Gnade Gottes voll mitwirken.

Christ-Sein bedeutet auf dem Weg sein. Nichts ist dem Christentum, wie es uns die Bibel vorstellt, mehr zuwider als Selbstzufriedenheit, als faules Ausruhen auf dem Status quo. Und es geht den Jüngern Christi nicht nur um geringfügige Modifizierungen: Alles wird am höchsten Ideal gemessen, an Gottes Liebe und Barmherzigkeit, wie sie sich in Jesus Christus geoffenbart hat. Der Christ wird darum nie mit sich zufrieden sein, solange er ein echter Jünger Christi ist. Um der Nächstenliebe willen wird er sich ebensowenig mit den Zuständen in der Umwelt, in Kirche und Welt, zufrieden geben; denn wir sind erst auf dem Weg zum himmlischen Jerusalem. Diese Pilgerschaft ist keine Flucht aus den diesseitigen Verantwortungen. Die Hoffnung auf vollendete Bruderschaft muß sich im Streben nach größerer Liebe und auch nach Reform der Zustände ausdrücken.

Es gibt nach christlicher Soziallehre keine echte Gesinnungsreform, die sich nicht auch um Zuständereform bemüht. Ebensowenig ist ein gesundes und wirksames Bemühen um Zuständereform ohne ständige Gesinnungsreform möglich. In diesem Sinn ist der wahre Christ der totale Revolutionär, der nie Ruhende, nie Rastende.

Der Christ kann jedoch nie den Umsturz um des Umsturzes willen wollen. Sein Ziel ist die größere Liebe und eine dynamische Ordnung der Gerechtigkeit. Der Weg dorthin wird oft als Kreuzweg gezeichnet sein. Das Ziel ist jedoch immer die Liebe. Daher muß jeder Schritt von echter Liebe inspiriert sein und daran gemessen werden, ob er als Ausdruck der Liebe Geltung hat und die Liebe auf Erden mehren kann.

Die Rolle der Macht in christlicher Umwälzung

Den meisten Revolutionären geht es darum, selbst an die Macht zu kommen und über die andern zu herrschen, sei es als einzelne, sei es als Gruppe. Viele werden dabei nur an Macht denken, andere werden zugleich vertrauen, daß sie die Macht gerecht ausüben. Christus schließt in seiner Revolution der Liebe den Gedanken an irdische Macht für sich und seine Apostel vollständig aus. Ist damit auch für den Christen, der seine Aufgabe auf dem sozialen und politischen Gebiet findet, der Gedanke an Macht vollständig ausgeschlossen?

Macht um der Macht willen ist ein großes Übel. Sobald das Machthaben und Herrschen über andere sich in den Vordergrund stellt, ist sowohl das Festhalten am Status quo wie das Streben nach Reform oder Umsturz von innen heraus faul. Macht darf nie zum Selbstzweck werden. Darum ist bei allen sozialen und politischen Bestrebungen darauf zu achten, daß sie nicht von jenen, die nur oder hauptsächlich nach Macht streben, in ihren Dienst gestellt werden.

Macht ist jedoch nicht in sich schlecht. Sie ist gut, wenn sie nur so weit angestrebt und ausgeübt wird, als sie dem Gemeinwohl dient. Die reinste Gestalt der Macht ist die Macht der Wahrheit und wahrer Liebe. Wer den Sieg der Wahrheit und wahrer Liebe will, darf sie nicht „machtlos" machen. Leidenschaften, die nicht von Liebe beseelt sind, zerstören, aber ohne die Kraft der Leidenschaft ist menschliche Liebe unwirksam, unreal. Macht ohne die ordnende Kraft von Liebe und Gerechtigkeit ist höchst gefährlich, sei sie in den Händen der Besitzenden, die am alten festhalten, oder in den Händen von Revolutionären. Jedoch bedarf auch jeder Umbruch, jede Reform, ja das Regieren überhaupt wirklicher Macht.

Wenn man von Macht spricht, darf man nicht zuerst an Polizeiknüppel, Maschinengewehre oder gar Konzentrationslager und Atombomben denken. Es gibt auch eine Macht des gesprochenen und geschriebenen Wortes, eine Macht der Ideen, eine Macht friedlicher Zusammenschlüsse, eine Macht der Gemeinschaft, die aus gemeinsamen, frei erworbenen Überzeugungen kommt. Dabei kommen wir jedoch nicht an der Frage vorbei: Welche Macht stellen wir der rohen Gewalt verbrecherischer Machthaber oder Unruhestifter entgegen? Ist es nur die Kraft des Wortes oder der Ideen? Dürfen und sollen wir Gewalt anwenden, um ungerechte Gewalthaber zu zwingen, sich gerechten Forderungen zu beugen? Wieviel Gewalt können wir anwenden, um nicht selbst vom Gewaltdenken und von der Ungerechtigkeit verschlungen zu werden? Ein Teil der Christenheit gibt als Antwort das „Paradox der Gewaltlosigkeit". Ihre These ist: das Stärkste ist die Liebe, die alle Kräfte mobilisiert, zusammenfaßt und zusammenführt. Sie triumphiert auch noch und gerade in der scheinbaren Niederlage.

Von Sinn und Wesen der Gewaltlosigkeit

Man darf sich nicht durch die scheinbar negative Formulierung des Wortes „Gewaltlosigkeit" irreleiten lassen, als ob die Lösung einfach darin bestehe, sich jeglicher Gewalt zu enthalten. Gewaltlosigkeit als Haltung und Methode glaubt an die sanfte, aber grenzenlose Macht der Liebe. Nichts kann die Liebe auslöschen. Nichts kann sich mit ihr vergleichen, wenn sie wirklich den ganzen Menschen, sein Sinnen und Trachten, alle seine Wege in Beschlag genommen hat. Unter Gewaltlosigkeit verstehen wir die sammelnde, alles zusammenfassende und zusammenführende Macht mutiger Liebe, einer Liebe, die alles daran setzt, das Böse zu überwinden. Die Gewaltlosigkeit widersetzt sich allen Versuchungen und Versuchen der Gewalttätigkeit, Triumphe zu erringen und Erfolge einzuheimsen, die in Wirklichkeit eine Niederlage der Liebe wären.

Der Jünger Christi enthält sich jeder Gewalttätigkeit. Er verzichtet auf Rache, auch auf den Sieg einer sich rächenden Gerechtigkeit, sofern er dadurch selbst zur Beute des Hasses oder des Ressentiments würde. Er schützt sich gegen die Anfechtungen des Hasses durch aktiven Erweis der Liebe. Paulus beschreibt diese Haltung, wenn er mahnt: „Soviel an euch liegt, haltet mit allen Menschen Frieden! Rächt euch nicht selbst, Geliebte, sondern überlaßt es Gott, zu zürnen; denn es steht geschrieben: ‚Mir gehört die Rache. Ich will vergelten', spricht der Herr. Vielmehr, wenn dein Widersacher hungert, so speise ihn; wenn er dürstet, so tränke ihn; denn wenn du dies tust, wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln. Laß dich nicht überwinden vom Bösen, sondern überwinde das Böse durch das Gute" (Röm 12, 18–21). Nur Gott ist unverwundbar in seiner Liebe. Sein Zorn und seine Strafe sind stets reinster Ausdruck der Gerechtigkeit dessen, der die Liebe ist. Der Mensch ist dagegen immer in Gefahr, sich von Haß oder Ressentiment anstecken zu lassen. Er widersteht dann am wirksamsten dem Bösen, das ihn von außen angreift und im Innern versucht, wenn er alle Energien und alle Bezeugungen der Liebe sammelt, ähnlich wie die Hausfrau der Antike die glühenden Kohlen des Herdfeuers sammelte, damit das Feuer im Hause nie fehle.

Es gehört zum Wesen der Gewaltlosigkeit in einer argen Welt, daß der gewaltlos Liebende und für die Gerechtigkeit Eifernde Schläge erduldet und zu leiden bereit ist. Die Macht der Liebe, der Gewaltlosigkeit, der Tapferkeit und Geduld zeigt sich gerade angesichts der ansteckend wirkenden Kräfte des Hasses, der Ungerechtigkeit, der Gewalttätigkeit. Der gewaltlos Liebende und so mutig dem Unrecht Widerstehende glaubt an das Gute in dem, der ihn angreift. Nur eine Liebe, die alles hofft, ist fähig, alles zu tragen, alles zu erdulden, ohne sich zu erbittern, ohne das Böse aufzurechnen (vgl. 1 Kor 13, 4–7).

Ist Gewaltlosigkeit für den Christen ein bloßer Rat?

Für den klassischen Marxismus ist Gewaltlosigkeit letztlich ein Widersinn. Karl Marx glaubte gemäß seinem dialektischen Materialismus, daß die Menschheit sich der letzten Phase, der Revolution des Proletariats und der klassenlosen Gesellschaft, nur

auf dem Wege über eine Verschärfung von Klassenhaß und Klassenkampf nähern könne. Er erhoffte sich die letzte Synthese harmonischer Gerechtigkeit und vollen Friedens durch die Explosion des Hasses einer unterdrückten und Ungerechtigkeit leidenden Schicht. Immerhin ist nicht zu übersehen, daß auch Karl Marx in seiner prophetischen Vision ein irdisches Reich der Harmonie und Gewaltlosigkeit erhofft. Manche Christen rechtfertigen Gewalttätigkeiten mit der Jenseitigkeit ihrer Friedenshoffnung; sie argumentieren: da der totale Friede und die totale Gewaltlosigkeit erst „im andern Leben" den Menschen geschenkt werden, wäre es vermessen, schon hier auf Erden die Gewaltlosigkeit zur Regel und Norm zu machen. Dagegen muß sich jedoch der Einwand geltend machen: Obwohl wir die vollkommene Liebe erst nach der Vollendung aller Dinge besitzen werden, ist sie doch schon hier auf Erden das Grundgesetz für die Jünger Christi, ob sich die andern danach richten oder nicht. Die entscheidende Frage ist, wieweit sich die Grundhaltung und die Methoden der Gewaltlosigkeit aus dem Grundgesetz der Liebe ableiten und begründen lassen, und wieweit sie wirklich verpflichtend sind.

Die Lehre von der Gewaltlosigkeit ist ein wesentlicher Bestandteil der Bergpredigt: „Ihr habt gehört, daß gesagt ist: ‚Aug um Aug, Zahn um Zahn'. Ich aber sage euch, daß ihr dem Bösen nicht Gewalt entgegensetzen sollt. Sondern wenn dich einer auf die rechte Backe schlägt, dem biete auch die andere dar, und dem, der gegen dich den Richter anruft und dir den Rock streitig machen will, dem laß auch den Mantel; und wer dich nötigt, ihn eine Meile weit zu begleiten, mit dem gehe zwei" (Mt 5, 38–41). Diese Weisung gehört zum Kern der Bergpredigt, zu dem siebenmal neu einsetzenden „Aber ich sage euch", das seinen Gipfel erreicht in der Mahnung: „Seid darum vollkommen wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" (Mt 5, 48). In diesem Herzstück der Bergpredigt geht es um die neue Sicht, um die grundsätzliche Verlagerung des Akzents von den bloß grenzziehenden Geboten zu den Zielgeboten. Die grenzziehenden Gebote, die in der Bergpredigt wiederholten Verbote des Alten Testaments, bleiben in Kraft. Aber auch mit ihnen wird der Jünger Christi letztlich nur zu Rande kommen, wenn er sich die neue Sicht zu eigen macht, die die Antwort auf die Fülle der Zeiten ist. Feindesliebe und Gewaltlosigkeit sind kein frommer Rat. Wenn einer wirklich ein Jünger Christi sein will, muß er sich unentwegt in dieser Richtung auf den Weg machen. Er darf nicht ruhen und rasten, obwohl er auf Erden niemals am Ziel angekommen sein wird.

Der Glaube an die Sinnhaftigkeit der Gewaltlosigkeit ist Ausdruck des Glaubens, daß der messianische Friede bereits angebrochen ist für jene, die sich wahrhaft mit Gott versöhnen lassen. Aus Erlösung und Versöhnung durch reine Gnade erfließt ein Auftrag und eine gnadenhafte Macht, sich für die messianische Friedensordnung hier auf Erden einzusetzen durch die Mobilisierung aller Kräfte sanfter, erbarmender, gerade auch den Widersacher einschließender Liebe. Franz von Assisi, der arm und ohne Waffen sich zum Sultan begibt, ist viel unmittelbarer als Bote des messianischen Friedens erkennbar als etwa die Kreuzfahrer.

Die sieben „Ich aber sage euch" der Bergpredigt sind Ausdruck der messianischen Friedensordnung. Sie zeigen die messianische Vollendung des „Gesetzes" an. Sie haben in diesem Sinn, das heißt in einem ganz ausgezeichnet typischen Sinn, normativen Wert[1]. Die Auslegung dieses normativen Charakters der typisch neutestamentlichen Weisung folgt dem eschatologischen Verständnis des Reiches Christi. Es ist in dieser „Zwischenzeit" gekennzeichnet durch die Spannung zwischen dem „Schon" und dem „Noch-Nicht" der Erfüllung. Der Christ, der glaubt, daß das Reich Gottes nahe ist, macht sich in der Richtung der sieben „Ich aber sage euch" auf den Weg. Die Richtung ist verpflichtend und entscheidend. Wollte sich einer nur oder hauptsächlich an den grenzziehenden Geboten – an den abgrenzenden Verboten – orientieren, so liefe er dem Herrn davon, ähnlich wie der reiche Jüngling (Mt 19), der zwar das ewige Leben erbat, aber nicht den ganzen Weg zum Neuen, zur Fülle der Zeiten gehen sollte. (Dies ist wohl der Sinn der Mahnung „Willst du vollkommen sein".)

Da es sich jedoch um Weisung zum Ziel und nicht um bloße Abgrenzung handelt, ist das eigentlich Entscheidende, daß man sich ernsthaft aufmacht und das Ziel anstrebt. Die Weisung gibt keine kasuistische Lösung wie die grenzziehenden Gebote. Gewaltlosigkeit verpflichtet ähnlich wie etwa das Gebot der Schlichtheit und Ehrlichkeit in der Rede, die den Eid überflüssig machen sollte, ihn jedoch nicht unter allen Umständen und schlechthin ausschließt, wenigstens nicht nach der üblichen kirchlichen Praxis und der traditionellen Auslegung der Bergpredigt; oder wie die Verpflichtung zu unauflöslicher Treue in der Ehe, die durch die Kasuistik des Kirchenrechts mit seinen Unterscheidungen von sakramentalen und nicht sakramentalen, vollzogenen und nicht vollzogenen Ehen, hinreichenden und unzureichenden consensus usw. nicht aufgehoben wird. Wie es auf Grund der Bergpredigt sinnlos ist, sich den kasuistischen Fragen des Eheprozesses zuzuwenden, ohne für Ehevorbereitung, Eheberatung und jegliche Förderung der Stabilität der Ehen das Menschenmögliche zu tun, so verbietet auch die Weisung zur Gewaltlosigkeit, sich auf die Kasuistik über gerechte Kriege, Todesstrafe, Polizeimaßnahmen und gewaltsame Revolution einzulassen, wenn man sich nicht die Gewaltlosigkeit zu einem Grundanliegen macht und zuerst alle gewaltlosen Methoden zur Überwindung der Ungerechtigkeit mobilisiert. Manche Kanonisten machen sich jedoch mehr Kopfzerbrechen darüber, wie man Mischehen als ungültig erklären und auflösen kann, als wie man die Mischehe nach der Weisung der Bergpredigt unauflöslich, das heißt beständig bewahren kann. Noch häufiger ist diese verkehrte Sichtweise, wenn es um die Weisung zur Gewaltlosigkeit geht: Man überlegt sich, wieviel Gewalttätigkeit man anwenden dürfe und wann sie am Platz ist, aber um die Gesinnung und die Methoden der Gewaltlosigkeit kümmert man sich nicht. Dies verstößt sicher gegen den normativen Wert der Bergpredigt.

Will man sein Haus auf den Fels, auf Christi Weisung in der Bergpredigt, bauen, so

[1] Vgl. meinen Aufsatz: The Normative Value of the Sermon on the Mount, in: Catholic Biblical Quarterly 29 (1967) 375–385 und mein Buch: Zusage an die Welt (Bergen-Enkheim 1968) 59–70.

ist sicher der Geist der Gewalttätigkeit und jedes vordergründige Vertrauen auf Methoden der Gewaltanwendung wie Krieg und Kriegsrüstung, physische oder psychische Folter, Niederknüppelung von friedlichen Demonstranten und Todesstrafe auszuschließen. Dennoch kann man meines Erachtens im Rahmen der Bergpredigt durchaus die Frage stellen – vorausgesetzt, daß man alles getan hat, um dem Übel gewaltlos zu begegnen –, wann und wieweit man zu disziplinierter Gewaltanwendung schreiten darf oder soll.

Es wäre ein großer Segen für die ganze Menschheit, wenn die Christen mit der Weisung der Bergpredigt ernst machten. Wer auch im äußersten Notfall auf Gewalt zu verzichten bereit ist, kommt der Weisung der Bergpredigt sicher viel näher als jeder, der Gewalt anwendet, ohne daß er es zuerst und nach besten Kräften mit der Macht der Gewaltlosigkeit versucht hat – immer vorausgesetzt, daß die Apostel der Gewaltlosigkeit in dem beschriebenen Sinn wirklich aktiv geworden sind. Wer einfach die Hände in den Schoß legt und sich aus dem Spiel hält, wo es um fundamentale Fragen der Gerechtigkeit und damit um das Wohl der Menschen geht, sollte das Wort Gewaltlosigkeit gar nicht in den Mund nehmen, wenigstens nicht im Sinn der Bergpredigt.

In der Interpretation der Aussage der Bergpredigt über das Verbot der Ehescheidung gingen die Wege der Ostkirche und der römisch-katholischen Kirche auseinander. Die Ostkirchen und viele reformatorische Kirchen sind der Überzeugung, daß sie nicht gegen die Weisung der Bergpredigt handeln, wenn sie die Wiederverheiratung eines verstoßenen Gatten, für den keine Hoffnung auf Wiederaufnahme seiner ersten Ehe mehr besteht, gestatten oder tolerieren. Die römisch-katholische Kirche hält den Grundsatz der Bergpredigt buchstäblich und streng aufrecht; ihren Willen zu Milde und Erbarmen macht sie auf anderen Wegen sichtbar. Beide Teile der Christenheit müssen sich jedoch die Gewissensfrage stellen, ob sie wirklich alles getan haben, um Treue und Festigkeit der Ehe zu bestärken, und gleichzeitig dem Herrn in seiner Barmherzigkeit zu folgen. In ähnlicher Weise möchten wir hoffen, daß wenigstens ein bedeutender Teil der Christenheit die Weisung zur Gewaltlosigkeit so genau befolge, wie die römisch-katholische Kirche das Gesetz der Unauflöslichkeit der Ehe auffaßt, und daß der übrige Teil der Christenheit die Ausnahmefälle, in denen sie Gewaltanwendung als das geringere Übel gestattet, ebenso eng eingrenzt wie die Fälle der Wiederverheiratung von Geschiedenen. Die Frage nach der Gewaltlosigkeit ist für die Christenheit und die ganze Menschheit sicher nicht weniger wichtig als die Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe.

Nach meiner Überzeugung war das Attentat auf Hitler gerechtfertigt, also nicht im Widerspruch zur Bergpredigt. Freilich, die Situation, in der verantwortliche Männer sich zu einem solchen Schritt entschlossen, war herbeigeführt durch ein massives Zuwiderhandeln gegen die Bergpredigt von seiten der großen Mehrzahl der Menschen im allgemeinen und der Christen insbesondere.

Wann immer sich die Frage der Gewaltanwendung aufdrängt, muß man sich zuerst fragen, ob man wirklich alle gewaltlosen Mittel eingesetzt hat, um dem Übel abzuhel-

fen und dem Bösen zu widerstehen. Wenn jemand meint, die Gerechtigkeit und die Sorge für Friede und Ruhe verpflichteten ihn zur Anwendung von Gewalt, muß ein Doppeltes sichergestellt sein: 1. Man muß sich gegen die Ansteckung durch den Geist der Gewalttätigkeit wappnen und demnach auch bereit sein, lieber Unrecht zu erleiden, als selbst ein Opfer des Hasses zu werden und andere tiefer ins Elend des Hasses hineinzureißen; 2. man muß sich genau und gewissenhaft prüfen, ob man sich auf das unbedingt nötige Mindestmaß der Gewaltanwendung bei der Abwehr von Gewalt und Ungerechtigkeit beschränkt.

Das große Übel und die große Schuld der Christenheit ist, daß man guten Gewissens Gewalt anwendet und sogar am Abgrund eines Vernichtungskriegs einherwandert, ohne sich überhaupt ernsthaft auf die unerschöpflichen Kräfte der Gewaltlosigkeit zu besinnen.

Ist Gewaltlosigkeit immer erfolgreich?

Ghandi und Martin Luther King haben mit den Methoden der Gewaltlosigkeit beachtliche Erfolge erzielt, auch wenn sie letztlich selber als Opfer der Gewalt ihr Leben lassen mußten. Der Abscheu, mit dem die ganze Welt die Mörder dieser Apostel und Zeugen der Gewaltlosigkeit verurteilte, ist nicht zuletzt ein Zeichen für den langsamen Sieg der Gewaltlosigkeit überall dort, wo sie überzeugt, klug und mit Leidenschaft für die Gerechtigkeit eingesetzt wurde. Wenn Gewaltlosigkeit erfolglos blieb, dann wohl hauptsächlich deshalb, weil sie zu wenig Apostel und Zeugen fand. Auch die christlichen Moralisten haben diesem Kernstück der Bergpredigt nicht die nötige Aufmerksamkeit gewidmet. Man klagt zu Unrecht über die Erfolglosigkeit einer Arznei, wenn man sie nicht oder doch nur in ganz unzureichendem Maß angewandt hat.

Das Urbild der Gewaltlosigkeit ist Christus. Er hat denen, die Macht hatten, ihn zu töten, ins Angesicht widerstanden. Seine Rede gegen die Pharisäer, Schriftgelehrten und Hohenpriester war ein machtvoller Protest gegen Unrecht und Herzlosigkeit. Er wußte, daß er Anstoß erregen und Verfolgung auslösen werde. Als Christen glauben wir, daß er am Kreuz den entscheidenden Sieg der Liebe davongetragen hat. Wer sich im leidenschaftlichen Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden auf Erden auf den Weg der Gewaltlosigkeit begibt, setzt sich der Gefahr aus, leiden zu müssen und, mit irdischen Maßstäben gemessen, zu scheitern. Wer dagegen seinen Frieden hinter dem warmen Ofen sucht, hat schon verspielt, auch wenn der Ofen nicht in die Luft gesprengt wird. Wer im Einsatz für ein gerechtes Anliegen sogleich nach den Mitteln der Gewalt greift, setzt sich nicht nur der Gefahr aus, „durch das Schwert umzukommen"; er riskiert auch, selbst den Mächten des Hasses zu erliegen und den Haß in der Welt zu vermehren.

Das einzig wagenswerte Wagnis ist das Wagnis der Gewaltlosigkeit, wobei zugegeben werden soll, daß sich die Wege der wahren Apostel der Gewaltlosigkeit in seltenen Grenzfällen trennen mögen, wenn nämlich die einen glauben, um der Gerechtigkeit

und der Liebe willen ein Mindestmaß an Gewalt anwenden zu dürfen, während andere gerade durch den radikalen Verzicht auf Gewalt und den ganzen Einsatz ihres Lebens das ihnen gemäße Zeugnis ablegen.

Das Zweite Vatikanische Konzil preist den letzten und endgültigen Sieg Christi, des Friedensfürsten, der „den Haß an seinem eigenen Leib getötet und den Geist der Liebe in die Herzen der Menschen ausgegossen hat". Es ruft alle Menschen zum tätigen Einsatz für den Frieden auf. Den Menschen drohen Ungerechtigkeit, Gewalttätigkeit und Krieg, sofern sie Sünder sind. „Soweit sich aber die Menschen in Liebe vereinen, überwinden sie auch die Gewaltsamkeit." Der Lobpreis auf die Gewaltlosigkeit ist jedoch vorsichtig ausgesprochen, im Wissen um das „Noch-Nicht" letzter Erfüllung des messianischen Friedens: „Vom gleichen Geist bewegt, können wir denen die Anerkennung nicht versagen, die bei der Wahrung ihrer Rechte darauf verzichten, Gewalt anzuwenden, sich vielmehr auf Verteidigungsmittel beschränken, wie sie auch den Schwächeren zur Verfügung stehen, vorausgesetzt, daß dies ohne Verletzung der Rechte und Pflichten anderer oder der Gemeinschaft möglich ist." Ebenso vorsichtig ist das Wort zugunsten der Kriegsdienstverweigerer formuliert: „Ferner scheint es angebracht, daß Gesetze für die in humaner Weise Vorsorge treffen, die aus Gewissensgründen den Wehrdienst verweigern, vorausgesetzt, daß sie zu einer andern Form des Dienstes an der menschlichen Gemeinschaft bereit sind." [2] Der Nachsatz schwächt die Aussage keineswegs ab, da nach unserer Auffassung Gewaltlosigkeit überhaupt nur einen ethischen Sinn hat, wenn sie eine Haltung jener ist, die sich in den Dienst der Gemeinschaft und des Friedens stellen.

Gewaltsamer Kampf gegen soziale Ungerechtigkeit?

Mehrere sozialreformerische Gruppen von Christen (z. B. Témoignage chrétien, Christianisme social, Economie et Humanisme, Frère du Monde, Ido-c) unterzeichneten einen Aufruf, in dem es heißt: „Der revolutionäre Kampf fügt sich ein in die Sicht des Aufbaus des Reiches Gottes, ohne sich damit zu identifizieren. Wir erkennen jedem Christen und jedem Menschen das Recht zu, an diesem revolutionären Prozeß, einschließlich des bewaffneten Kampfes, teilzunehmen. Wir sprechen als Gemeinschaft jenen Gläubigen, die auf Grund ihres Einsatzes von der Ortskirchengemeinde ausgestoßen sind und sich im Glauben einsam fühlen, unsere Unterstützung zu."

Man wird dieser Erklärung nur gerecht, wenn man auf das ungeheure Elend blickt, das ungerechte Ausbeutung hervorrief, wenn man sich auch klar macht, welch schreiendes Unrecht jene kirchlichen Kreise begehen, die sich auf die Seite der Ausbeuter stellen und einseitig jene verurteilen, die sich mit gewaltsamen Mitteln um eine Änderung bemühen, wo friedliche Mittel zu versagen drohen. Dennoch möchte ich entscheidende Vorbehalte gegen die Erklärung anmelden: Man täte gut, den Ausdruck „Auferbauung

[2] Über die Kirche in der Welt von heute 78, 79.

des Reiches Gottes" ganz zu meiden, wo es um das Tun des Menschen und zumal um Gewaltanwendung geht. Das Beste, was der Mensch angesichts des Reiches Gottes tun kann, ist gläubige Annahme und selbstlose Hingabe an dessen sanfte und fordernde Macht. Ich glaube jedoch mit den genannten Gruppen, daß das leidenschaftliche Ja zum Reich Gottes uns unbedingt verpflichtet, uns gegen die himmelschreiende Ausbeutung und ungerechte Besitzverteilung in vielen Teilen der Welt zu wenden. Schließlich meine ich, daß die kirchlichen Gemeinschaften kein doppeltes Maß anwenden sollten: sie sollten jene, die auch unter Einsatz von Gewalt gegen den ungerechten Status quo kämpfen, zum mindesten nicht strenger beurteilen als jene, die unter Anwendung von Mitteln des Drucks und der Gewalt ungerechte Zustände verteidigen. Ich halte es jedoch für gefährlich, so generell vom Gebrauch der Gewalt zu sprechen, und dies gar im Namen des Reiches Gottes. Dieser Vorbehalt hat allerdings nur Gewicht, wenn es uns Christen schließlich gelingt, die Kräfte der Gewaltlosigkeit wachzurufen und zusammenzuführen, um dem Unrecht, das Gewalt zeugt, Einhalt zu gebieten.

Eine der verwickeltsten Fragen ist, wieweit Christen sich zusammen mit Menschen anderen Glaubens und anderer Gesinnungsart im Kampf gegen Unrecht zusammentun können. Wenn alle nichts anderes wollten als Überwindung des Unrechts und Herstellung der Gerechtigkeit mit sittlich einwandfreien Mitteln, ergäbe sich kein besonderes Problem. Wenn jedoch einige eine neue ausbeuterische Diktatur irgendeiner anderen Form oder eine alle terrorisierende Anarchie anstreben, oder wenn sich jene, die im Grund nach einer gerechten Lösung suchen, vordergründig und maßlos der Gewalttätigkeit verschreiben, so ist der Einsatz der Christen aufs schwerste kompromittiert. Wo es um gute Ziele und gute Mittel geht, kann sich der Christ mit allen Menschen vereinen. Die Koalition mit ungerechter Gewalt sollte jedoch absolut ausgeschlossen sein, ganz gleich, ob die Gewalt im Dienst eines ungerechten Status quo oder einer ungerechten Revolution steht. Wendet man jedoch Gewalt an im Kampf um die Erhaltung einer gerechten Ordnung oder gegen himmelschreiende Ungerechtigkeit, so kann sich der Apostel der Gewaltlosigkeit nur glaubwürdig distanzieren, wenn er auf überzeugende Weise die größeren und heilenden Kräfte der Gewaltlosigkeit einsetzt.

Das Zweite Vatikanische Konzil beruft sich auf das Apostelwort „Seht, jetzt ist die Zeit der Gnade; jetzt ist der Tag des Heils" (1 Kor 2, 6). Es sieht die Gefahr, daß die Menschheit, wenn sie sich nicht mehr um Frieden bemüht als bisher, „jener dunklen Stunde entgegengeht, wo sie keinen andern Frieden mehr spürt als die schaurige Ruhe des Todes". Gerade im Blick auf die Größe der Gefahr mahnt das Konzil: „Die göttliche Vorsehung fordert dringend von uns, daß wir uns von der alten Knechtschaft des Krieges befreien." [3] Das ist nur möglich, wenn wir auf allen Gebieten und mit Einsatz aller Kräfte des Herzens, Willens und Intellekts die positiven Kräfte der Gewaltlosigkeit in Bewegung setzen. Das bedeutet freilich die radikalste Umkehr, die radikalste Revolution, die bei uns selbst beginnt.

[3] Über die Kirche in der Welt von heute 82, 81.

Bernhard Grom SJ

Verkünden oder deuten?

Impulse der französischsprachigen Religionspädagogik

Seit den späten 40er Jahren hat sich die katechetische Arbeit im deutschen und im französischen Sprachraum mehr und mehr auseinanderentwickelt. Während die Katechetik in Deutschland ganz unter dem Zeichen einer materialkerygmatischen und seit einigen Jahren auch einer bibelkatechetischen Neubesinnung stand, wurde in Frankreich schon früh eine Katechese gefordert, die auf das entchristlichte Milieu der Kinder Rücksicht nimmt, ihr reales Alltagsleben in die Unterweisung einbezieht (L. Rétif, Y. Daniel), der psychologischen Entwicklung angepaßt ist und überhaupt als Pädagogik des Glaubensaktes konzipiert wird (J. Colomb, F. Coudreau, V. Ayel). Durch diese unterschiedliche Akzentsetzung wurden in beiden Sprachräumen Elemente und Impulse für eine moderne Katechetik entwickelt, die sich wertvoll ergänzen könnten, bisher aber wegen der doppelten Grenze verschiedener Sprache und Mentalität kaum miteinander konfrontiert wurden. Auf solche Elemente und Impulse soll hier hingewiesen werden.

Zur religiösen Erziehung der Drei- bis Sechsjährigen in der Familie

Ist das Kleinkind schon eines religiösen Aktes fähig? Wie kann man ihm von Gott und Christus sprechen? Soll man ihm biblische Geschichten erzählen? Führt der Hinweis auf Schuld und Strafe nicht eher zu Schuldgefühlen als zu einem wirklichen Verantwortungsbewußtsein?

Diese und ähnliche Fragen werden heute mehr und mehr diskutiert, seit die katechetische Pastoral (sehr spät) gelernt hat, über den Horizont der Schule hinauszuschauen und die religiöse Formkraft der Familie ernst zu nehmen. In Frankreich und Belgien entwickelte sich verhältnismäßig früh eine eigene Familienkatechese, zuerst in Familienbewegungen wie „Equipes Notre-Dame", im Kreis um die Zeitschrift „L'Anneau d'Or" und (mehr für den Bereich des Kindergartens) bei Laienkatechetinnen wie M. Fargues, H. Lubienska de Lenval, J.-M. Dingeon u. a. *Pierre Ranwez*, einst geistlicher Berater mehrerer Familienbewegungen, langjähriger Diskussionspartner der genannten Katechetinnen, Mitglied religionspädagogischer Arbeitskreise und Kommissionen in Belgien, Frankreich, Kanada und Mexiko und Professor am katechetischen Institut „Lumen Vitae", Brüssel, sowie am katechetischen Zentrum der Universität Löwen hat viele der in Frankreich erarbeiteten Elemente aufgenommen und sie in einer originellen Synthese weiterentwickelt. Sein Werk ist der entwicklungspsychologisch, theologisch und pädagogisch am meisten durchgearbeitete und umfassendste Entwurf einer Glaubenspädagogik für das Kleinkind[1].

[1] Ganz auf praktische Anregungen ausgerichtet und mit Kreisen junger Familien erarbeitet ist: P. Ranwez, J. et M.-L. Defossa, J. Gérard-Libois, Ensemble vers le Seigneur (Brüssel, Lumen Vitae [1]1957, [4]1966). Speziell für Mütter von 3–7jährigen Kindern bestimmt ist: R. M. Albert, M. Guéret, A. Meeùs, P. Ranwez, Ecoute mon fils (ebd. [1]1960, [2]1964). Eine knappe Darstellung bietet: P. Ranwez, L'aube de la vie chrétienne (ebd. 1967), bald deutsch bei Benziger, Einsiedeln.

Das Grundlegende und Originelle im Werk Ranwez' ist der *methodische Ansatz*, von dem aus die Antworten auf die oben erwähnten Fragen gesucht werden[2].

Geht man bei der Suche nach religionspädagogischen Lösungen primär von einer theologischen oder biblischen Kerygmatik aus, so kommt man bestenfalls zu einer (meistens nach rein intellektuellen Kriterien) auf kindliches „Verständnis" reduzierten Erwachsenenkatechese. Setzt man in erster Linie bei der allgemeinen Psychologie an, so hat man keine genügende Grundlage, um die spezifisch religiöse Entwicklung des Kindes zu erfassen. Stützt man sich ausschließlich auf die Untersuchungen der empirischen Religionspsychologie nach ihrem heutigen Stand, so läuft man Gefahr, das religiöse Leben des Kindes zu wenig in seiner Eigenart und theologischen Relevanz zu sehen. Denn die in Untersuchungen gestellten Fragen sind noch großenteils von den Kategorien der Erwachsenenreligiosität und ihres sprachlichen Ausdrucks bestimmt; das Kind läßt sich auf die Fragen festlegen und antwortet unrichtig oder halbwahr, wie es sich die Sache im Augenblick vorstellt und um den Erwachsenen nicht zu enttäuschen. Selbst die verfeinerten, sehr wertvollen Untersuchungsmethoden des halb geleiteten, halb spontanen Gesprächs, der Vollendung von Satzanfängen, der Wahl von Bildern, der Wortassoziation usw. haben nur eine beschränkte Bedeutung für die Religionspädagogik: sie stellen nur fest, wie das Kind im Lauf einer – vielleicht sehr fehlerhaften – Erziehung tatsächlich geworden ist, und sagen nicht, was ihm bei optimaler Umgebung möglich ist. Die entsprechende Religionspädagogik neigt darum zur minimalistischen Nivellierung und zur Schematisierung: Das dem Kind mögliche religiöse Leben wird mit dem statistischen Durchschnitt gleichgesetzt; seine Entwicklung gern als ein Noch-nicht-Erwachsensein beschrieben, dem das Kind auf dem Weg über eine „vorreligiöse" und „subreligiöse" Stufe entwächst.

Bei P. Ranwez hat jede der genannten Disziplinen, Theologie, allgemeine Psychologie und Religionspsychologie ihr gewichtiges Wort zu sagen, aber nicht als beherrschender Ausgangspunkt, sondern als Interpretationshilfe. Ausgangspunkt ist nämlich die Interpretation der spontanen Äußerungen des Kindes in seinem gewöhnlichen Lebenskreis (allein, mit andern Kindern, im Gespräch mit Eltern und Erziehern, oft auch verborgen bleibend und nur noch als Erinnerung zugänglich) als Zeichen einer *religiösen Erfahrung*. In welchem Alter und unter welchen begünstigenden Umständen zeigt ein Kind ein Verhalten, das wir nach theologischen Kriterien[3], wissend um den hypothetischen Charakter und die Grenzen dieses Unternehmens, als Öffnung zur Transzendenz und zur gnadenhaften Nähe Gottes interpretieren dürfen? Das ist seine Grundfrage.

[2] P. Ranwez hat seine Methodik nie systematisch dargestellt. Die ausdrücklichsten Hinweise finden sich in den Artikeln „L'enfant" in: Dictionnaire de Spiritualité IV (1960) 714–727 (durch die späteren Schriften in manchem überholt) und „Le discernement de l'expérience religieuse chez l'enfant" in: Lumen Vitae 19 (1964) 221–242.

[3] Der angeführte Artikel aus Lumen Vitae ist praktisch der Versuch, die Kriterien für eine Gnadenerfahrung, wie sie von J. Maréchal, J. Mouroux, Y. Congar, K. Rahner u. a. für die Erwachsenen aufgestellt wurden, auf die religiöse Welt des Kindes zu übertragen. Die Broschüre des bekannten Theologen J. Mouroux, Du baptême à l'acte de foi (Paris 1953) kann als der diesem Versuch am nächsten stehende Vorläufer betrachtet werden.

Um sie zu beantworten, hat P. Ranwez immer wieder Berichte von Eltern und Erziehern[4] gesammelt und studiert. Es sind stets konkrete Einzelfälle. Aber gehäuft und durch gemeinsame Elemente verbunden, zeigen sie gerade, was bei günstiger Umgebung möglich ist. Ergebnis: Zwischen dem dritten und siebten Lebensjahr werden bei vielen Kindern erstmals wirkliche religiöse Erfahrungen beobachtet (Hauptformen: innere Freude und Selbstlosigkeit, „Bekehrung", Neigung zur Kontemplation). Die erste Fähigkeit dazu setzt Ranwez für den Durchschnitt um das vierte Lebensjahr an[5]. Der religiöse Akt, zu dem das Kind fähig wird, kann echte Glaubenshingabe sein, aber Glaubenshingabe *in kindlicher Gestalt:* flüchtig (erst später als bleibende Haltung), nur unvollkommen bewußt (darum durch Fragen kaum faßbar), noch weitgehend eingebettet in erbliche und instinkthafte Determinismen, stark abhängig von seiner Mitwelt, eher von der Art einer Zustimmung als einer originellen Tat, nicht wie beim Erwachsenen auf abstrakte sittliche Normen bezogen, sondern in der Weise eines Elans seines Seins (zunächst) zu einem Wesen, für das seine Achtung, seine Bewunderung und seine Liebe geweckt wurden (a. a. O. 227).

Das Studium der religiösen Erfahrung des Kindes dient bei P. Ranwez nicht nur der Begründung einer verhältnismäßig früh einsetzenden Erziehung, sondern auch der inhaltlichen Ausrichtung seiner Glaubenspädagogik. Die religiöse Erziehung des Kindes muß nach dieser Konzeption in erster Linie das (wesentlich von der werdenden Freiheit des Kindes selbst abhängende) Reifen einer *echten religiösen Erfahrung* fern aller sentimentalen Verzauberung und legalistischen Dressur *fördern.* Wie? „Man beginnt nicht damit, daß man ein Kind indoktriniert; man läßt es zuerst *an einem Leben teilnehmen,* man läßt es Kontakt aufnehmen mit Personen und Dingen" („L'aube . . ." 7). Keine verbalistische Belehrung, sondern religiöse Initiation durch die Erhellung einer vitalen Teilnahme!

In einer *ersten Phase* ist zuerst einmal der *„Sinn für Gott"* zu wecken. Die in kurzen Einzelakten erwachende Fähigkeit des Kindes, sich in Bewunderung, Vertrauen und Liebe von seiner Egozentrik zu lösen, soll sozusagen bis zu Gott hin verlängert und weitergeführt werden. Das Kind kann auf seine begrenzte Weise die Wirklichkeit „Gott" durch die es umgebende Welt hindurch erahnen, wenn ihm diese Welt nur dafür transparent gemacht wird. Wenn es die ersten Schneeflocken bewundert oder einem Geschenk der Liebe seiner Eltern antwortet, kann hinter diesen Wirklichkeiten Gott genannt werden als der Allerhöchste, der es liebt (also von Anfang an mit beiden Polen:

[4] Und ergänzend dazu Kindheitserinnerungen Erwachsener (T. de Chardins, J. Greens oder seiner eigenen Studenten), vgl. Lumen Vitae 19 (1964) 228–238; 22 (1967) 685–690.

[5] „Wir können annehmen, daß vielleicht vom Alter von drei Jahren an das Kind, das der Liebe seiner Mutter mit einem Lächeln antwortet, mehr und Besseres als eine automatische Geste vollziehen kann; wir können annehmen, daß ein erster Ausdruck seiner werdenden Persönlichkeit gelungen ist. Von diesem Zeitpunkt an, meinen wir, ist das Kind virtuell offen für Gott. Sobald sich seine Seele einem ersten Gefühl der Bewunderung und der Liebe geöffnet hat, übersteigt der aus den Tiefen seines Wesens quellende Schwung die Wirklichkeit, die sich seinem Blick oder seiner Umarmung unmittelbar darbietet. Es sucht Gott, ohne es zu wissen. Es ist Zeit, ihn ihm zu nennen" (a.a.O. 227 f.).

Transzendenz und liebende Nähe). Das vertrauliche Gespräch zwischen Eltern und Kind, die Betrachtung der Natur, die Nähe eines betenden Erwachsenen, ein Besuch in der Kirche oder eine auf das Wesentliche hin ausgelegte Berufungsgeschichte der Bibel können privilegierte Ausgangspunkte sein. Das Ziel ist immer gleich: Das Kind soll durch die Teilnahme an der Glaubensfreude und am vertrauenden Gebet der Eltern lernen, *seine Welt* als für Gottes Gegenwart *transparent* zu sehen und sich *in Bewunderung und Vertrauen Gott zuzuwenden.* Das Gebet soll bei solchen religiösen Erfahrungen des Kindes beginnen und Ausdruck seiner erwachenden persönlichen Beziehung zu Gott werden. Darum rät Ranwez, das Kind von den Schlüsselworten der ersten menschlichen Beziehungen „guten Tag", „danke", „gern", „Verzeihung" usw. zum Gebet zu führen. Auch die Anleitung zur stillen Sammlung und zum Gebet mit Gesten (nach M. Montessori und H. Lubienska de Lenval) können wertvoll sein.

Vom vierten bis fünften Lebensjahr an kann eine *zweite Phase* beginnen, die dem Kind nach und nach seinen *„Standort im christlichen Universum"*, seine Daseinssituation in Christus offenbart: Es ist auf dem Weg zum Vater, geführt von Jesus, beseelt und verwandelt durch den Heiligen Geist, verbunden mit den Brüdern und Schwestern in der Kirche und der Menschheit. Auch für diese zweite Phase versucht Ranwez eine Pädagogik der religiösen Erfahrung und der Transparenz zu entwickeln. Die christliche Initiation soll dort beginnen, wo das Kind die übernatürliche Präsenz des dreifaltigen Gottes in realsymbolischer Vermittlung erfahren kann: im übernatürlichen Geheimnis der Ehe und Familie. Das Handbuch „Ensemble vers le Seigneur" beginnt denn auch folgerichtig nicht mit Ratschlägen zur Kindererziehung, sondern mit einem Kapitel über das christliche Mysterium der Familie; hier bringt P. Ranwez die Ehespiritualität, mit der er sich ursprünglich beschäftigt hat, in die Religionspädagogik ein.

Zur genannten „zweiten Phase" seien in aller Kürze einige besonders originelle Gedanken erwähnt, die sich aus dem dargestellten methodischen Ansatz und seiner praktischen Erprobung ergeben. Die *Hinführung zu Christus* soll nicht mit biblischen Geschichten über den historischen Jesus (Gefahr existentieller Ferne und Unwirklichkeit) und schon gar nicht über das Jesuskind in der Krippe beginnen (Gefahr der narzißtischen Selbstprojektion), sondern bei der Erhellung der Präsenz Christi in den Eltern, die zu ihm beten, ihre Liebe aus ihm schöpfen, sich in ihrem Tun, ihrer Glaubensfreude und schließlich in ihren Worten auf sein Leben und seine Botschaft beziehen („Jesus verlangt von uns ... hat gesagt ..." vgl. „L'aube ..." 27–44). Wenn danach durch ausgewählte biblische Berichte vom historischen Jesus gesprochen wird, soll zuerst Jesus in seiner Verbundenheit mit dem Vater, d. h. in der dem Kind ähnlichsten und am ehesten nachvollziehbaren Situation gezeigt werden. Dann kann man von seiner soteriologischen Funktion sprechen, wie er uns als Sohn des Vaters und wahrer menschlicher Bruder zum Vater führt.

P. Ranwez wirbt für eine *Gewissensbildung*, die bei den zwischenmenschlichen Beziehungen des Kindes (wieder mit Hilfe der Schlüsselworte „danke" usw.) ansetzt. Während man meistens damit beginnt, daß man das Kind den Normen und dem Willen der Erwachsenen gefügig macht, was eine Moral des Über-Ich und der Willkür begründet, soll man nach Ranwez zunächst einmal das Kind in den ersten freundschaftlichen

Beziehungen, die ihm zu den Eltern und zu andern Personen spontan gelingen, ermutigen, seine Freude daran fördern und ihm allmählich deren inneren Wert und den Unwert der egoistischen Haltungen erspüren lassen. Schließlich kann das Kind durch die Äußerungen und die Haltung der Eltern hindurch ahnen, daß es im Gutestun das Beste seiner selbst entwickelt und einen Wert von absoluter Geltung bejaht[6], den auch die Eltern als für sie verbindlich anerkennen. Ihre Bereitschaft zum Verzeihen beim Scheitern im Guten bereitet das Kind vor auf die Botschaft von der Barmherzigkeit des Vaters im Himmel und legt die Bereitschaft grund, sich als „Sünder" anzuerkennen. Die sittliche Selbstkontrolle des Kindes soll nicht von einem Beichtspiegel, sondern von einer Erklärung der Grundforderungen Christi ausgehen. Eine solche am Evangelium ausgerichtete Verfeinerung des Gewissens wird das Kind auch für das Wirken des Heiligen Geistes in seinem Innern sensibilisieren. Kurz: eine Gewissensbildung aus personalistischer und neutestamentlicher Sicht, die den „Sinn für Gott", das Verhältnis zur Barmherzigkeit des Vaters, die Beziehung zu Botschaft und Vorbild Christi und die Offenheit für das Wirken des Geistes vertiefen kann.

Ranwez' Anregungen zum Thema Kind und Heiliger Geist, Kind und Tod, Feiern in der Familie und Vorbereitung auf die Erstkommunion können hier nicht ausgeführt werden. Sie entspringen alle dem gleichen für die Eltern gewiß sehr anspruchsvollen, aber religionspädagogisch gründlich durchdachten und vielfältig erprobten Grundkonzept.

Zur religiösen Unterweisung der Sechs- bis Elfjährigen in der Schule

Für die Sechs- bis Achtjährigen: ein kanadisches Unterrichtswerk

Wer immer sich mit katechetischen Unterrichtswerken, Handbüchern und Rahmenplänen für das Volksschulalter befaßt und mit der Weltentwicklung in Verbindung bleiben will, wird sich außerhalb des deutschen Sprachraums vor allem drei katechetische Reihen zur Pflichtlektüre machen müssen: Das 1964 mit dem Band „Viens vers le Père" vom Office Catéchistique Provincial du Québec begonnene Werk für die 6–10jährigen; das 1966 in den USA erschienene achtbändige „Word and Worship Program" und die 1967 neu überarbeitete Ausgabe der sechsbändigen holländischen Reihe „Met brandend hart". Aus dem zuerst genannten frankokanadischen Werk sollen hier einige Punkte hervorgehoben werden.

Der für die erste Grundschulklasse (6–7 Jahre) bestimmte erste Band „Viens vers le Père"[7] hat in seiner Methodik viele französische Einflüsse aufgenommen (vor allem

[6] Die Freude am Guten und die zustimmende Anerkennung seines Unbedingtheitscharakters sind für Ranwez die Urerfahrung, in der das Personsein als von einem absoluten Partner gestiftet und zum persönlichen Verhältnis zu ihm berufen erfaßt wird. Alle Religionspädagogik hat diese Urerfahrung zu fördern und zu erhellen – eine Ansicht, die Newman und Tillich sehr nahe steht. Vgl. auch J. Schmucker, Die primären Quellen des Gottesglaubens (Freiburg 1967).

[7] Montréal (Fides) 1964, Livre de l'enfant und Livre du maître. Zur theologisch-pädagogischen Konzeption dieses Bandes vgl. den Artikel der Herausgeber in: Lumen Vitae 20 (1965) 57–77.

von Audinet und Dubuisson; ein führendes Mitglied des Verfasserteams stammt aus Frankreich) und entspricht in seiner glaubenspädagogischen Zielsetzung weitgehend dem oben umrissenen Programm von P. Ranwez, den fast alle Verfasser als Professor am Institut „Lumen Vitae" gehört hatten und der in Kanada an den Vorarbeiten mitwirkte. Natürlich spricht man von der Schöpfung, von der Offenbarung Christi und von der Eucharistie usw. Aber die Sicht, in der diese Geheimnisse verkündet werden, ist *durch und durch glaubenspädagogisch*. Man will den Kindern helfen, „in eine persönliche Beziehung zum dreifaltigen Gott zu treten, indem man sie in die Grundbewegung des christlichen Lebens einführt: zum Vater gehen durch Christus im Heiligen Geist" (5). Jede Lektion behandelt eine genau umrissene Glaubenswahrheit, aber nicht sachhaft, wissensorientiert, sondern als Offenbarung einer Tat Gottes und als Einladung zu einem persönlichen Verhältnis zu ihm. Man geht konsequent von der Welt des Kindes aus, um sie transparent zu machen, sie als „Zeichen" der Größe und Liebe Gottes und als Ort eines Lebens nach dem Beispiel Christi aus der Kraft seines Geistes zu deuten: die Blumen, das Wasser und die Sterne, die man bewundern läßt, sollen die Macht und Schönheit des Schöpfers entdecken lassen (die Schöpfung wird immer Gott-Vater appropriiert, um die Aufspaltung in eine natürliche und übernatürliche Welt zu vermeiden). Die Liebe der Eltern soll als „Zeichen" (wie bei Ranwez im Sinn eines Realsymbols) für die Liebe des Vaters im Himmel gedeutet werden. Das Interesse für Autos, Schiffe, Flugzeuge usw. soll zur Freude über die dem Menschen verliehene Macht führen und zum Verlangen, seine Talente im Dienst am Nächsten einzusetzen. Man findet hier also in übertragener und angepaßter Form das glaubenspädagogische Programm von P. Ranwez wieder: Weckung des „Sinnes für Gott", Erhellung der christlichen Daseinssituation in der Absicht einer Hinführung zum Gebet und zum Achten auf den Anruf Gottes im täglichen Leben[8], d. h. der Weckung der Grundhaltungen der Anbetung, des liebenden Vertrauens, der Danksagung und des Gehorsams gegen Gott.

Der für die zweite Klasse (7–8 Jahre) bestimmte Band „Célébrons ses merveilles"[9] behandelt ausführlich die Sakramente der Taufe, Buße (zur Adventszeit), Eucharistie (Vorbereitung auf die Erstkommunion) und Firmung, während die anderen Sakramente kurz erwähnt werden. Diese Sakramentenkatechese führt, ohne auf ein klares Glau-

[8] Mag sein, daß man noch konkreter und konsequenter das Leben des Kindes (Eintritt in die Schule, mitmenschliche Beziehungen in Familie, Wohnviertel und Schule, Ferien usw.) zum Ausgangspunkt und Gegenstand der Katechese machen, d. h. die Beziehungen zum dreifaltigen Gott als Tiefendimension dieses Lebens selbst zeigen müßte. In der holländischen Katechese wird dies ernsthaft versucht. Auch das neue belgische Programm für die erste Grundschulklasse möchte den kanadischen Entwurf in diesem Sinn weiterentwickeln; vgl. M. C. Plissart, Patir de la vie de l'enfant, in: Lumen Vitae 22 (1967) 727–742. Aber es wäre einseitig und ungerecht, mit L. Racine (L'expérience psychologique de l'enfant et son évangélisation, in: Lumen Vitae 22 [1967] 281–292) zu meinen, die kanadischen Verfasser seien primär von einer Einführung in die trinitarischen Beziehungen ausgegangen und hätten die Erfahrung des Kindes nur als Illustration für die im voraus festgelegten Themen benützt.

[9] Québec – Montréal (Pedagogia inc.) 1965. Wir lassen die beiden weiteren Bände „Rassemblés dans l'amour" (8–9 Jahre) (Québec 1966) und „Nous avons vu le Seigneur" (9–10 Jahre) (Montréal 1967) außer acht. Sie wurden unter Zeitdruck zusammengestellt und bieten wenig originelle Ansätze.

benswissen zu verzichten, die existentielle Glaubenserziehung des ersten Jahres weiter. Die Sakramente werden überzeugend als Begegnungen mit dem dreifaltigen Gott dargestellt, als aktuelle Präsenz des auferstandenen und in seiner Kirche wirkenden Christus, als Aufbauelemente des Volkes Gottes, das in ihnen die vom Geiste Christi bewirkte innere Wandlung und sein neues Leben ausdrückt. So werden sittliche Erziehung im pneumatischen Sinn und Sakramentenfrömmigkeit miteinander verbunden.

Diese beiden Bände bilden ohne Zweifel ein Einführungsprogramm von großartiger glaubenspädagogischer Konsequenz und durchdachter Methodik, einen wahren katechetischen Kosmos. Abgesehen von seinem inhaltlichen Reichtum gibt dieses Werk Anlaß, über einige Punkte allgemeiner und methodischer Art nachzudenken:

1. Das kanadische Unterrichtswerk ist auf einem *streng religionspädagogischen Entwurf* aufgebaut. Alles, was an Glaubenslehre dargeboten wird, und die Art, wie es den Kindern nahegebracht wird, jede Woche und jede Lektion sind auf das religionspädagogische Ziel ausgerichtet. Ist solche glaubenspädagogische Zielsetzung bereits das Ordnungsprinzip unserer Rahmenpläne, oder geben wir uns nicht allzu schnell mit einer Organisation des „Lehrguts" in „kerygmatische Einheiten" zufrieden?

2. Die *methodischen Elemente* des kanadischen Entwurfs verdienen größte Beachtung. Zum Beispiel der Versuch, jedes Thema in einem Kranz von vier Stunden (die Zahl der Religionsstunden einer Woche) mit je unterschiedlicher Struktur zu behandeln, so daß ein *Rhythmus von Darbietung, Wiederholung, Weiterführung* und abschließender *Feier* entsteht. Die auf M. Montessori und H. L. de Lenval zurückgehende Anregung, vor jeder Darbietung 5–10 Minuten lang *Übungen zur Körperbeherrschung*, zum *Schweigen und Aufmerken machen* zu lassen, um die Kinder zu beruhigen und aufnahmebereit zu stimmen (und gegebenenfalls zum Hören geistlicher Musik und zum Gebet mit Gesten überzuleiten). Der wohlüberlegte Einsatz von großen *Anschauungsbildern* (die das Kind in kleinerem Maßstab in seinem Buch wiederfindet) und von geistlicher *Musik*. Schließlich das aus Frankreich stammende, auch in Holland übernommene Element der *katechetischen Feier* („célébration"), die jeweils ein Thema und eine Woche abschließt, und die verkündete Botschaft in den Rahmen des gemeinsamen Betens und Feierns stellt, um so von der Katechese zur Liturgie überzuleiten.

3. Wohl nirgends wurde so ernsthaft wie in Kanada um das *Mitwirken der Eltern* bei der religiösen Erziehung der Kinder geworben. Bevor das Programm eingeführt wurde, hat man über Fernsehen und Presse die Eltern dafür interessiert. Den Katecheten wurde in unzähligen Tagungen und im Handbuch selbst gezeigt, wie sie die Eltern bei Elternversammlungen ansprechen können. Das entscheidende Mittel ist aber das *Lehrbuch* des Schülers, das als *„Band zwischen Familie und Schule"* konzipiert ist[10]. Im Lehrbuch ist nach zwei Seiten für das Kind (mit Bildern, Bibeltexten, Gebeten) jeweils eine „Seite für die Eltern" eingefügt, wo ihnen Thema für Thema und Woche für

[10] Vgl. meinen Hinweis „Eine Anregung aus Kanada?" in: Katechetische Blätter, August 1968.

Woche[11] erklärt wird, was im Unterricht entwickelt wurde und welches das glaubenspädagogische Ziel war und wo ihnen konkrete Anregungen zur Weiterführung in der Familie (Gespräch mit dem Kind, Abendgebet mit Texten aus dem Lehrbuch usw.) gegeben werden. Gerade das Experiment der „Seite für die Eltern" hatte einen unerwarteten Erfolg. Viele Eltern entwickelten ein ganz neues Interesse an der religiösen Bildung ihres Kindes. Auf Grund dieser „Seiten" konnten auch viele Katecheten in Versammlungen einen fruchtbaren Kontakt mit den Eltern herstellen. Wer um die erstrangige religiöse Formkraft der Familie und um die Grenzen der Schulkatechese weiß[12], wird dieses Experiment mit Sorgfalt studieren.

4. Der Herausgeberkreis hat nach einer ersten Erprobung des neuen Programms durch Fragebogen, Kinderinterviews und durch die Untersuchung einer Psychologin seinen Erfolg und seine Lücken getestet[13]. Sie wollten sich auf empirischem Weg darüber Klarheit verschaffen, ob die trinitarische Grundausrichtung wirklich assimiliert wurde, ob das Gebetsleben der Kinder und ihr sittlich-pneumatisches Empfinden durch das Unterrichtsprogramm gefördert und das nötige Glaubenswissen vermittelt wurde. Um eine Neubearbeitung vorzubereiten, wollen sie diese Untersuchungen noch in größerem Maßstab durchführen. – Wie selten denken die Katechetiker an solche *empirische Kontrolle* ihres Arbeitens! Müßte sie nicht (trotz ihrer Grenzen) so selbstverständlich werden wie die Jahresbilanz im Geschäftsleben?

5. Der erste Band „Viens vers le Père" wurde von einem Arbeitskreis von drei Theologen und einer Ordensschwester redigiert. Auch die eingangs erwähnten Reihen aus den USA und Holland sind in Team-Arbeit entstanden. Viele Artikel der holländischen Katechetenzeitschrift „Verbum" haben zwei Verfasser (die oft erst nach reifer Diskussion mit mehreren Kollegen zur Feder griffen): ohne Gemeinschaftsarbeit geht's nicht mehr. – Viele Beobachter haben den Eindruck, daß es der deutschen Katechetik manchmal an *Zusammenarbeit* fehlt, daß man sich noch stark nach dem Leitbild der großen Gelehrtenpersönlichkeit des 19. Jahrhunderts ausrichtet. Mit Kommissionssitzungen und Jahrestagungen von Spezialisten ist es nicht getan; das Teamwork wird bis auf die gemeinsame Erarbeitung von Handbüchern ausgedehnt werden müssen. In diesem Zusammenhang sollte man auch einmal über die Tatsache (und ihre organisatorischen und mentalitätsmäßigen Ursachen) nachdenken, daß in Deutschland die Ordensschwestern und Laienkatechetinnen viel weniger an der katechetischen Forschungsarbeit beteiligt sind als in anderen Ländern. Eine moderne und differenzierte Katechese kann auf ihre Mitarbeit nicht mehr verzichten.

[11] Dieser Rhythmus erlaubt wesentlich konkretere und aktuellere Anregungen als eine Broschüre (wie man sie in Frankreich und Holland versucht hat), die den Eltern am Anfang des Jahres einen Überblick über das ganze Programm gibt.

[12] Vgl. die sozialpsychologischen Untersuchungen in H. Carrier, Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse (Rom ^{3}1966) 111–115; 118–119.

[13] Siehe Lumen Vitae 20 (1965) 72–77; 21 (1966) 523–532.

Für die Neun- bis Elfjährigen: die französischen Richtlinien von 1967

Im Herbst 1967 wurden die von einer Kommission erarbeiteten und von den französischen Bischöfen gebilligten Richtlinien zum Religionsunterricht im sog. Cours moyen (9–11jährige) veröffentlicht[14]. Es handelt sich um sechs Grundthemen, zu denen jeweils theologisch-glaubenspädagogische Ausrichtung, Quellentexte, katechetische Prinzipien und Pflichtformulierungen angegeben werden und die in den noch zu schaffenden Büchern für Schüler, Katecheten und Eltern für die verschiedenen Bereiche (Stadt, Land, Hilfsschule) konkretisiert werden müssen. Obwohl diese Richtlinien nur einen Grundriß entwerfen und viele Fragen unbeantwortet lassen, sei auf zwei deutlich erkennbare und bedeutende Wesenszüge hingewiesen.

1. Die Richtlinien basieren auf einer Theologie, die sichtlich von den großen *Impulsen und Akzenten des Konzils* geprägt ist. Die Offenbarung Christi wird mit Berufung auf die Konstitution „Dei Verbum" klar als Initiative Gottes zur Stiftung einer Liebesgemeinschaft mit den Menschen gezeigt, als Selbsteröffnung Gottes, der wir mit Vertrauen und Liebe antworten sollen. Die Kirche erscheint wie im Konzilsdokument „Lumen gentium" nicht in erster Linie als juridisch-hierarchisches Gebilde, sondern als Volk und Ursakrament des dreifaltigen Gottes in der Welt. Mit Quellentexten aus der Konstitution über die Kirche in der Welt von heute wird für offene Brüderlichkeit und Weltverantwortung geworben. Auch das Verständnis für die nichtkatholischen Christen, die Angehörigen anderer Religionen und die Nicht-Gläubigen wird stark betont.

2. Auf katechetischer Ebene setzen die Richtlinien einen Akzent, der mehr als alle Quellentexte und Pflichtformulierungen den Geist der geplanten religiösen Unterweisung bestimmen wird: Sie fordern eine *„pédagogie des signes"* (21–24; 30–32). „Jedes Programm einer religiösen Unterweisung für Kinder muß sozusagen die Erarbeitung einer Pädagogik der Zeichen darstellen" (21).

Dieser Gedanke ist uns schon bei P. Ranwez und im kanadischen Unterrichtswerk begegnet. Geschichtlich dürfte er seine Wurzeln sowohl im 1957 unterbrochenen Ringen um einen phasengemäßen und ganz auf Glaubensbildung ausgerichteten „catéchisme progressif", als auch in der „révision de vie", sowie in der von Papst Johannes XXIII. und der Konzilskonstitution „Gaudium et Spes" übernommenen Formel von den „Zeichen der Zeit" haben.

Mit einer „pédagogie des signes" werden zwei komplementäre katechetische Schwerpunkte gefordert. 1. Die *Ereignisse der Heilsgeschichte* sollen nicht als sachhafte Fakten, sondern in ihrer stets aktuellen Bedeutung gezeigt werden, eben als „Zeichen" des Liebes- und Kommunikationswillens Gottes, der sich in ihnen offenbart. „Zeichen" in diesem Sinne sind: biblische Ereignisse und Worte (die die Begründung unseres Heils durch

[14] Fonds obligatoire à l'usage des auteurs d'adaptations. Catéchisme français du Cours moyen, erschienen als Ergänzungsnummer der Zeitschrift „Catéchèse", Oktober 1967. Außer der diesem Dokument vorangestellten Einleitung können die Artikel von H. Holstein (Le contenu doctrinal du cycle du Cours moyen) und R. Macé (La pédagogie du catéchisme dans le Fonds obligatoire) in: Catéchèse 7 (1967) 443–458; 469–482 einen wertvollen Kommentar liefern.

Gott offenbaren), die Liturgie (die die Aktualisierung des Heilsbundes zeigt), das Leben der Kirche im Lauf der Geschichte (als Realisierung des Heils in wechselnden Situationen), „Ereignisse und Situationen des menschlichen Lebens, besonders des Lebens der Kinder“ [15]. 2. Beim jugendlichen Hörer soll vor allem der *Blick für das Lesen der „Zeichen“* geschult werden, um die Bereitschaft zu wecken, Gott in seiner Offenbarung wahrzunehmen und ihm zu begegnen.

Die Richtlinien erschienen zu einem Zeitpunkt, da die Diskussion um einen „kerygmatischen“ oder einen „anthropologischen“ Ansatz in der Katechese schon auf vollen Touren lief [16]. Man kann annehmen, daß mit der hier empfohlenen „pédagogie des signes“ der Versuch gemacht wurde, beiden Tendenzen gerecht zu werden und eine Synthese zu schaffen, in der beide Pole, die biblisch-kirchliche Offenbarung und die menschliche Existenz, zu ihrem Recht kommen. So wird einerseits der biblischen, dogmatischen und liturgischen Unterweisung ein breiter Platz eingeräumt, aber auch gefordert, daß sie auf die Weckung einer persönlichen Antwort ausgerichtet sein muß. Anderseits hält mit der dritten und vierten Zeichen-Gruppe eine sehr profilierte *Spiritualität des konkreten Daseins* ihren Einzug in ein offizielles Programm. Die „Einübung in das Lesen der *Zeichen im täglichen Leben* bildet eine wesentliche Grundausrichtung der katechetischen Unterweisung“ (31). Das Kind soll lernen, „den christlichen Sinn der Werte des täglichen Lebens und den christlichen Sinn seiner eigenen geistlichen Erfahrung“ (vor allem des Verlangens zu wachsen, der Freude am Tätigsein, der Bewunderung für das Tun der Erwachsenen, der Solidarität unter Kameraden) zu erkennen. „Es kann darin sogar wirkliche Zeichen für seinen Glauben, *Zeichen des aktuellen Wirkens Gottes* finden, wenn es sie *im Lichte der biblischen, liturgischen und kirchlichen Quellen liest*“ (31). So kann die Welt des Kindes und der es umgebenden Erwachsenen „eine tiefe Bedeutung als Anruf und als Begegnung mit ihm“ erhalten (32). In die gleiche Richtung weist auch die Forderung, das sittliche Leben des Christen als Antwort auf die Liebesinitiative Gottes im Anschluß an Jesus und in der Kraft seines Geistes darzustellen (32–34).

Die Verkündigung der biblisch-kirchlichen Offenbarungsbotschaft als christliche Erhellung des Lebens in Welt und Kirche – das könnte die Synthese sein, die mit der „pédagogie des signes“ angestrebt wird. Ob sie gelingt, hängt weitgehend von der Ausführung des Entwurfs ab. *(Ein zweiter Teil folgt.)*

[15] A.a.O. 23. Es könnte eine internationale Aufgabe der deutschen Bibelkatechese sein, der latenten Gefahr einer Gleichsetzung dieser vier Zeichen-Gruppen entgegenzuwirken, d. h. auf den privilegierten Charakter der biblischen Heilsgeschichte und ihrer inspirierten Bezeugung und Deutung in der Heiligen Schrift hinzuweisen.

[16] Einen lehrreichen Einblick in diese Diskussion bietet der auf Mäßigung und Ausgleich dringende Artikel des Direktors des katechetischen Instituts in Paris, J. Bournique, Kérygme et Anthropologie, in: Catéchèse 8 (1968) 187–197.

UMSCHAU

Die Kirche Christi im Heiligen Land

Der Sechs-Tage-Krieg im Juni 1967 hat auch die Lage der Christen im Heiligen Land von Grund aus verändert. Mit den Betonmauern und Drahtverhauen zwischen der Altstadt und der Neustadt Jerusalems sind Barrieren gefallen, die 20 Jahre lang die Christen in Israel von denen in Alt-Jerusalem und im übrigen Jordanien trennten. Dafür ist aber an der Waffenstillstandslinie am Jordan ein neuer Eiserner Vorhang niedergegangen. Er durchschneidet die christlichen Patriarchate und Kommunitäten, die in Jerusalem ihr Zentrum haben, noch radikaler als die Waffenstillstandsgrenzen vom Jahr 1948. Der lateinische Patriarch Gori von Jerusalem konnte in den ersten fünf Monaten nach Schluß des Krieges nur zweimal die Jordangrenze passieren. Man kann keine Briefe von Israel in arabische Länder schicken. Christlichen Pilgern aus arabischen Ländern war es zunächst unmöglich, nach Jerusalem und Bethlehem zu kommen. Inzwischen sind Erleichterungen gewährt worden.

Die Christen im Heiligen Land – in Israel und Jordanien –, deren Gesamtzahl man auf etwa 218 000 schätzt, standen bislang nur zum geringeren Teil unter israelischer Herrschaft. Nach neuesten Angaben der israelischen Regierung lebten in Israel vor Juni 1967 58 000 Christen aller Konfessionen. In Jordanien gab es dagegen rund 160 000 Christen. Jetzt ist die Zahl der Christen unter israelischer Herrschaft auf 100 000 gestiegen, etwa 2,7 Prozent der Gesamtbevölkerung. In Jordanien blieben rund 118 000 Christen. Obwohl die israelische Regierung die Lage als vorläufig ansieht, müssen wir es zunächst als gegebene Tatsache annehmen, daß sich 100 000 Christen unter israelischer Herrschaft befinden. Diese Situation dürfte in der Geschichte einzig dastehen.

Die Unabhängigkeitserklärung Israels vom Jahr 1948 enthält das feierliche Versprechen der vollen Religionsfreiheit für alle. Die bisher 20jährige Erfahrung gibt uns keinen Grund, an der Ehrlichkeit dieser Versicherung zu zweifeln. Die tatsächliche Situation Israels bringt aber eine Reihe von Schwierigkeiten mit sich, die uns mit einiger Sorge um das weitere Schicksal der Christen in diesem Land erfüllen können. Eines der Grundprinzipien des israelischen Staates ist das Recht eines jeden Juden in der ganzen Welt, nach Israel einzuwandern. Jeder Jude, der sich in Israel niederläßt, wird ohne weiteres Staatsbürger. Die Folge davon war, daß sich in der Zeit von 1948 bis 1967 die Zahl der Juden vervierfachte, während sich die Zahl der Araber im gleichen Zeitraum nur etwas mehr als verdoppelte. Die Einwanderung so vieler Juden stellt die Regierung vor riesige Probleme. Für alle muß sie Arbeit und Brot finden. Man kann begreifen, daß sie ihre Glaubens- und Rassegenossen mit Vorzug behandelt. Damit ist die Gefahr einer, wenn auch nicht beabsichtigten, Benachteiligung der Araber und damit auch der Christen gegeben.

Ein weiterer Grund der Beunruhigung ist die Tätigkeit einer privaten jüdischen Organisation, die sich gegen das, was sie „christliche Mission" nennt, und besonders gegen die christlichen Schulen richtet. Die christlichen Schulen, die bei der geringen Zahl der Christen nur leben können, wenn sie auch jüdische Schüler aufnehmen, wurden durch diese Propaganda schwer geschädigt. Man drohte jüdischen Eltern, die ihre Kinder auf diese Schulen schikken, mit Vergeltungsmaßnahmen.

Die israelische Regierung gab nach Juni 1967 nicht wenige Zeichen des guten Willens gegenüber den Christen. So hat sie zum Wiederaufbau der durch den Krieg beschädigten Kirchen wesentlich mitgeholfen. Die Beziehungen zwischen der Regierung und den in Alt-Jerusalem residierenden religiösen Oberhäuptern gestalteten sich im allgemeinen, von

einzelnen Zwischenfällen abgesehen, gut. An der Verwaltung der heiligen Stätten sollen die daran interessierten religiösen Kommunitäten selbst behördlich mitbeteiligt werden. Der Heilige Stuhl hält an dem im Jahr 1948 von den Vereinten Nationen festgesetzten Plan der Internationalisierung der heiligen Stätten fest. Man kann daran zweifeln, ob sich die israelische Regierung darauf einlassen wird.

Die Lage der Christen in Jordanien kann man als befriedigend bezeichnen. Vor dem Krieg stellten sie knapp 10 Prozent der Gesamtbevölkerung. Jedoch besteht auch hier für die christliche Minderheit die Gefahr der wirtschaftlichen und sozialen Benachteiligung. Die Verfassung erklärt alle Bürger ohne Rücksicht auf ihr religiöses Bekenntnis für gleichberechtigt, proklamiert jedoch gleichzeitig den Islam zur Staatsreligion. Diese beiden Aussagen sind schwer miteinander zu vereinigen. Im ganzen hat sich jedoch ein mehr oder weniger erträgliches Verhältnis beider Religionen herausgebildet.

Die Christen im Heiligen Land stammen nicht von den Arabern ab, die, als sie 638 unter dem Kalifen Omar Jerusalem eroberten, nur eine kleine Minderheit bildeten. Jedoch gelang es dieser arabischen Minderheit, ihre Sprache im ganzen Land durchzusetzen. So wurden auch die Christen, die vorher griechisch oder syrisch sprachen und der byzantinischen Kultur angehörten, Araber und sprechen arabisch. Obwohl Moslems und Christen wegen der Identifizierung von Religion und Staat im Islam nie zu einer einzigen Nation verschmolzen sind, fühlen sich die Christen in Israel und in Jordanien als Araber. Das schafft eine äußerst schwierige Situation. Zu Beginn des Juni-Kriegs 1967 erklärten die arabischen Christen Israels ihre rückhaltlose Loyalität gegenüber dem Staat und der Regierung. Die christlichen Araber der arabischen Staaten standen ebenso loyal zu ihren Regierungen und damit gegen Israel. Ein Teil von ihnen befindet sich heute unter israelischer Herrschaft. Es liegt auf der Hand, welche Probleme damit gegeben sind.

Die kleine christliche Minderheit ist leider in sich vielfach gespalten. So ist die Grabeskirche unter drei verschiedene Patriarchen aufgeteilt, die alle den Titel von Jerusalem tragen: den griechisch-orthodoxen, den lateinischen und den armenischen. Zwei weitere christliche Kommunitäten, die syrischen Jakobiten und die Kopten von Ägypten, haben Besitzrechte in der Kirche. Auf dem Dach der Grabeskirche steht ein äthiopisches Kloster. Dazu kommt der griechisch-katholische oder melkitische Patriarch von Antiochien, der gleichzeitig den Titel von Jerusalem führt und dem zahlreiche griechisch-katholische Gläubige des Heiligen Landes unterstehen, der aber keine Rechte an der Grabeskirche hat. Die Russen besitzen ihre eigene Kathedrale, Pilgerhospize und Klöster. Die Anglikaner haben in Jerusalem ein eigenes Erzbistum. Ferner befinden sich dort ein gutes Dutzend protestantischer Denominationen, darunter auch die deutsche evangelisch-lutherische Kirche, die 1959 von der jordanischen Regierung offiziell anerkannt wurde. Einige kleinere orientalische Gruppen von Christen sind dabei noch gar nicht genannt.

Diese verwirrende Vielfalt wäre noch zu ertragen, wenn die vielen Gruppen und Grüppchen im Bewußtsein, einem einzigen gemeinsamen Herrn verpflichtet zu sein, einträchtig zusammenhielten. An dieser Einmütigkeit fehlt es weithin. Der Besucher der Grabeskirche gewinnt den Eindruck, daß die verschiedenen Religionsgemeinschaften sich zu stören und zu überschreien suchen.

Die Ursachen dieser Spaltung liegen in der wechselvollen Geschichte des Landes. Am Anfang gab es selbstverständlich nur einen Bischof von Jerusalem, der später den Titel „Patriarch" annahm. Die ursprüngliche judenchristliche Gemeinde ging bei der zweimaligen Zerstörung Jerusalems durch die Römer im Jahr 70 und 135 zugrunde. Die nach 135 entstandene Stadt Aelia Capitolina hatte bald auch ihre heidenchristliche Gemeinde und ihren Bischof. Der Bischofssitz gewann nur langsam wieder Bedeutung. Erst beim Konzil von Chalcedon 451 erhielt er wieder den Titel eines Patriarchen. Dieses griechische Patriarchat hat sich bis heute kontinuierlich gehalten, wenn auch die Patriarchen während der latei-

nischen Herrschaft in Jerusalem von 1099 bis 1187 im Exil leben mußten. Vom 10. Jahrhundert an ging das Patriarchat langsam vom antiochenischen zum byzantinischen Ritus über. Wegen der engen Bindung an Konstantinopel geriet Jerusalem auch in den Konflikt zwischen Rom und Konstantinopel. Seither stehen diese Patriarchen nicht mehr in voller Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl von Rom. Papst Paul VI. hat jedoch bei seinem Besuch in Jerusalem im Januar 1964 gute Beziehungen mit dem griechisch-orthodoxen Patriarchen Benediktos angeknüpft.

Nach der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer am 14. Juli 1099 taucht ein zweiter, lateinischer Patriarch auf, der von den neuen politischen Herren eingesetzt wird. Nach ihrer Ansicht – und auch nach Ansicht der Päpste – trat der neue Patriarch an die Spitze des bereits bestehenden einen Patriarchats von Jerusalem. Die Griechen erkannten seine Rechtmäßigkeit jedoch nicht an und setzten die Reihe ihrer Patriarchen fort. Nach dem Zusammenbruch der lateinischen Herrschaft im Heiligen Land im Jahr 1187 wurde das lateinische Patriarchat ein reines Titularpatriarchat, bis es im Jahr 1847 durch Pius IX. wiederhergestellt wurde. Seine verhältnismäßig zahlreichen Gläubigen rekrutieren sich, soweit sie einheimisch sind, durch Konversionen von der Orthodoxie zum lateinischen Katholizismus.

Die Existenz des lateinischen Patriarchats auf unbestreitbar oritentalischem Territorium ist für die orientalischen Christen, Orthodoxe wie Katholiken, begreiflicherweise ein Dorn im Auge. Die Orientalen haben nichts gegen eine entsprechende Vertretung der lateinischen katholischen Kirche in Jerusalem einzuwenden. Was sie irritiert, ist der Titel eines Patriarchen von Jerusalem für einen lateinischen Hierarchen.

Das im Jahr 1311 entstandene armenische Patriarchat von Jerusalem ist bedeutungslos und zählt nur einige Tausend Seelen. Das griechisch-katholische Patriarchat von Jerusalem – es übt den griechischen Ritus in arabischer Sprache aus – ist eine Ausweitung des griechisch-katholischen Patriarchats von Antiochien. Dieses verdankt seine Entstehung der Unionsbewegung, die im Nahen Osten vom 17. Jahrhundert an durch lateinische Ordensleute ausgelöst wurde. Im Jahr 1772 erhielt der griechisch-katholische Patriarch von Antiochien auch die Jurisdiktion über die Gläubigen seines Ritus im Heiligen Land. Der Titel eines Patriarchen von Jerusalem wurde erstmalig dem Patriarchen Maximos III. Mazloum im Jahre 1838 vom Heiligen Stuhl verliehen, und zwar nur persönlich. Jedoch erhielten auch alle seine Nachfolger jedesmal „persönlich" den gleichen Titel.

Diese Union mit Rom wurde von den Orthodoxen als eine Abspaltung empfunden, als eine Art Separat-Friedensvertrag. Ihr Hauptvorwurf betrifft die „Proselytenmacherei" durch die Methode der „Unia", der Angliederung an die Römische Kirche unter Beibehaltung des orientalischen Ritus. Auf der anderen Seite sieht es der lateinische Patriarch von Jerusalem verständlicherweise nicht gern, daß auch noch ein anderer Hierarch der katholischen Kirche den gleichen Titel von Jerusalem führt.

Der Besuch des Papstes im Januar 1964 hat ausgleichend gewirkt. Die ökumenische Bewegung ist auch im Heiligen Land nicht spurlos vorübergegangen. Man kann nur hoffen, daß langsam die alten Gegensätze und Rivalitäten überwunden und gute Beziehungen zwischen den christlichen Kommunitäten geschaffen werden, und daß die Kirche Christi im Heiligen Land schließlich ihre volle Einheit wiederfindet. *Wilhelm de Vries SJ*

Ein neues Mörikebuch

Von Mörike hat das literarische Bewußtsein die Vorstellung des liebenswürdigen Heimatdichters, des kauzigen Pfarrherrn, des humorigen Idyllikers festgehalten. Der Turmhahndichter schien so recht ins „Biedermeier" zu passen, ein „Kleinmeister", ohne „das Wagnis

der Idee". Für D. F. Strauß und F. Th. Vischer, die Freunde Mörikes, waren die schönsten Gedichte „ein apokryphisches Wunder". Für den ungestümen, politisch engagierten Gutzkow war Mörike „ein Mensch in Schlafrock und Pantoffeln". G. Lukács hat in diesem Jahrhundert auf seinem marxistisch-klassizistischen Nenner Mörike gar den „niedlichen Zwergen" zugezählt. Gundolf, aufwertend, wollte in Mörike den „Gesell des Baudelaire und Poe", den Vorfahr Rilkes erkennen. Literarhistoriker mit Spürnase fürs Dissonante, Groteske, Gefährdete meinten, Mörike als friedlosem Seher der Nachtseite des Lebens einiges abzugewinnen. In den zwanziger Jahren hat sich die Psychoanalyse über Mörike gemacht. Man wird sich auf der engagierten wie auf der artistischen Seite der Interpretation schwer tun, Mörike zur Säkularfeier ins „Geschäft" zu bringen. Ein rückläufiger Prozeß der einstigen Verharmlosung, ein Staunen über das Vollkommene wäre viel.

S. S. Prawer hat in „Mörike und seine Leser" (Stuttgart 1960) die Wirkungsgeschichte dargestellt. In einem Realienbänddchen der „Sammlung Metzler" (Stuttgart 1961) hat H. Meyer in Leben, Werk, in wissenschaftliche und publizistische Literatur, in Aufgaben und Probleme der Mörikeforschung eingeführt. Wichtigstes Desiderat: eine neue historisch-kritische Ausgabe der Werke und Briefe Mörikes. Sie wurde inzwischen im Auftrag des Kultusministeriums von Baden-Württemberg (unter Mitarbeit von H. Meyer) angegangen. Zunächst erschienen als 3. und 4. Band „Maler Nolten" und seine Bearbeitungen (1967/68). Für den Handgebrauch ist die als Winkler-Dünndruck-Ausgabe soeben erschienene Mörike-Ausgabe (von H. Unger sachkundig mit Anmerkungen versehen) zu empfehlen.

Storz konnte begreiflicherweise den Abschluß der neuen hist.-krit. Ausgabe zum 100. Todestag Mörikes (1975) nicht abwarten. Er brauchte es nicht. Sein Mörikebuch[1] ist eine außerordentlich einfühlende und kenntnisreiche Arbeit, die bis auf weiteres bedeutendste Werkinterpretation Mörikes geworden. Storz weiß um die schmale Basis seines Dichters. Mörike bekannte schon 1832 sein Versagen gegenüber Geschichte und geschichtlichen Stoffen: „Immer werde ich mich wohl, ich mag vornehmen was ich will, auf eigene Erfindung des Stoffes zurückgewiesen sehen, da vom Vorhandenen selten etwas in meinen Kram taugt." Dazu Storz: „Das ‚Vorhandene' lag außen, kam aus fremder Welt und konnte in die Erlebnisweise des ‚alleine haben' nicht eingehen. Mörikes „Gabe zu fast stoffloser Dichtung" in Lied und Märchen ist gekoppelt mit dem Unvermögen gegenüber jedem von außen kommenden Stoff. „Die Gefangenschaft Mörikes in sich selbst, das Unvermögen, fremde Welt aufzunehmen und die eigene Existenz zu weiten, die strenge dichterische Potenz – dies alles verurteilte ihn geradezu zur Originalität: sie folgte aus Mörikes Existenz." Nicht Extensität, sondern Intensität der Erfahrung und der Form auf vorgegebener Basis heißt sein Gesetz. Nach der ausführlichen Darbietung dieses Mörikeschen Grundgesetzes geht Storz in elf Einzelkapiteln der lyrischen und erzählerischen Werkgestalt und Werkgeschichte nach. Obschon die Einzelbetrachtungen der Texte sich relativ selbständig machen, spürt man stets den Blick aufs Ganze, auf die motivischen Verbindungen. Kein Anmerkungs-Mörike. Von einer Auseinandersetzung mit der Mörikeliteratur wurde abgesehen. Ein angenehm bauend und für den Leser flüssiger Text.

Storz ist aus sicherem Wissen nie versucht, Mörike auf einen fremden Nenner zu setzen. Hier darf Mörike Mörike sein. Eine behutsame, in vieler Hinsicht kongeniale Interpretation des Schwaben Mörike durch den Schwaben Storz. Eine spätere Beschäftigung mit Mörike könnte etwa für das Problem der Identität durch einen Seitenblick auf Max Frisch, für den „Traum" als inspiratorischen Grund durch einen Blick auf Kafka vertiefende und unterscheidende Erkenntnisse gewinnen. *Paul Konrad Kurz SJ*

[1] Gerhard Storz, Eduard Mörike. Stuttgart: Klett 1967. 408 S. Ln. 30,–.

BESPRECHUNGEN

Kirche und Staat

Die Kirchen unter dem Grundgesetz. Führung und Organisation der Streitkräfte im demokratisch-parlamentarischen Staat. Berichte von Martin HECKEL und Alexander HOLLERBACH, Georg Christoph von UNRUH und Helmut QUARITSCH. Berlin: de Gruyter 1968. 322 S. (Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer. 26.) Brosch. 36,–.

Zwei verschiedene Probleme aus dem Bereich des öffentlichen Rechts bilden in der Regel den Gegenstand der Beratungen der alljährlichen Versammlung der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer. Auf der Tagung des Jahres 1967 in Frankfurt (4.–7. 10.) referierten G. Chr. v. Unruh (Kiel) und H. Quaritsch (Bochum) über die rechtlichen Probleme, die die „Führung und Organisation der Streitkräfte im demokratisch-parlamentarischen Staat" aufwirft (157–200; 207–256), während sich M. Heckel (Tübingen) und A. Hollerbach (Mannheim) in ihren ausführlichen Referaten (5–48; 57–101) mit dem Thema „Die Kirchen unter dem Grundgesetz" befaßten.

Heckel fiel dabei die Aufgabe zu, in seinem weit ausholenden und tief in die geschichtlichen Zusammenhänge eindringenden Vortrag die mehr grundsätzlichen Aspekte des deutschen Staat-Kirche-Verhältnisses zu entwikkeln, während sich A. Hollerbach in seinen mit reichen Literaturangaben belegten Ausführungen mehr den Brennpunkten der gegenwärtigen staatskirchenrechtlichen Auseinandersetzungen zuwandte. Bezüglich des Inhalts dieser beiden Referate darf auf die eingehende Darstellung „Staat und Kirchen in der Bundesrepublik. Die Tagung der Deutschen Staatsrechtslehrer 1967", in dieser Zeitschrift 181 (1968) 129–133, verwiesen werden. Die beiden Referate und die im Anschluß daran zwischen den Staatsrechtslehrern geführte Aussprache (107–156) gewähren einen hervorragenden Einblick in den gegenwärtigen Diskussions- und Streitstand des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland.

J. Listl SJ

WEBER, Klaus: *Der moderne Staat und die katholische Kirche.* Laizistische Tendenzen im staatlichen Leben der Dritten Französischen Republik, des Dritten Deutschen Reiches und der Volksrepublik Polen. Essen: Ludgerus 1967. XXXVI, 439 S. Brosch. 48,–.

Am Beispiel von drei in ihrer ideologischen Ausrichtung sehr unterschiedlichen Staatswesen, der Dritten Französischen Republik, des Dritten Deutschen Reiches und der Volksrepublik Polen, zeigt der Verfasser dieser Studie die Gemeinsamkeiten des Vorgehens dieser Staaten gegen die katholische Kirche. Der Autor entwickelt damit im Ergebnis eine Typologie des modernen laizistischen Staates. Da auch die Deutsche Demokratische Republik einen ausgesprochenen laizistischen Charakter trägt, kommt der vorliegenden Untersuchung für Deutschland auch eine aktuelle Bedeutung zu.

Unter dem komplexen Phänomen des Laizismus verstehen Kirchengeschichte und Staatskirchenrecht den Inbegriff aller jener Maßnahmen, die darauf abzielen, neben der Durchführung einer – in kirchenfeindlichem Sinne verstandenen – radikalen organisatorisch-rechtlichen Trennung von Staat und Kirche auch die völlige Ausschaltung der Kirchen und Religionsgemeinschaften aus dem Bereich des öffentlichen Lebens herbeizuführen.

Die Schulfrage stand – im liberalen Frankreich ebenso wie im deutschen NS-Staat und im kommunistischen Polen – zu Beginn der Auseinandersetzung von Staat und Kirche

jeweils im Mittelpunkt des Kirchenkampfes. Die Verweisung der religiösen Orden aus dem Bereich des Schulwesens und schließlich das Verbot jedes Religionsunterrichts und damit die völlige Ausschaltung der Kirche aus dem Erziehungssektor bildete in allen Fällen ein vorrangiges Ziel des laizistischen Staates. Die Kirchen- und Schulpolitik des Deutschen Reiches im „Reichsgau Wartheland", in dem das Reichskonkordat keine Geltung besaß, zeigte, wie Hitler nach dem Endsieg auch im „Altreich" das Verhältnis von Staat, Kirche und Schule zu „ordnen" gedachte (267 ff.).

Wie die Untersuchung Webers beweist, versucht der laizistische Staat stets auch, die Kirche durch massive Eingriffe in ihre Vermögensverwaltung und eine scharfe Überwachung ihrer Finanzen in Abhängigkeit vom Staat zu bringen. In Frankreich scheiterte dieser Versuch weitgehend an der Rechtsprechung des Conseil d'Etat, des höchsten französischen Verwaltungsgerichtshofs, der – für die Regierung völlig unerwartet – zu einem Bollwerk der Kirchenfreiheit wurde (75 ff.; 96 ff.). Besonders einschneidend und schikanös entwickelte sich die staatliche Kontrolle des kirchlichen Vermögens in der Volksrepublik Polen. Die Geistlichen wurden dort einer Sondersteuerregelung unterworfen (312). Durch die Enteignung des kirchlichen Grundbesitzes, die Verstaatlichung des Caritaswesens und die Unterdrückung der kirchlichen Vereine ist der polnische Staat in der Lage, jede ihm mißliebige Betätigung der Kirche im öffentlichen Leben von vornherein unmöglich zu machen.

Ein wesentlicher Unterschied besteht allerdings zwischen der liberalen Dritten Französischen Republik und dem nationalsozialistischen und kommunistischen Herrschaftssystem: eine Beseitigung der Rede- und Pressefreiheit und damit ein Verbot bzw. eine Gleichschaltung der kirchlichen und religiösen Presse kennt die auf Freiheit und Gleichheit aller beruhende und das Recht auf Eigentum gewährleistende Demokratie nicht.

Dem Verfasser ist für diese zuverlässig gearbeitete, reich belegte, mit einem umfangreichen Literatur- und Quellenverzeichnis ausgestattete Darstellung, die durch einen Anhang von 18 bisher der Öffentlichkeit unbekannten Aktenstücken aus dem deutschen und polnischen Kirchenkampf ergänzt wird, sehr zu danken. Nicht nur der neueren Kirchengeschichte, auch dem Staatskirchenrecht leistet er damit wertvolle Dienste. *J. Listl SJ*

ENGELHARDT, Hanns: *Die Kirchensteuer in der Bundesrepublik Deutschland.* Bad Homburg, Berlin, Zürich: Gehlen 1968. 232 S. Lw. 38,–.

Die Kirchensteuer (KiSt) ist vor allem durch die Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts vom 14. 12. 1965 stärker in den Blickpunkt des öffentlichen Interesses gerückt. Sie ist einerseits einer ernst zu nehmenden inner- und außerkirchlichen Diskussion, andererseits aber auch nicht selten einer durch mangelnden Realismus, unzureichende Sachkenntnis und emotionelle Einseitigkeit gekennzeichneten Kritik ausgesetzt. Dies alles vollzieht sich auf dem bewegten Untergrund eines umfassenden Neudurchdenkens des allgemeinen verfassungsrechtlichen Verhältnisses von Staat und Kirche. In dieser Situation ist es gut, daß Engelhardt das KiStrecht einer nüchternen, von Vereinseitigung freien wissenschaftlichen Gesamt-Analyse unterzieht.

Wenn man auch eine wenigstens knappe Schilderung der historischen Wurzeln der KiSt und zuweilen (z. B. 16, 103 f., 213) eine detailliertere Darstellung des allgemeinen staatskirchenrechtlichen Fundaments der KiSt vermissen mag, bei manchen Einzelproblemen anderer Auffassung sein kann und sich vielleicht einen umfassenderen Fußnotenapparat und ein Sachverzeichnis wünschen würde, so schmälert das nicht das Verdienst des Verfassers um eine weithin gültige Auseinandersetzung mit den zentralen Fragen des KiStrechts.

Es ist eine bedeutsame Ausgangsbasis für das ganze Buch, wenn Engelhardt (16 ff., 19, 20, 30) im Gegensatz zur früher herrschenden Lehre und mit der jüngeren Staatskirchenrechtslehre und dem Bundesverfassungsgericht die KiSt als eine „gemeinsame Angelegenheit

des Staates und der Kirche" begreift. Konsequenterweise sieht es E. (25 ff.) dann auch als der Natur der Sache entsprechend an, daß der Staat nach 1945 in den meisten Bundesländern darauf verzichtete, die gesamte Materie des KiStrechts abschließend selbst zu regeln und daß er sich auf die Normierung von Rahmenbestimmungen beschränkte, die Raum lassen für kirchliche Steuerordnungen und Steuerbeschlüsse. Von besonderer Bedeutung sind die Aussagen zur KiStpflicht (57–134)). Sie beschäftigen sich u. a. mit den ebenso interessanten wie schwierigen Fragen der Kirchenmitgliedschaft (59–98), insbesondere mit derjenigen, wer „evangelisch" im Sinne des KiStrechts ist (65 ff.), des Kirchenaustritts (89–96), der Besteuerung von Nichtmitgliedern (98–134), wozu auch eine aufschlußreiche Auseinandersetzung mit den Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts zur Besteuerung sog. Mischehen gehört (121 ff. und 147 ff.). Bei der Darstellung der Bemessungsgrundlage der KiSt (134–167) beansprucht vor allem das Thema „Die KiSt als Zuschlagsteuer" (136–144) Aufmerksamkeit; allerdings wären zu Vor- und Nachteilen der Bindung der KiSt an die staatlichen Steuern und speziell zur KiStprogression wohl noch weitere ergänzende Überlegungen wünschenswert. Das gilt z. T. auch für den unter dem Kapitel „Die Erhebung der KiSt" (167–211) abgehandelten Komplex der staatlichen Kirchensteuerverwaltung (181 ff., 213), der u. a. auch ein überzeugendes Eintreten für die Verfassungsmäßigkeit des KiSt-Lohnabzugs enthält (196 ff.).

Gegenüber der sich über 211 Seiten erstreckenden abgewogenen rechtswissenschaftlichen Analyse des KiStrechts sind die auf den letzten zweieinhalb Seiten des Buches enthaltenen verfassungs- bzw. kirchenpolitischen Erwägungen leider allzu aphoristisch ausgefallen. Zur Frage der innerkirchlichen Problematik der KiSt etwa gibt es bereits eine umfangreiche Literatur (vgl. H. Marré, Die Kirchensteuer, Entstehung, Problematik und Reform, in dieser Zschr. 180 [1967] 314 f. Anm. 14), die hier verarbeitet werden sollte. Eins aber steht fest: Wer sich mit Fragen des KiStrechts befaßt, wird in Zukunft an den wertvollen Untersuchungen von Engelhardt nicht vorbeigehen können. *H. Marré*

Jesuiten, Protestanten, Demokratie. Hrsg. von Werner SCHATZ, Zürich: EVZ-Verl. 1968. 125 S. (Polis. 30.) Kart. 8,50.

Dieses Polis-Bändchen wurde von einem Kenner der Schweizer Verhältnisse als „kleines, aber doch echt ökumenisches Ereignis" bezeichnet. Zu Beginn des Jahres 1967 veranstaltete die evangelisch-reformierte Petersgemeinde von Basel eine Vortragsreihe zu dem Thema: „Sollen die konfessionellen Ausnahmeartikel der Bundesverfassung aufgehoben werden?" Drei prominente Referenten evangelisch-reformierten Bekenntnisses, der Zürcher Staatsrechtslehrer W. Kägi, der Theologe Prof. R. Pfister und der Politiker und Chefredakteur der „Basler Nachrichten", Nationalrat P. Dürrenmatt, stimmen mit dem Studentenseelsorger A. Ziegler darin überein, daß der Jesuiten- und Klosterartikel durch eine Teilrevision der Bundesverfassung der Eidgenossenschaft aufgehoben werden sollte. W. Kägi kam in seinem Referat zu dem Ergebnis: „Das Jesuiten- und das Klosterverbot widersprechen den Grundnormen der Bundesverfassung. Sie sind gleicherweise ungerecht und unklug. Sie sind auch gar nicht mehr praktikables Recht" (33). R. Pfister betonte, der Protestantismus der Schweiz benötige keine Sicherung durch die Ausnahmeartikel der Bundesverfassung (100). Obwohl die Lösung als solche denkbar einfach wäre, wird der Weg bis zur endgültigen Beseitigung dieser verfassungsrechtlichen Relikte aus der Kulturkampfzeit des vergangenen Jahrhunderts, wie wiederum W. Kägi erklärte, „äußerst schwierig" sein und nicht weniger hart und mühsam als der Kampf um das Frauenstimmrecht (11).

J. Listl SJ

Theologie und Frömmigkeit

SUENENS, Léon-Joseph: *Die Mitverantwortung in der Kirche.* Salzburg: Otto Müller 1968. 188 S. Kart. 14,70.

Der Brüsseler Kardinal, der in einer richtungweisenden Intervention gegen Ende der 1. Sitzungsperiode die Polarisierung der Konzilstexte um die eine Leitidee der Kirche forderte, erhebt nun aus den fertigen Texten, vor allem aus der wiederentdeckten Bedeutung der allen Gliedern des Gottesvolkes gemeinsamen Taufe, die „Mitverantwortung" als die Leitidee des 2. Vatikanum.

Indem die Mitverantwortung die einzelnen innerkirchlichen Ebenen durchläuft, drängt sie zu einer Neugestaltung des päpstlichen Amtes, das grundsätzlich nur im Schoß einer Papst und Bischöfe umfassenden Kollegialität ausgeübt wird; auf der Ebene der Bischöfe führt sie zu einer Neubewertung der Ortskirchen und zu einer Bewußtseinsveränderung im einzelnen Bischof, der sich nicht mehr als der alleinentscheidende Vater, sondern als der letzte Koordinator eines Arbeitsteams versteht; auf der Ebene der Priester belebt sie den Priesterrat, die Teamarbeit zwischen Pfarrer und Kaplan, die Tätigkeit der Diakone in überschaubaren Wohnviertelgemeinschaften; auf dem Sektor der theologischen Forschung wird sich ein Pluralismus der Schulen durchsetzen, während die Ordensgemeinschaften ungeachtet des Gehorsams die personalen Werte ihrer Mitglieder mehr anerkennen und entwickeln werden; die Mitverantwortung der Laien für den Glauben und die Heilssendung der Kirche läßt sich unmittelbar aus den Konzilstexten erheben.

Sowohl das prüfende Studium der Konzilstexte als auch die Wirklichkeit der nachkonziliaren Kirche bestätigen die Auffassung des Kardinals von der Mitverantwortung: wie auf dem Konzil hat er hier ein sicheres Gespür für Leitideen bewiesen, aus denen sich die Forderungen und Vorstellungen des Buches ableiten lassen: die Überprüfung der augenblicklichen Zusammensetzung und der Rolle des Kardinalskollegiums, die Kritik über den tatsächlichen Verlauf der auf kollegialer Sparflamme gehaltenen Bischofssynode, die Wertung der charismatischen Dimension der Kirche, die eine durch Jahrhunderte etablierte Struktur in Frage stellt, die relativ funktionale, gemeinwohlorientierte Auffassung vom Bischofsamt, die größere Emanzipation der Frau als selbstverantwortlicher Person und Partnerin in der Kirche, die Schaffung einer universalen, das Lehramt beratenden Theologenkommission.

Daneben stellt man jedoch fest, wie der gegenüber der römischen Zentrale offene Ton den eigenen Priestern und Laien gegenüber behutsamer wird: die Aussagen über den als grundlegend anerkannten Glaubenssinn aller Christen und seine Priorität gegenüber dem Amt sowie über eine mögliche, wenn auch bedingte Demokratisierung der Kirchenleitung bleiben in einer schwebenden Unbestimmtheit. So wundert man sich, daß derselbe Bischof, der für echte Mitverantwortung auf der Bischofssynode plädiert, der auf dem Konzil selbst abgestimmt hat und der ein exegetisch fundiertes Kapitel über die Charismen in der Kirche vorlegt, zugleich seinem eigenen Priesterrat eine nur beratende Funktion zuweist, seine Laien ermahnt, Glaubenswahrheiten nicht durch Abstimmungen herbeiführen zu wollen, und ziemlich ungeschützt auf dem nach dem Willen ihres Gründers hierarchischen Charakter der Kirche besteht.

Dieser Eindruck einer gewissen Zweispurigkeit wird in etwa gemildert durch die werbende Selbstdarstellung, die sich in dem für eine gerechte Bewertung des Buches bedeutsamen Abschnitt über die Mitverantwortung des Bischofs findet; dieser ist das lebendige Band zwischen den Generationen; von den einen als zu fortschrittlich, von den anderen als zu unentschlossen angesehen, muß er die Verschiedenheit der Standpunkte – Tradition und Evolution – in einer Einheit zusammenfassen: als der Schuldner aller.

F. Hengsbach SJ

SCHILLEBEECKX, Edward: *Die eucharistische Gegenwart.* Zur Diskussion über die Realpräsenz. Düsseldorf: Patmos 1967. 107 S. (Theologische Perspektiven.) Paperback 8,80.

Der holländische Dogmatiker will hier „eine spezifizierende Analyse der Transsubstantiation als solcher" geben (12). Das ist nun gerade nicht der Fall. Das kleine, aber inhaltlich sehr dichte Buch geht im I. Kapitel auf das Werden der tridentinischen Lehre und (leider) erst danach auf die Interpretationsmöglichkeiten von „Substanz" ein. Nach einer wertvollen Formulierung der Problemstellung (49–57) sucht das II. Kapitel eine „Neuinterpretation der Glaubensformulierung". Hier behandelt der Autor u. a. folgende Themen: die Infragestellung des Substanzbegriffs außerhalb der Theologie, ökumenische Aspekte, Wiederentdeckung der sakramentalen Symbolhandlung, Sinn-Stiftung. Einzelne theologische Schwächen hat J. Ratzinger (Tübinger Theologische Quartalschrift 147, 1967, 493–496) aufgezeigt. In seinem Artikel zur Transsubstantiation in der gleichen Zeitschrift versuchte er, dorthin zu gelangen, wohin Schillebeeckx nicht kommt: zu einem theologischen Substanzbegriff, den Ratzinger in der kreatürlichen Selbständigkeit findet. Schillebeeckx dagegen spricht lediglich von einer „conversio entis" (z. B. 101) ohne Versuch einer weiteren Erhellung. Somit bleibt seine eigene Meinung durchaus unklar, wenn er sich auch zweifellos zu den Inhalten der kirchlichen Lehraussagen bekennt. Eine weitere Schwäche des Buches – andere mögen darin vielleicht einen Vorzug sehen – liegt in der steten Unterbrechung des Referats durch Reflexionen und in der „Un-ordnung" des Stoffs. Didaktisch ist es nicht eben geschickt. Die Stärken liegen, neben zahlreichen guten Einzelanregungen, wohl 1. in dem dokumentierten Nachweis, was Trient sagen wollte, und 2. in dem Bericht über die holländischen Versuche (die in B. Welte einen „Vorläufer" haben), den Symbolcharakter der Eucharistie genauer zu bedenken. Daß diese Versuche es nicht fertigbringen, göttliche und menschliche Sinngebung zur Einheit zu führen, macht freilich ihre fundamentale Schwäche aus.

H. Vorgrimler

Mönche im frühchristlichen Ägypten. Aus dem Griechischen übersetzt von SUSO FRANK. Düsseldorf: Patmos 1967. 157 S. Lw. 14,80.

Im Maß wie die katholischen Ordensgemeinschaften sich vom Zweiten Vatikanum zu einer rückhaltlosen Erneuerung von den Quellen her aufgerufen wissen, gewinnt, nach der Beschäftigung mit dem Neuen Testament, die Besinnung auf die monastischen Anfänge an Dringlichkeit und Interesse. Erfreulicherweise mehren sich neuestens die Editionen und Übersetzungen der wichtigeren Dokumente. Der von den Laacher Benediktinern geleiteten Reihe „Alte Quellen neuer Kraft" kommt da ein besonderes Verdienst zu. Dort ist auch das vorliegende Bändchen erschienen, das eine kommentierte Übersetzung der berühmten „Geschichte der Mönche in Ägypten" bietet. Diese anonyme Schrift (ihre Herleitung von Rufinus von Aquileja dürfte wohl endgültig abgetan sein) gehört zu den klassischen Quellen über die Anfänge des Mönchtums in Ägypten. Ihr besonderer Reiz liegt darin, daß sie keine ermüdende Theorie bietet, sondern einen Reisebericht, den eine kleine Reisegesellschaft von ihrem Besuch in den ägyptischen Mönchssiedlungen heimbringt. Wir können den eingeschlagenen Weg mit hinreichender Genauigkeit überprüfen, wiewohl wir gewärtig sein müssen, daß die Phantasie der Erzähler oder des Redaktors auch ihre Rolle gespielt hat. Aber nicht die Landschaftsschilderung steht im Vordergrund, sondern die Begegnung mit den großen Mönchsgestalten, über die wir übrigens auch aus anderen Quellen Kenntnis haben. Freilich wird überall spürbar, wie sehr die Erwartung des Mirakulösen alles überdeckt. Ägypten war ja schon in vorchristlicher Zeit das Land der Zauberer und der Magie. Wollten die Christen den Heiden imponieren, dann mußten ihre Helden alles andere in den Schatten stellen. Das geschieht in dieser „Geschichte" mit Bravour. Es bedarf daher einer kräftigen Entmythologisierung, wenn man den bleibenden Gehalt monastischer Frömmigkeit erheben will. – Die Übersetzung scheint uns gut gelungen zu sein. Sehr dankenswert sind Einführung und Anmerkungen.

H. Bacht SJ

HANSSEN, Olav - DEICHGRÄBER, Reinhard: *Leben heißt Sehen.* Anleitung zur Meditation. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968. 115 S. Balacron 6,80.

Ein sympathisches Büchlein! Man möchte – besonders als Jesuit – mit den Autoren ins Gespräch kommen. Sie repräsentieren einen Kreis evangelischer Studenten, der sich um gemeinsam gelebtes und erlebtes Christentum bemüht; wie von selbst stieß er auf die Meditation, deren Praxis im täglichen Gebet, aber auch in längeren „Einkehrtagen" dieses Büchlein gewidmet ist. Erstaunt ist man, die von Ignatius beschriebenen Betrachtungsmethoden wiederzufinden; man wird sogar der Kritik an J. B. Lotz SJ recht geben, daß er „Erbauung – im guten Sinne des Wortes" (69), doch weniger Meditation lehrt. Auch bewährte Exerzitienleiter können also Frucht aus dem Gespräch ziehen. Natürlich hat man auch Gegenfragen bereit: Warum die Verbeugung vor der protestantischen Polemik gegen die mittelalterliche Mystik (7 und Umschlagtext), wenn doch Augustinus, Nikolaus von Kues, Gertrud die Große, Thomas von Kempen, als *die* Autoren geistlicher Lesung angegeben werden? Und als wichtigste Frage: Ist das evangelische Erbe der Schriftbetrachtung nicht zu kurz gekommen gegenüber psychologischen und symbolbetonten Methoden? Ignatius von Loyola war hier evangelischer!

Doch das Gespräch wird mit der Feststellung enden, daß dieses kleine Büchlein zur ökumenischen Bewegung mehr beizutragen hat als die meisten der kirchenamtlichen Verlautbarungen und der wissenschaftlichen Erörterungen. *J. Sudbrack SJ*

ORAISON, Marc: *Eine Moral für unsere Zeit.* Olten, Freiburg: Walter 1968. 217 S. Lw. 17,–.

Der Titel des vorliegenden Werkes ist etwas mißverständlich. Oraison bietet kein modernes Handbuch der Moraltheologie im üblichen Sinn. Er bringt vielmehr Überlegungen über den traditionellen Stand und Forderungen zur zukünftigen Gestalt dieser Wissenschaft. Der Verf. geht diese Aufgabe von der modernen Psychologie her an. Es nimmt nicht wunder, daß aus dieser Sicht die Tradition einer teilweise sehr scharfen, wenn auch nicht unberechtigten Kritik unterworfen wird. Wir meinen freilich, daß sogar die durchschnittlichen Schulbücher auch positivere Aspekte haben, als sie hier in den Vordergrund treten, und daß insofern die Darstellung Oraisons einseitig und für den Laien irreführend ist. Im zweiten Teil entwickelt der Verf. dann seine eigenen Vorstellungen über Aufbau und Inhalt einer modernen Moraltheologie. Den Ausgangspunkt bildet das Gebot der Liebe, wie es die Bibel an so vielen Stellen formuliert. Diesem Grundgesetz des Christentums kommt das Menschenbild der modernen Psychologie mit seinem dialogischen Personbegriff sehr entgegen. Die personale Beziehung zum Mitmenschen wird deshalb zum beherrschenden Thema der Moraltheologie. In sehr anschaulichen Beispielen wird gezeigt, wie der Mensch im alltäglichen Leben durch zahllose Beziehungen mit seiner Umwelt verwoben ist, und was es in verschiedenen Situationen heißen kann, christlich zu leben.

Der erste Teil des Buches wird vielleicht manchen Leser beunruhigen. Die Fortsetzung dürfte aber doch klar machen, wie wünschenswert es ist, daß die Erkenntnisse der Psychologen in der Moraltheologie und ihrer Verkündigung zur Geltung kommen, und daß das Ernstnehmen aller Schichten des Menschseins zu einer Befreiung und Vertiefung des christlichen Lebens führen muß. *H. Rotter SJ*

LERCARO, Kardinal Giacomo: *Johannes XXIII.* Entwurf eines neuen Bildes. Mit einem Anhang von Gabriele de Rossa und Auszügen aus Werken Johannes' XXIII. Freiburg: Herder 1967. 139 S. Kart. 12,80.

Ein Buch, das einen Hinweis verdient, obwohl man seiner nicht recht froh wird. Redaktionell ist es zusammengeflickt aus sehr ungleichen und verschiedenwertigen Stücken. Was wirklich Interesse verdient, ist der den

Titel abgebende 27 Seiten starke Beitrag von Kardinal Lercaro, in dem er dazu aufruft, ein neues, ehrlicheres und gründlicheres Bild des Papstes Johannes zu erarbeiten. Die übliche klischeehafte Rühmung seiner Schlichtheit und Güte werde seiner wahren Bedeutung nicht gerecht. Noch immer verschlössen sich viele vor dem, was Johannes wirklich gewollt habe und worin die kirchengeschichtliche Größe seines Pontifikats bestehe. Dabei bleibt manches in Andeutungen, die wohl nur einem in die vatikanischen Verhältnisse Eingeweihten voll verständlich sind.

F. Hillig SJ

Homiletik

SOBOTTA, Franz: *Die Heilswirksamkeit der Predigt in der theologischen Diskussion der Gegenwart.* Trier: Paulinus-Verlag 1968. 238 S. (Trierer Theologische Studien. 21.) Kart. 25,–.

Die homiletische Forschung muß heute komplementär sowohl in einer empirisch-kommunikationstheoretischen als auch in einer spekulativ-theologischen Richtung arbeiten. Die deutschsprachige Pastoraltheologie befaßte sich neben der materialkerygmatischen Problematik vor allem mit den spekulativen Fragen der Heilswirksamkeit der Predigt.

Die von Sobotta vorgelegte Studie stellt die im deutschen katholischen Raum erarbeiteten Lösungsversuche der Nachkriegsjahre dar, die einerseits eine „erstaunliche Fülle von Bauelementen" bilden, im Ganzen der Theologie jedoch „ein Randphänomen geblieben" sind (215). Der erste Teil der Untersuchung informiert in einem „bibeltheologischen Befund" über die neutestamentlichen Aussagen zur Heilswirksamkeit der Verkündigung: das NT kennt eine äußerst positive und differenzierte Theologie der Predigt. Während die meisten Exegeten einhellig bejahen, daß sich nach Auffassung des NT die Heilswirksamkeit der apostolischen Verkündigung auch in der kirchlichen Predigt fortsetzt, sieht eine Gruppe diese Wirksamkeit ganz an die Schrift selbst gebunden, indes andere sie der kirchlichen Verkündigung überhaupt zusprechen – eine für die Pastoraltheologie folgenreiche Differenz.

Der zweite, beherrschende Teil stellt in einem geradezu spannenden Bericht dar, wie sich die systematische und praktische Theologie bemüht hat, mit ihren Kategorien und Überlegungen die Fülle und Differenziertheit der ntl. Aussagen einzuholen. Sobotta zeigt, wie sich die biblische Überzeugung von der Heilswirksamkeit der Predigt zunächst einmal allgemein durchsetzte; wie heute die meisten Theologen und auch das Konzil die Wirkweise der Predigt nicht nur als sinnvermittelnde, für den Heilsakt nur disponierende intentionale Einwirkung, sondern auch als „energetisches", eigentlich kraft- und heilvermittelndes Ereignis beschreiben und wie die okkasionalistische Auffassung dieser Wirkweise (die Predigt als äußerer disponierender Anlaß des inneren Gnadengeschehens) zunächst von einer instrumentalursächlichen Erklärung und diese schließlich von mehreren Denkmodellen überholt wurde, die die spezifische Wirkung menschlicher und christlicher Rede in neuen Kategorien definieren, die von der Sprachwissenschaft, von bibeltheologischen Überlegungen, von der Diskussion um die Mysterientheologie und vom dialogischen Personalismus beeinflußt sind. Die dornigste Frage ist immer noch das dem NT unbekannte Problem, wie die Wirkweise der Verkündigung von der der Sakramente abzuheben bzw. ihr zuzuordnen ist.

„Viele Fragen warten noch auf eine Antwort" (217). Sobotta legt eine umfassende, scharf sichtende und zusammenhangreiche Bestandsaufnahme der erarbeiteten Elemente vor. Er schließt mit einem Überblick über die Problemlage und die zunächst zu klärenden Vorfragen.

B. Grom SJ

MURPHY-O'CONNOR, Jerome: *Neubelebung der Predigt.* Die Predigt bei Paulus, dem Verkünder. Luzern, München: Rex-Verlag 1968. 351 S. Lam. 18,80.

Der junge irische Exeget, Schüler von C. Spicq und Professor an der Ecole Biblique in Jerusalem, legt hier eine Fülle wertvoller exegetischer Beobachtungen und Analysen vor, die darstellen sollen, was für Paulus Predigen bedeutet. Der Verf. möchte so in einer predigtmüden und diskussionsbegierigen Zeit zur „Neubelebung der Predigt" beitragen. Aus den wichtigsten, verstreuten Äußerungen im paulinischen Schrifttum stellt er mosaikartig die verbindende verkündigungstheologische Konzeption zusammen und entwickelt sie nach sechs Aspekten. Besonders beeindruckt, was zur Predigt als Werkzeug im Heilsplan Gottes, zur pneumatischen Gegenwart Christi in der apostolischen Verkündigung und zur Predigt als besonderer Form christlichen Lebens in der Opferhingabe mit Christus ausgeführt wird.

Manche Fragen hätten schärfer gestellt und gründlicher behandelt werden können, hätte der Verf. noch mehr die deutschsprachige Literatur, vor allem die 1965 veröffentlichte Arbeit von P. Bormann über „Die Heilswirksamkeit der Verkündigung nach dem Apostel Paulus", berücksichtigt. *B. Grom SJ*

Kunst

BAHR, Hans-Eckehard: *Kirchen in nachsakraler Zeit.* Hamburg: Furche 1968. 134 S. Kart. 9,80.

Neun verdiente Autoren bemühen sich in diesem Buch, eine ebenso bedeutsame wie problematische Thematik abzuhandeln. H. E. Bahr, Direktor des Instituts für Kirchenbau in Marburg und Verf. des beachtenswerten kunsttheoretischen Buches „Poesis", stellt an den Beginn der Diskussion die Forderung des brasilianischen Erzbischofs Helder-Camara, eher Wohnungen als prunkvolle Kathedralen zu finanzieren. Erzbischof Seper hat sogar in der Nähe von Zagreb einen Stall für den Gottesdienst konsekriert. Diese Vorgänge bieten u. a. Anlaß zu einer neuen Theorie vom Kirchenbau, die an Stelle von repräsentativen Sakralbauten Kirchen einer „demokratischen Ära" setzt. Im Gegensatz zu der Symbolik der Tradition, die in den Kirchen das alte Weltbild und die hieratische Gesellschaftsordnung monumentalisierte, wollen die Autoren – wenn auch von verschiedenen Ansätzen her – der neuen Sozialordnung Ausdruck geben. Dazu gehört wesentlich das Abrücken von der „Diktatur der Liturgie". Namentlich die römische Messe wird als zu starr empfunden. B. wendet sich in gleicher Weise gegen die „Verdinglichung im Hostien-Christus" des Mittelalters wie gegen das „Papsttum des Buchstabens" der Protestanten. W. Förderer plädiert für einen Gottesdienst mit Lichtbild und Film ohne Pfarrer. Freie Auseinandersetzungen im nicht-kultischen Rahmen sind sein Ideal, so daß für den Architekten die Kirche zum „Asyl der Wahrheit" wird. H. Schwebel erklärt an G. Michelluccis Autobahnkirche bei Florenz die „Kategorie des Menschlichen" in der Architektur. In ähnlicher Weise fordert H. Cox den „humanen Raum". Ein Selbstverständnis der Kirche kann man nach H. Funke aus den modernen Bauten nicht mehr gewinnen, da die Kirche den Architekten nicht nur im Bauen, sondern auch in der Theologie des Baues freie Hand läßt.

Diese wenigen Hinweise zeigen, daß die Aufsatzsammlung eine Fülle von sehr überlegenswerten Gedanken zu dem Thema Kirchenbau beisteuert. Allerdings ist diese Sozialisierung der Kirchenkunst nicht neu. Schon der Diakon Laurentius verteilte den Kirchenschatz unter die Armen. Das „ästhetische Verhältnis" zu den Monumenten der Vergangenheit, das Chr. Werner so gezielt angreift, prägt auch die Überlegungen der Fachleute. Die Kirchenbauten, die so „sakral" gewesen sein sollen, daß der Laie vom „innersten Ge-

heimnis" ausgeschlossen war, bildeten im Mittelalter nicht nur „Kulträume" für „Heiligabendgemeinden". Der Laie nahm am „innersten Geheimnis" der Kirche in der Eucharistie genauso teil wie der Priester. Laien saßen im Chor bis auf den heutigen Tag. Laien waren sogar Äbte in den Klöstern. In den Wallfahrtskirchen in Santiago schliefen die Pilger in den „Kulträumen". Nicht zuletzt bildeten die „Sakralarchitekturen" sehr weltliche Schutzbauten gegen Sarazenen, Normannen, Hunnen und Räuberbanden. Man hielt dort Versammlungen ab und gab Speisen aus. Die Kultbauten waren also „demokratisch" und der Gesellschaft in einer Weise angepaßt, wie es heute kaum unsere kirchlichen Pfarrzentren sind. Doch damit wird nur von der Tradition her das Anliegen des bedeutsamen Buches unterstrichen: Kirchenbau, Gottesdienst und Sozialarbeit sollten auch in den modernen Architekturen ihre wesensgemäße innere Einheit behalten. *H. Schade SJ*

DAUCHER, Hans: *Künstlerisches und rationalisiertes Sehen.* Gesetze des Wahrnehmens und Gestaltens. München: Ehrenwirth 1967. 200 S. 87 Abb. Paperb. 16,80.

Im Rahmen der Schriften der Pädagogischen Hochschulen Bayerns bietet Hans Daucher eine bedeutende philosophische und gestaltpsychologische Untersuchung, die die Geistesgeschichte der Gegenwart in einzigartiger Weise erhellt. Wie bei allen großen Werken ist auch bei dieser Arbeit die Problemstellung entscheidend. Der Verf. fragt zunächst: „Warum verliert das Kind im Übergang zum Erwachsenenstadium die Fähigkeit, ästhetisch schlüssig zu gestalten?" Und: „Warum kommt es im 19. Jahrhundert zum Verfall einer zweitausendjährigen optischen Kultur?" – Nach einer einführenden Erklärung des Unterschieds zwischen rationalem und bildhaftem Denken untersucht Daucher sehr detailliert das System des wertenden Sehens. Es folgen Kapitel über primitive Gestaltung und die Entwicklung zur rationalen Erziehung. Den Abschluß bildet die Erfassung des rationalen Sehens.

Das rationalisierte Sehen geht auf das lineare oder verbale Denken zurück. „Das geschriebene Wort vermag sich deshalb vorzüglich mit dem linearen, diskursiven, logisch-funktionalen Denken zu befassen und gerät außerhalb dieses Denkraums in Schwierigkeiten, wenn es sich verständlich machen will" (10). Wir sind geneigt, heute das verbale Denken als das Denken schlechthin zu nehmen. Dieses Denken ist eindeutig. Es erstrebt die Transformation des qualitativ Gegebenen in die Sprache der Quantität. In dieser verbalistischen Welt ist es völlig ausgeschlossen, etwas anderem als Worten und Begriffen Aufmerksamkeit zu schenken (Huxley). „Das Wort bemüht sich umsonst, Gestalten schöpferisch aufzubauen" (Goethe). Von daher ergibt sich eine „doktrinäre, psychologisch rücksichtslose Mathematisierung des Unterrichts" (Klages), bei der sich Unvisualität, das heißt Mangel an Fähigkeit zur Bildwahrnehmung, leistungsmäßig positiv auswirkt.

Diese „mathematisch-naturwissenschaftliche Intelligenz hat einen unterdurchschnittlichen Grad der Ganzheitlichkeit der Bewußtseinsstruktur zur Voraussetzung (Riemann). In dieser Welt der überorganisierten Ordnung wird die Unordnung zum Wert (172). Der Rationalismus, der die rationale Ordnung einer Form zu durchschauen sucht, ist auch die Ursache der Uniformität der Zeit (180). Die pedantische Reglementierung der Rechtschreibung macht aus derartigen banalen Normierungen eine Wortmagie. Die primitive Normierung etabliert sich in einem allgemeinen Zählzwang, „Betragen 3, Fleiß 2, Religion 1", der eine „intellektualistische Blindheit" (Strunz) hervorruft.

Älter als das Denken in Begriffen ist das Denken in Bildern. So steht das bildhafte oder mehrdeutige Wahrnehmen gegen das rationalisierte oder eindeutige Denken. Dieses bildhafte Denken ist ganzheitlich, wertbestimmt und geht final auf Bedeutung, das heißt, es setzt das qualitative gegen das quantitative Sehen. Der mythische Mensch und das Kind begreifen die Welt nicht durch einen linearen Denkprozeß, sondern im Bild. Wagenschein bezeichnet die Auffassung, die Er-

kenntnisse der Physik für objektive Wahrheit zu halten, als Symptom der Halbbildung. Max Born sagt: „Mein einstiger Glaube an die Überlegenheit der naturwissenschaftlichen Denkweise über andere Wege zum Verstehen und Handeln erscheint mir jetzt als Selbsttäuschung" (15).

Es besteht kein Zweifel, daß die Untersuchungen Dauchers – die hier nur kurz skizziert werden konnten – das zentrale Problem der gegenwärtigen Geistesgeschichte anvisieren und – trotz aller möglichen Einwände – auch richtig gelöst haben. Verf. und Verlag gebührt unser besonderer Dank für dieses bedeutende Buch. *H. Schade SJ*

RONGE, Hans: *Kunst und Kybernetik.* Ein Bericht über drei Kunsterziehertagungen Recklinghausen 1965, 1966, 1967. Köln: M. Du Mont Schauberg 1968. 237 S. Kart. 16,80.

Dieses Buch sammelt 19 Referate, die auf drei Tagungen der Kunsterzieher zum Thema „Kunst und Kybernetik" gehalten wurden. So bietet es aus der Perspektive verschiedener Fachleute – unter denen man Helmar Frank vermißt – eine ausgezeichnete Einführung in eine schwierige Materie.

Die Kybernetik, die den Rechner (Computer) in die geistige Arbeit einschaltet, kann auf verschiedene Weise mit der Kunst in Verbindung gebracht werden. Zunächst vermag der Computer die Wirkungsweise verschiedener Elementarformen und ihrer Variationen zu messen. Bei dieser Aufgabe treffen Informationsästhetik und Informationspsychologie zusammen. Durch die Meßmöglichkeit von Informationen kann die Gedächtnisleistung gesichtet und damit die Pädagogik auf vielfältige Weise unterstützt werden. Da auch die Reaktion auf ästhetische Informationen meßbar ist, erhält man eine Möglichkeit, die Kunstkritik technisch zu unterstützen. Schließlich kann man, wenn man Zeichen und Formen codiert und programmiert, auch eine Art „künstlicher Kunst" schaffen. Grundlegend für die Informationsästhetik bleibt die Birkhoffsche Formel. Sie versteht das ästhetische Maß (M) als Quotienten aus O (Ordnungsmaß) und C (Komplexitätsmaß), das heißt $M = \frac{O}{C}$. Um das Kunstwerk dem Computer anzupassen, muß man die Gestalt in meßbare Elemente zerlegen (Scanning). Diese Spaltbarkeit der Formen nennt man Strukturalismus. Dem Strukturalismus steht der Dialektismus (d. h. Oppositionen wie Hintergrund und Gestalt usw.) gegenüber. Der Dialektismus bringt eine Hierarchie der Zeichen.

Diese Feststellungsästhetik, die hier nur summarisch angedeutet werden konnte, setzt eine technische Zivilisation voraus, die auf Naturwissenschaft und Mathematik beruht. Sicher wird eine solche Informationsästhetik – im Gegensatz zur klassischen Kunsttheorie, der „Ästhetik der Götter" (Max Bense) – viele Aufgaben lösen können. Die großen Kunstwerke der Vergangenheit wie die Kathedrale von Chartres oder der „Engelsturz" von Chagall sind durch „Scanning" und „Dialektismus" nicht zu erfassen. Als Analogien der Geheimnisse von Tod und Leben, Dämonie und Geist gehören sie dem Reich von Qualitäten an, die nicht mehr auf quantitative Größen zurückgeführt werden können. Es sind Kunstwerke, die der Automat nicht herzustellen und zu deuten vermag, weil er kein Bewußtsein besitzt (H. Frank). So wird die Informationsästhetik ein weites Arbeitsfeld erschließen; aber sie wird weder die spontane Imagination des Künstlers noch die Interpretationsästhetik, die auf dem Vergleich von Kunstwerken beruht, ersetzen können.

H. Schade SJ

Soziologie und Pädagogik

JOUVENEL, Bertrand de: *Die Kunst der Vorausschau.* Neuwied: Luchterhand 1967. 340 S. Lw. 34,–.

Spätestens seit dem ersten Kongreß für internationale Zukunftsforschung, der im September 1967 in Oslo 65 Wissenschaftler aus

17 Nationen zusammenführte, ist die Futurologie ein ernstzunehmendes Thema. Deshalb kommt für den Interessierten das aus zwei Seminaren in Genf 1962 und Paris 1963 entstandene Werk des französischen Staatsrechtlers „L'Art de la Conjecture" (Monaco 1964) sehr gelegen, gerade weil es weniger die neuesten speziellen Probleme der gegenwärtigen Futurologie vorstellt und diskutiert, sondern vorerst die Möglichkeit einer solchen Kunst der Vorausschau und Vorausplanung untersucht und sie in das Verhältnis des Menschen zur Zukunft überhaupt einzuordnen versucht. Dabei wird deutlich, daß diese Kunst so neu gar nicht ist, sondern „nichts anderes ist als die Weiterentwicklung einer uns natürlichen Tätigkeit" (14), die freilich immer und so auch fernerhin an Grenzen stößt, die es nach Meinung des Autors kaum gestatten, von Futurologie mit wissenschaftlichem Anspruch zu sprechen. „Zu allen Zeiten hat es den Menschen zu den Wahrsagern gedrängt, und seitdem diese den Status von Gelehrten haben und ihre Aussagen darüber hinaus noch mit Zahlen versehen, wird es an Kunden nicht fehlen, die meinen, ‚die Wissenschaft habe gesprochen'. Der Prävisionist, der sich darum müht, Ratschläge zu erteilen, will nicht glauben machen und muß fürchten, glauben zu lassen, es gäbe eine Wissenschaft der Zukunft, die fähig wäre, mit Sicherheit auszusagen, was sein wird. Und um diese Illusion auszuschalten, lehne ich den Begriff ‚Futurologie' ab" (32). Das ist eine provozierende, aber bedenkenswerte These, wie denn überhaupt das Werk anregt, sowohl durch seinen geistesgeschichtlichen Abriß der Geschichte der Kunst der Vorausschau wie durch die Diskussion der für eine solche Kunst unabdingbaren Kategorien. *G. Schiwy SJ*

Pfeil, Elisabeth: *Die 23jährigen.* Eine Generationenuntersuchung am Geburtenjahrgang 1941. Tübingen: Mohr 1968. 380 S. Kart. 38,–.

Um die Generationsgestalt eines Jahrgangs herausheben und um (nach einer weiteren Untersuchung in fünf Jahren, im sog. Panelverfahren) entwicklungsbedingte und generationsbedingte Einflüsse und Erscheinungen unterscheiden zu können, legt die Akademie für Wirtschaft und Politik Hamburg dieses Buch vor: neuartig in Deutschland in der Methode (der sog. Kohortenanalyse) hält es in der Auswertung der Ergebnisse die Balance zwischen dem Aufzählen wissenschaftlich-empirischer, aber im letzten nichtssagender Einzeldaten und einer phantasievollen Interpretation, die sich auf eine weltferne Theorie stützt. Die Ergebnisse gewinnen durch die Auseinandersetzung mit anderen Publikationen über die heutige Jugend (V. G. Blücher, H. Schelsky, H. Bertlein, EMNID, Divo) und mit entsprechenden Theorien betr. Generationsgestalt und Subkultur (S. N. Eisenstadt, K. Mannheim, H. H. Muchow, F. Tenbruck) eine scharfe Kontur.

Welche Einstellungen, Lebensziele, Verhaltensweisen besitzen die Angehörigen des Jahrgangs 1941 (in Hamburg)? Wie hat diese Kriegsgeneration die Not und das Elend ihrer Kindheit bestanden? Wurde ihre Sozialisation sehr belastet? Die Antwort des Buches ist erstaunlich positiv: die 23jährigen sind von Lebenszuversicht erfüllt, sind allgemein mit ihrem Beruf zufrieden, besitzen als dominierende Lebenswerte Beruf und Familie, lehnen größtenteils die doppelte Moral im sexuellen Verhalten ab, empfinden das Leben mehr als ein Geschenk denn eine Last, sind an politischen Fragen interessiert, wenn hier auch – wegen ihrer Berufsausbildung – noch Zurückhaltung spürbar wird, zeigen einen Mangel an weltanschaulichen und politischen Orientierungswerten, obgleich ihr Bild vom Menschen über Erfolgsstreben und familiale Werte hinaus in humanistische Vorstellungen hineinreicht. Erstaunlich ist, daß ihre Integration in die Gesellschaft unauffällig gelingt und daß Anzeichen weder einer revolutionären Haltung noch einer Konfliktsituation zur Gesellschaft entdeckt wurden; daß auf Grund der starken Ausrichtung der 23jährigen an den Eltern die These der Subkultur der Jugendlichen bestritten werden kann.

E. Pfeil stellt in der Zusammenfassung der Ergebnisse diese Hypothese auf: „Die We-

sensart einer Geburtenkohorte wird zwar von ihrem Sozialschicksal mitbestimmt, doch ist die Lebensgunst des Jugendalters in stärkerem Maß mitbestimmend als die Lebensungunst der früheren Kindheit. Eine Generation, die den Weg ins Berufsleben und die Familiengründung offen sieht, überwindet die Behinderung der Kinderzeit" (354 f.). Man wird auch wegen der Erprobung dieser Hypothese die weiteren Untersuchungen mit Spannung erwarten.

So gut die Darstellung im allgemeinen ist – gerade auch im Abschnitt über „Aufklärung und sexuelle Standards" (156–175) –, scheint mir das Kapitel über „Kirche und Glaube" dürftig und von ähnlicher Unschärfe wie die Aussagen V. Graf Blüchers in „Die Generation der Unbefangenen". Hier hätten die Fragen des Interviews präziser und die Auswahl der Interviewten repräsentativer sein sollen. – Im ganzen aber liegt in dieser Untersuchung ein – wissenschaftlich fundiertes! – Plädoyer für die heutige Jugend vor, das keiner hätte besser halten können. *R. Bleistein SJ*

Tröger, Walter: *Jugend rebelliert – Was sagen die Erzieher?* Tatsachen, Analysen und Ratschläge. Würzburg: Arena 1968. 202 S. Lw. 15,80.

Eine Publikation in einer pädagogischen Zeitschrift ist für manchen lesens- und beherzigenswerten Beitrag ein Begräbnis 1. Klasse. Er wird von der pädagogischen Fachwelt zur Kenntnis genommen, erreicht aber selten den eigentlichen Adressaten: Eltern und Erzieher. Deshalb ist es gerechtfertigt, wenn W. Tröger hier seine Aufsätze der letzten Jahre gesammelt vorlegt. Diese Herkunft des Buches bedingt das Fragmentarische wie die Wiederholungen.

In einem 1. Teil „Ansätze zur Diagnose" handeln drei in Stil und wissenschaftlichem Niveau unterschiedliche Beiträge über „die Generationsgestalt der Jugend" (man ist erstaunt, die studentische Opposition unter die Subkultur der Jugendlichen subsumiert zu sehen – wie überhaupt eine Bestimmung dessen, was ein „Jugendlicher" ist, gänzlich fehlt!), über „die kritische Phase der Sechzehn- und Siebzehnjährigen" (Ergebnisse einer Auswertung von 311 Schulaufsätzen aus dem Jahr 1954/55), über „die Beatles und die Pädagogik" (ein gut unterrichtender, positiv gehaltener Aufsatz). – Der 2. Teil „Was können wir tun?" gibt Rat und Weisung. Er bietet eine „Pädagogik des Abenteuers", „Gespräche über die Freiheit" und einen für viele Erzieher tröstlichen und aufschlußreichen Aufsatz „Konflikte in der Erziehung" (wichtig vor allem 158–168).

Selbst wenn man der Meinung ist, in einem Buch mit einem so vielversprechenden Titel müßte auch von der heutigen Sexualproblematik, der Glaubenskrise der Jugend, von der Ideologie der studentischen Revolte die Rede sein, müßte die Erziehung zum Engagement, zur Verantwortung, zur Ehrfurcht, zu echtem Wertverhalten betont werden, dürfte ein Name wie Herbert Marcuse und der Hinweis auf den klassischen Beitrag von Karl Mannheim über „das Problem der Generationen" nicht fehlen, wird dieser Mangel dadurch aufgewogen, daß jetzt wertvolle Beiträge für Eltern und Erzieher überhaupt greifbar sind. *R. Bleistein SJ*

Wasem, Erich: *Der audio-visuelle Wohlstand.* Didaktik und Interpretationsmedien. München: Ehrenwirth 1968. 92 S. Paperb. 9,80.

Eine ängstliche Abwehrhaltung gegenüber den Kommunikationsmedien treibt etliche Pädagogen immer noch in eine Antistellung, die sich oft nur durch Prävention und Jugendschutz-Maßnahmen vor der Wirklichkeit und Notwendigkeit der Medien zu retten weiß. Dem Autor gelingt es, unter einem Berg von Vorurteilen die wirklichen Chancen und Vorteile der Medien für eine personale Pädagogik auszugraben.

Nach einer kritischen Situationsanalyse im ersten Teil diskutiert der zweite Teil das Verhältnis von Medien und Didaktik. Der theoretische dritte Teil, der weiterausholend einige grundlegende Überlegungen zur Anschauung als Grundphänomen bietet, wird im vierten Teil ergänzt durch konkrete, praktische Hin-

weise zur Medienpädagogik, die oft so einfach (und deshalb gut) sind, daß sie einem Medienpädagogen Mut machen können, jungen Menschen ein selbstverständliches und gelassenes Zusammenleben mit den Medien zu vermitteln. Der Verfasser weist vor allem darauf hin, daß die Medien durch ihre deutende Funktion zu einer echteren Unmittelbarkeit der Welt gegenüber verhelfen: richtig eingesetzt, erziehen sie Menschen, die zur Kritik fähig sind. In diesem Zusammenhang riskiert es der Autor sogar, den abgenutzten Begriff der „discretio" neu zu fassen.

Das Anliegen des Buches wirkt glaubwürdig. Der Autor gibt sich nicht als fanatischer Befürworter der Medien. Er kennt ihre Mängel und Gefahren und verschweigt sie nicht. Er scheut sich auch nicht, einseitig verketzerte Phänomene zu rehabilitieren und von ihrer positiven Seite zu zeigen. Indem er die Widersprüchlichkeit etlicher Argumente der Mediengegner aufdeckt, öffnet er dem Pädagogen den Blick für die überwiegend positiven Leistungen der Medien. *B. Wember SJ*

Leist, Marielene: *Neue Wege der geschlechtlichen Erziehung.* Wir müssen umdenken. München: Rex 1968. 238 S. Lw. 14,80.

Der Markt der Aufklärungs- und Sexualliteratur ist von kleinen Schriften und anspruchsvollen Büchern überschwemmt. Die Qualität der Publikationen steht in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer Quantität. In diesem Buch nun legt eine Mutter und psychologisch erfahrene Frau ihre Anregungen zum Thema der geschlechtlichen Erziehung vor. Sie tut dies mit Erfahrung, Wissen und Überzeugung, zeigt didaktisches Geschick (z. B. die Merksätze) und Einfühlungsvermögen in die unbefangene Psyche des Kindes wie in das durch Fehlerziehung und überstarke Rationalität gestörte Verhalten der Eltern. Das Buch kann ob seiner phasengerechten Darstellung, seiner klugen Ratschläge und seiner Auseinandersetzung mit belasteten Begriffen wie Scham (164 ff.) und Lust (200 ff.) als vorbildlich bezeichnet werden; ist es doch nicht allein auf Sachinformation abgestellt, sondern realisiert, daß Geschlechtserziehung nur einen Teil der Liebeserziehung darstellt und deshalb mehr mit Gemüt, mit Erfahrung von Liebe und Geborgenheit, mit dem Glück der Eltern zu tun hat, als mit Einsichten in medizinische Details und mit Information über sexuelle Perversitäten.

Problematisch scheint mir nur weniges: ob wirklich ein Kind, das unbefangen mit der Nacktheit konfrontiert wurde, nicht dennoch – nach der Latenzperiode – von einer neuen Neugierde in der Pubertät überfallen wird (82). Onaniert in der Tat eine „beträchtliche Anzahl" von Jungen bereits vor dem 10. Lebensjahr (176, 204)? Soll man tierisches Verhalten zur Klärung der intimen partnerschaftlichen Begegnung (195 ff.) heranziehen? Doch in der letzten Frage trägt M. Leist einen differenzierten Standpunkt vor.

Insgesamt ein Buch, das ähnlich dem anderen Buch von M. Leist über „Neue Wege der religiösen Erziehung" allen jungen, aufgeschlossenen Eltern als Pflichtlektüre empfohlen werden kann. *R. Bleistein SJ*

Naturwissenschaften

Hennemann, Gerhard: *Probleme der physikalischen und religiösen Wirklichkeit.* Berlin: Duncker & Humblot 1967. 81 S. (Erfahrung und Denken. 18.) Lw. 13,60.

Die Verbindung von Physik und Religion im Titel ist nicht zufällig. Theoretische Physik und Theologie sind die Wissenschaften, die sich, wenn auch gleichsam nach entgegengesetzten Richtungen, am weitesten von der Welt der sichtbar-greifbaren Dinge entfernen, und in beiden ist die überkommene Wirklichkeitsauffassung problematisch geworden: Entmythologisierung, „Gott ist anders", „religionsloses Christentum" stellen der protestantischen Theologie, aus der H. kommt, die Frage, welches denn überhaupt noch der

Wirklichkeitsgehalt des Christentums sei, und das philosophische Grundproblem der Quantenphysik ist unbestrittenermaßen nicht die Kausalität usw., sondern die Kritik an der Wirklichkeitsauffassung der klassischen Physik. H. studiert diese Krise der physikalischen Wirklichkeitsauffassung, um hier vielleicht Hinweise für die Bewältigung des theologischen Wirklichkeitsproblems zu finden. Eine leichte Lösung bietet sich an und wird vielfach übernommen: Mit Berufung auf die Quantenphysik wird in den „Wirklichkeits"-Begriff ein wesentlich subjektives Element hineingenommen, und dann bereitet es keine Schwierigkeiten, auch dem Religiösen eine solche „subjektive Wirklichkeit" zuzuschreiben. H. untersucht diese Möglichkeit vom Philosophischen und vom Religionsgeschichtlichen her und kommt mit Recht zu dem Ergebnis, daß man so im Grunde nur der harten Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit Gottes auszuweichen versucht. Aber worin besteht dann die Wirklichkeit etwa des Ostergeschehens, wenn man „die Erfahrungen der Jünger ... legitim auch als Visionen, als Einbildungen bezeichnen kann"? (75). H. versucht die Antwort: „Bei der ‚Wirklichkeit' des Ostergeschehens kommt es ... einzig und allein auf die ‚Wirkungen' an, die das Geheimnis dieses Geschehens auf die Gläubigen ausübt. Das Heilsgeschehen hat einen existentiellen, nicht objektivierbaren Charakter" (77). „Heute sollte es keine Frage mehr sein, daß alle im christlichen Glaubensbekenntnis ... gemachten Aussagen über Geburt, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu nur ... ‚Chiffren' sind, die auf ‚religiöse Wirklichkeit' hinweisen" (79). Ist das schon eine Antwort, oder ist es nicht eher die extreme Zuspitzung einer Frage, an der auch die katholische Theologie nicht vorübergehen kann? *W. Büchel SJ*

FREY, Gerhard: *Die Mathematisierung unserer Welt.* Stuttgart: Kohlhammer 1967. 166 S. (Urban-Bücher. 105.) Kart. 4,80.

Mathematische Methoden haben in zunehmendem Maß auch bei den Wissenschaften Eingang gefunden, die wir nicht im klassischen Sinn zu den experimentellen zählen. Das Bänddchen von Gerhard Frey setzt sich mit der Frage, wie weit sich diese Mathematisierung treiben lasse, gründlich auseinander und bietet auch dem, der sich bereits mathematischer Methoden bedient, eine mathematisch-philosophische Grundlegung seiner Arbeit.

Nach eingehenden Überlegungen über Zählen und Messen wendet sich der Verfasser den äußeren und inneren Grenzen der Mathematisierbarkeit zu und kommt dabei zu so interessanten Ergebnissen wie z. B., daß es nicht möglich sei, unsere natürlichen Sprachen vollständig zu mathematisieren. So vorteilhaft eine mathematische Darstellung oft sein kann, so darf man doch nie außer acht lassen, daß damit eine Einengung auf die mathematisierbaren Aspekte des Problems einhergeht. Der Verfasser versäumt es nicht, auf die damit verbundene Gefahr von Mißverständnissen hinzuweisen. Abschließend bricht er noch eine Lanze für eine gründlichere mathematische Schulbildung – wen wundert dies noch nach der Lektüre dieses anspruchsvollen Bändchens? – und für eine frühzeitige Differenzierung der Begabungen. – Erfreulich reichhaltig und gut aufgegliedert ist der Literaturanhang. *K. Schmitt*

ZU DIESEM HEFT

HANS MAIER ist o. Professor für Politische Wissenschaften an der Universität München und stellvertretender Vorsitzender des Deutschen Bildungsrats. In einem der nächsten Hefte wird Johannes B. Metz die Diskussion über die „Politische Theologie" weiterführen.

BERNHARD HÄRING doziert Moraltheologie an dem der Päpstlichen Lateranuniversität angeschlossenen Moraltheologischen Institut der „Academia Alfonsiana" in Rom.

A. Fonseca SJ

Gandhi und die Revolution der Gewaltlosigkeit

Es ist beinahe unmöglich, auf wenigen Seiten eine derart komplexe Persönlichkeit wie Mahatma Gandhi vorzustellen oder auch nur annähernd seine Philosophie und Praxis der Gewaltlosigkeit zu behandeln. Wir wagen es dennoch, weil die Absage an die Gewalt durch den Mahatma und seine Botschaft des *Satyagraha* (Macht der Wahrheit, Drängen der Wahrheit) in unserem Zeitalter der wachsenden Gewalttätigkeit eine besondere Anziehungskraft ausübt. Mehr als 20 Jahre nach seinem Tod haben Gandhi und seine Überzeugungen eine Nachwirkung, die nicht wahrnehmbar ist und doch stark genug, um denen neue Hoffnung zu geben, die an unserer Zivilisation verzweifeln möchten. Viele seiner Begriffe und Praktiken, wie *Ahimsa* (Gewaltlosigkeit), *Satyagraha, Sarvodaya* (die totale Besserung der menschlichen Verhältnisse, das Wohlergehen aller) sind heute international gebräuchlich und gehören zum geistigen Besitz des modernen Menschen in seinem Kampf um Freiheit und Menschenwürde.

Da Gandhis Ideen so seltsam und fremd klangen, als er sie zum ersten Mal verkündete, riefen sie heftige Kontroversen hervor. Und doch schaffte es dieser „nackte Fakir", wie ihn die britische Presse bespöttelte, seinem Land die Unabhängigkeit von einer der mächtigsten imperialistischen Nationen der Geschichte zu erringen. Gerade der Gegensatz von scheinbarer Ohnmacht und starkem Einfluß, von Traditionalismus und Modernität, von Liebe zum Gegner, den er bekämpfte, von der Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit, hat die Bewunderung der Welt für diesen zarten Mann bewirkt, der im Lendenschurz über die staubigen Straßen Indiens zog, um seine Landsleute zu befreien und das Los der von der Kastengesellschaft Ausgestoßenen zu wenden.

Mahatma Gandhi blieb jedoch auch für seine Landsleute ein Rätsel, das sie oft in Verwirrung versetzte. Seinen engsten Anhängern wurde er gelegentlich zur Ursache irritierter Überraschung und Verwunderung. Jawaharlal Nehru schrieb nach seinem Tod: „Welches Problem und welches Rätsel bedeutete er nicht nur für die britische Regierung, sondern auch für sein eigenes Volk und seine engsten Vertrauten! Wahrscheinlich würde er in kein anderes Land mehr passen; Indien scheint den religiös-prophetischen Menschentyp noch zu verstehen, oder wenigstens zu schätzen, wenn dieser von Sünde, Erlösung und Gewaltlosigkeit spricht. Die indische Mythologie kennt viele Berichte von großen Aszeten, die durch die Kraft ihrer Opfer und freiwilligen Bußwerke einen ‚Berg der Verdienste' anhäuften, der dann die Herrschaft geringerer Götter bedrohte und die etablierte Ordnung ins Wanken brachte. Diese Mythen kamen mir oft in den Sinn, wenn ich die erstaunliche Energie und innere Kraft Gandhis sah, die aus einer unerschöpflichen spirituellen Quelle hervorzukommen schienen. Er war offensichtlich nicht

wie die übrigen Menschen, sondern auf seltene Weise verschieden von ihnen. Oft sah uns das Unbekannte durch seine Augen an."[1]

Die geistige Herkunft Gandhis

Das moderne Indien verdankt Gandhi mehr als es je begreifen wird. Ohne Gandhi wäre Indien heute wahrscheinlich keine freie Nation, wäre die indische Verfassung kaum von einem solchen Geist der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Gleichheit beseelt, wo doch die sozialen Strukturen der indischen Gesellschaft jahrhundertelang das Kastensystem und die Ausbeutung der Kastenlosen begünstigt hatten. Obwohl Gandhi in einer strengen orthodoxen Hindukaste erzogen worden war, wurde er zum großen Vorkämpfer der Millionen von Kastenlosen. Er lebte unter ihnen und versuchte, die Gesinnung der Kastenmitglieder zu ändern, die ihn in dem schmutzigen Quartier des Dorfes, in dem er wohnte, aufsuchten. Für ihn war der Unterschied zwischen „rein" und „unrein" nicht so sehr äußerlich und sozial, sondern wesentlich innerlich[2].

Als junger Student kam Gandhi in England mit der christlichen Kultur und Literatur in Kontakt. Nachhaltig beeinflußte ihn dort Ruskins Buch „Unto this Last". Der Poet und Künstler Ruskin weckte in Gandhi die Hochschätzung der schöpferischen Leistung jedes Handwerkers und vermittelte ihm eine Leidenschaft für soziale Gerechtigkeit zugunsten der weniger privilegierten Klassen. Ruskins Ideen halfen Gandhi bei seinem Kampf gegen die soziale Ungerechtigkeit in Indien, wo diese durch das Kastensystem religiös sanktioniert war.

Während seines Aufenthalts in Südafrika vertiefte sich Gandhi in die Bibel. Vor allem beeindruckte ihn die Bergpredigt. Er las und meditierte sie oft. Dennoch blieb er bis zu seinem Tod ein treuer Hindu und war überzeugt, damit dem Befehl seines Gewissens zu folgen. Niemand konnte jemals seine Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit in Zweifel ziehen.

Gandhis Weltanschauung war tief beeinflußt von einigen traditionellen Prinzipien der Philosophie, des Glaubens und der religiösen Praxis des Hinduismus, vor allem auch von der *Bhagavad Gita,* die er zu lesen und zu meditieren liebte. Bis zu einem gewissen Grad war Gandhi in dem, was er für das Wesen der Religion hielt, eklektisch. Aber aus seinen religiösen Überzeugungen und seinen spirituellen Interessen erwuchsen ihm eine Reihe von Grundsätzen, die er formulierte und während seines langen Kampfes um die Unabhängigkeit Indiens nach und nach vollständiger entwickelte.

Einer der wichtigsten Grundsätze war die vollständige Unterwerfung unter die Wahrheit und die Liebe zu ihr. *Satyameva Javate:* die Wahrheit wird immer siegen. Man muß deshalb leidenschaftlich nach der Wahrheit trachten. Gandhi überschrieb seine Autobiographie: *„Die Geschichte meiner Versuche mit der Wahrheit"*. Der Mahatma blieb sein ganzes Leben lang ein großer Wahrheitssucher. Er glaubte fest, daß die Wahr-

[1] Jawaharlal Nehru, Mahatma Gandhi (Bombay 1965) 70.

[2] J. Boel, Caste according to L. Dumont, in: Social Action (New Delhi, Juli/August 1968) 276.

heit unangreifbar und unverletzlich ist und daß sie unbegrenzte Macht über menschliches Verhalten hat. Sobald sie einmal in ihrer ganzen Klarheit gesehen wird, kann sie nichts mehr daran hindern, sich durchzusetzen. Aus diesem Grund konnte Gandhi gelegentlich so hartnäckig bei einmal gefällten Entscheidungen bleiben. In den Augenblicken, da er zur Wahrheit durchstieß, war er überzeugt, daß er ihrer Weisung zu folgen hatte, und nichts konnte ihn davon abhalten oder eine Änderung seiner Entscheidung veranlassen.

Gandhis Philosophie

Da er so tief in Politik – in unserem Verständnis – verwickelt war (er selbst glaubte, daß er für das moralische Recht der Inder auf Freiheit kämpfte, und daß er deshalb eine moralische Auseinandersetzung führte), entwickelte Gandhi seine eigene Philosophie, nach der er sein Tun ausrichtete. Sein soziales System, das er *Sarvodaya* nannte, baute auf mehreren Grundannahmen auf, die er als selbstverständlich voraussetzte. An erster Stelle war Gandhi überzeugt, daß das individuelle Wohl durch das Wohl aller garantiert wird, daß die Arbeit eines Rechtsanwalts und eines Friseurs gleichwertig sind, und daß das Leben der Arbeit und der Mühen das lebenswerte Leben ist. Gandhi wollte durch *Sarvodaya* die neue soziale Ordnung einer friedlichen, gewaltlosen Gesellschaft schaffen, in der „jeder jedem zugehört und in der sich alle gemeinsam um das größte aller Güter mühen“ [3].

Weil *Sarvodaya* auf die ganzheitliche Entwicklung des Individuums abzielt, wünschte sich Gandhi eine „Zivilisation im wahren Sinn des Wortes, die nicht in der Multiplizierung der Wünsche, sondern in deren bewußter und freiwilliger Beschränkung besteht“. Gandhi überbetonte jedoch nicht den spirituellen Aspekt auf Kosten der materiellen Bedürfnisse. Er fragte sich: „Wie kann ich zu Millionen von Menschen von Gott sprechen, die sich keine zwei Mahlzeiten am Tag leisten können? Für diese Menschen bedeutet Gott nur Brot und Butter.“ [4] Schließlich maß er in seinem Streben nach *Sarvodaya* die größte Bedeutung den Mitteln zu, die zur Erreichung des Ziels nötig sind. Beides, Mittel und Zweck, mußten gut und rein sein.

Das „Drängen der Wahrheit“ *(Satyagraha)*, wie er es nannte, veranlaßte ihn, sich die Unabhängigkeit Indiens zum Ziel zu setzen. Für ihn war die einfache und klare Tatsache, daß ein Volk wie die Inder und Afrikaner frei sein müsse, so evident, daß ihm die Vorstellung einer Fremdherrschaft unerträglich war. Die Unabhängigkeit wurde so zu seinem Ziel, das die Wahrheit selbst forderte. Um diese Unabhängigkeit zu erreichen, wählte Gandhi als Mittel *Ahimsa*, Gewaltlosigkeit. *Ahimsa* ist nicht Gandhis eigene Erfindung. Sie ist so alt wie die indische Philosophie und ist tief verwurzelt in der Philosophie mancher Hindu-Sekten wie der Jains. Mönche und Nonnen der Jains bedecken oft ihren Mund, um die Zerstörung von Leben zu vermeiden, wenn sie atmen.

[3] M. Gandhi, Yeravda Mandir (Ahmedabad 1945) 12–13. [4] Ebd. 13.

Gandhi hat diese große Verehrung für das Leben und alle lebendigen Wesen von seiner kulturellen Umgebung ererbt.

Gandhi handelt in seinen Schriften mehrmals ausführlich über seine Theorie der Gewaltlosigkeit. Er sagt zum Beispiel: „Gewaltlosigkeit ist das Gesetz des Menschengeschlechts, wie Gewalt das Gesetz des Tierreichs ist." [5] Anderswo beschrieb er *Ahimsa* als „Liebe im paulinischen Sinn und dennoch mehr als die von Paulus beschriebene Liebe, obgleich ich weiß, daß die wundervolle Definition des heiligen Paulus sich gut für alle praktischen Zwecke eignet. *Ahimsa* umfaßt die ganze Schöpfung, nicht nur den Menschen." [6]

Während der ursprüngliche Begriff von *Ahimsa* wenig mehr als eine vage Güte meinte, füllte ihn Gandhi immer mehr mit positivem Gehalt und erweiterte seine Bedeutung, so daß er auch passiven Widerstand umgriff, d. h. das Ertragen eines hohen Maßes von Gewalt mit ungewöhnlicher Tapferkeit, Geduld und Gleichmut, und zwar um der Wahrheit willen. Auf diese Art verband er *Ahimsa* mit *Satyagraha*. Nach seiner Ansicht wohnt der Wahrheit eine solche Kraft inne, daß sie alle sozialen und politischen Schranken zerbricht, wenn sie einmal in ihrer Fülle begriffen wird.

Darüber hinaus betrachtete Gandhi *Satyagraha* nicht lediglich als einen bequemen Ausweg, wenn Gewaltanwendung nicht möglich war, sondern als eine aller Gewalt weit überlegene Waffe. Auf den beiden Grundpfeilern von *Satyagraha* und *Ahimsa* baute Gandhi seinen Entwurf des gewaltlosen Widerstands, der schließlich die britische Herrschaft zu Fall brachte.

Philosophie in Aktion

Es muß betont werden, daß der Ausgangspunkt für eine *Satyagraha*-Kampagne das *radikale Unrecht einer Situation* ist. Wer etwas Schlechtes verändern will, muß sich der Schlechtigkeit bewußt sein. Er muß genau wissen, was falsch ist und wo sich das Übel so stark zeigt, daß dagegen angegangen werden muß. Diese Erkenntnis fordert Gewaltlosigkeit des Geistes. Sie macht es möglich, von Haß, Leidenschaft und Vorurteil freizukommen. Die Wahrheit muß im Geist der Liebe gesucht werden, sonst wird sie nie gefunden.

In solchen Einsichten läßt sich etwas von der absoluten Wahrheit erblicken, die sich in der Wahrheit einer spezifischen Situation offenbart. Der *Satyagrahi* gewinnt große Kraft aus der Betrachtung der Wahrheit. Sie befähigt ihn, sich ihr ganz hinzugeben und sie in den Schwierigkeiten des hier und jetzt zu verwirklichen. In Gandhis Worten heißt dies: „Die Wahrheit ist Gott, und der Weg, ihn zu finden, ist die Gewaltlosigkeit. Zorn, Angst und Falschheit müssen verbannt werden ... Gereinigt, wird dir Macht zuteil. Sie ist nicht deine eigene, sondern gehört Gott." [7]

[5] J. Nehru a.a.O. 48.
[6] M. Gandhi, Non-Violence in Peace and War 113.
[7] Zitiert bei Geoffrey Ashe, Gandhi: A Study in Revolution (Bombay 1968) 101.

In der Kraft dieses Glaubens lehnt es der *Satyagrahi* ab, sich mit dem Übel abzufinden oder mit ihm zu paktieren. Er wird sich der Tat zuwenden, was oft öffentlichen Widerspruch und Ungehorsam bedeuten kann. Ein solcher Einsatz kann neue politische oder ökonomische Institutionen schaffen, in denen das Rechte an die Stelle des Falschen tritt. Dabei muß jede Gewaltanwendung ausgeschaltet sein. Gewalt führt nur zu geistiger Blindheit, während Gewaltlosigkeit Haß beseitigt und auf beide Parteien neues Licht wirft. Sie werden dahin gelangen, sich gegenseitig anzuerkennen.

Gandhi erwartete vom *Satyagrahi,* daß er schweigend und geduldig die Schläge der Polizeiknüppel erträgt, während er gegen ein Unrecht protestiert. Er kann Gewalt nicht mit Gewalt vergelten. Er muß sogar bereit sein, freudig und mutig Inhaftierung auf sich zu nehmen. Er darf auch nicht zugeben, daß bittere oder feindselige Gedanken seinen Geist vergiften. *Satyagraha* verlangt Selbstvertrauen, es verlangt ein großes Maß an Selbstkontrolle.

Das Geheimnis des *Satyagrahi* besteht darin, daß er durch Leiden siegt. Er bringt den Gegner dazu, sich seiner Gewalttaten an einem Opfer, das keinen Widerstand leistet, zu schämen. Der *Satyagrahi* hofft, daß sein Martyrium nicht so sehr die Niederlage des Gegners bewirkt, sondern eine Änderung seiner Gesinnung, eine Bekehrung des Herzens. Sein Bemühen geht dahin, durch geduldiges Ertragen den schlagenden Arm zum Erlahmen zu bringen und den ihn befehlenden Geist für sich zu gewinnen. Am Ende steht weder Sieg noch Niederlage. Es geht vielmehr um die Versöhnung beider Seiten auf einer höheren Ebene, wenn das Unrecht einmal beseitigt ist.

Gandhis Theorie und Praxis der Gewaltlosigkeit wurde heftig kritisiert, da sie zur Übertretung des Rechts und der Gesetze zu führen scheint. Gandhi würde zugeben, daß man manches Gesetz im Interesse eines höheren Gesetzes übertreten darf. Thomas More, der Lordkanzler Heinrichs VIII., der wegen seines Widerstands gegen einen tyrannischen König sterben mußte, behauptete ebenfalls, daß er „der treue Diener des Königs, aber Gottes zuallererst" war. Gandhis Idee der Gewaltlosigkeit liegt gedanklich und praktisch auf der gleichen Linie wie Thomas Mores passiver Widerstand. Sein Studium des britischen Rechtssystems während seiner Ausbildung und seine Anerkennung des Gesetzes als des höchsten Richters in den Beziehungen zwischen Bürger und Staat hatten seine Einstellung zum Gesetzgeber tief beeinflußt und ihn befähigt, genau zu sehen, wo dieser seine Autorität überschritt.

Die Technik der Gewaltlosigkeit

Man muß beachten, daß sich der zivile Ungehorsam Gandhis als Technik der Gewaltlosigkeit immer nur auf einen einzelnen Punkt konzentrierte. Niemals sollte er ein allgemeiner Angriff auf Gesetz und Ordnung sein. Mit anderen Worten: Er war nie anarchisch und zielte nicht auf Anarchie. Gandhi kämpfte zum Beispiel für das Recht der Inder, ungestört in Transvaal leben zu können. Er tat dies, indem er alle Anstren-

gungen, seine eigenen wie die seiner Mitarbeiter, auf den Bruch eines einzigen Gesetzes lenkte. Alle übrigen Gesetze des Staates befolgten er und seine Anhänger bereitwillig.

Natürlich erregte jeder Akt des Ungehorsams gegen dieses eine Gesetz öffentliche Entrüstung, wie es die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf den Gesetzesbrecher lenkte. Gleichzeitig aber erschütterte er nach und nach den selbstgefälligen Glauben des Gesetzgebers an die Rechtmäßigkeit dieses Gesetzes und brachte die Bürger dazu, über das in diesem Gesetz enthaltene Unrecht nachzudenken. Gandhi erlaubte jedoch seinen Anhängern niemals, mehrere Gesetze auf einmal zu übertreten. Er war darauf bedacht, nirgendwo Verwirrung zu stiften. Man sollte den umstrittenen Punkt und dessen wesentliche Ungerechtigkeit klar sehen. Nur so konnte sich der gewaltlose Kampf entwickeln und trotz der Gewalttätigkeit des Gegners sein Ziel erreichen.

Ein solches präzises Anvisieren eines einzigen Gesetzes war für Gandhi nicht leicht, als er in Indien seine Bewegung des zivilen Ungehorsams gegen die britische Regierung begann. Die indische Öffentlichkeit war mit der Technik der Gewaltlosigkeit, wie sie Gandhi in Südafrika entwickelt hatte, nicht vertraut. In der Frühzeit der Bewegung artete der zivile Ungehorsam leicht in Gewalttätigkeiten aus. In einem Fall schoß die durch Schläge der Polizei erregte Menge die Polizisten nieder und steckte die Polizeistation in Brand. Gandhi beendete diese Auseinandersetzung sofort und fastete, um das Unrecht wiedergutzumachen. Wenige Jahre nach Beginn seines Feldzugs der Gewaltlosigkeit wurde er selbst das Opfer der Polizeiknüppel und mußte ins Gefängnis. Seine *Satyagrahis* hatten jedoch den Sinn seiner Botschaft bereits verstanden samt ihren heroischen Anforderungen an den Mut und die Geduld des Menschen.

Ein typisches Beispiel eines erfolgreichen gewaltlosen Kampfes war der Marsch auf Dandi entlang der Küste, bei dem das dort angesammelte Salz aufgelesen werden sollte. Mit dieser Aktion wollte man das Gesetz übertreten, mit dem die Briten das Salz besteuert hatten. Die Polizei wartete auf die Demonstranten. Sobald sie den Salzstrand erreichten, schlugen die Polizisten auf die *Satyagrahis* ein, die keinen Widerstand leisteten. Viele brachen bewußtlos und blutig zusammen, aber keiner hob die Hand gegen die Gewalttäter. Die Nachricht von dem Vorfall durcheilte das Land und wurde in der ganzen Welt gehört. Auf die Verwaltung hatte dies eine lähmende Wirkung. Die britische Regierung in Indien sah sich bald wegen ihrer Grausamkeit vom Volk isoliert und verurteilt. Mit einem Schlag hatte sie ihr Prestige verloren.

Wie Nehru klar feststellt, sagte Gandhi den Indern zu, weil sie eine lebendige Tradition der *Ahimsa* hatten, was zum Teil seinen Erfolg erklärt. Andererseits, wie Dr. Rajendra Prasad zugibt, hatte Gandhi das Glück, mit den Briten zu tun zu haben, die an die Herrschaft des Gesetzes glaubten und deshalb beim Gebrauch ihrer Autorität Zurückhaltung übten. Alles konnte offen getan werden, bei vollem Wissen der Regierung. Seine Programme entwickelte er in aller Öffentlichkeit. Seine Aufrufe zum zivilen Ungehorsam waren den staatlichen Autoritäten lange zuvor bekannt. Was sie wirklich überraschte, war die besondere Technik der Gewaltlosigkeit. Nach einiger Zeit begannen sogar seine Richter ihn zu bewundern und behandelten ihn mit ausgesuchter

Höflichkeit. Als die Briten aus Indien abzogen, gingen sie ohne Vorwurf oder bittere Gefühle. Im Gegenteil, ihre Achtung vor dem indischen Volk und ihre Zuneigung zu ihm waren gewachsen. Dasselbe geschah auf seiten der Inder mit ihrer positiven Einstellung zu den Briten.

Gandhis Wirkung

Viele Inder bezweifelten, daß die Politik der Gewaltlosigkeit die britische Öffentlichkeit beeindrucken würde. Nehru hingegen bemerkte in einem Brief an Lord Lothin: „Diese Bewegungen (der Non-Cooperation und des zivilen Ungehorsams) übten großen Druck auf die britische Regierung aus und erschütterten den Regierungsmechanismus. Aber ihre wahre Bedeutung lag meiner Meinung nach in ihrer Wirkung auf unsere eigenen Landsleute, vor allem die Landbevölkerung. Armut und eine lange währende autokratische Herrschaft hatten sie durch und durch demoralisiert und entwürdigt . . . Non-Cooperation zog sie aus dem Sumpf und gab ihnen Achtung und Selbstvertrauen . . . Sie entwickelten Tapferkeit und ließen nicht mehr so leicht ungerechte Unterdrückung zu. Ihr Horizont weitete sich und sie begannen langsam von Indien als einer Einheit zu denken. Sie diskutierten politische und wirtschaftliche Fragen (sicherlich auf primitive Weise) in ihren Basaren und an ihren Treffpunkten . . . Es war eine erstaunliche Veränderung, an der dem Kongreß unter Gandhis Führung das Verdienst zukommt. Es war etwas weit bedeutsameres als Verfassungen und Regierungsstrukturen: Es war die Grundlage, auf die eine dauerhafte Struktur und eine Verfassung gebaut werden konnte. All das bedeutet einen schockartigen Umbruch des Lebens in Indien. In anderen Ländern brachte dies heftige Ausbrüche von Haß und Gewalt mit sich. Nicht so in Indien dank Mahatma Gandhi." [8]

Diese Bemerkungen Nehrus über die Wirkung der mehr als 14 Jahre dauernden Anstrengungen Gandhis zeigen genau die wahre Bedeutung Gandhis für die Unabhängigkeitsbewegung. Gewaltlosigkeit wurde vom Mahatma in eine Technik zur Auslösung einer Revolution ohne Haß, Gewalt oder Bitterkeit umgeformt. In dieser Kunst war Gandhi der unbestrittene Meister. Die Art und Weise, wie er Millionen von ungebildeten und demoralisierten Menschen zu einer disziplinierten Macht formte, gewann ihm die Bewunderung und die Achtung der ganzen Welt. Er hatte zahlreiche engagierte Kritiker sogar im eigenen Land. Tatsache aber ist, daß trotz deren superklugen Zweifel und entgegen ihren Ratschlägen Gandhi seinem inneren Drängen folgte und dabei Erfolge erzielte, wo andere vollständig versagt hätten.

Vor einiger Zeit wies die römische Zeitschrift „La Civiltà Cattolica" in einem Leitartikel die gewaltsame Revolution als Mittel zur Schaffung einer besseren sozialen Ordnung zurück. Dort heißt es: „Das Christentum ist zutiefst revolutionär . . . Der Christ muß gegen soziale Ungerechtigkeit und Diskriminierung kämpfen. Er muß sich politi-

[8] J. Nehru, A Bunch of Old Letters (Bombay 1958) 149 f.

schen und ökonomischen Systemen widersetzen, die darauf abzielen, den Menschen in wirtschaftlicher und moralischer Verelendung zu halten. Der Christ muß sich dabei dem internationalen Imperialismus des Geldes widersetzen, durch den Völker und Kontinente im Zustand alarmierenden Elends und tragischer Unterentwicklung gehalten werden." [9] Es blieb Gandhi vorbehalten, uns die Methode der Gewaltlosigkeit als Mittel zu diesem Ziel zu lehren. Seine Methode hilft uns, den sozialen Protest auf bestimmte Ziele hinzulenken, durch die dann die Veränderung bewirkt wird. Seine Methode stimmt völlig mit dem Geist des Kreuzes überein. Ihr Ziel kann niemals der Triumph über die Gegner sein, sondern ihre Umkehr und ihr Heil.

Dieser Sieg ist nicht leicht zu erringen. Er verlangt von allen Selbstüberwindung und Läuterung, bevor man versuchen kann, andere von der Gerechtigkeit der eigenen Sache zu überzeugen. Es ist seltsam: Während christliche Nationen zur Erreichung ihrer Ziele Gewalt anwenden und diese Gewalt zu rechtfertigen suchen, findet ein überzeugter Hindu die Verbindung zwischen Wahrheit und Gewaltlosigkeit und führt dadurch den erwünschten sozialen Wandel herauf. Trotz seines persönlichen Erfolgs konnte sich Gandhis Weg der Gewaltlosigkeit weder in Indien noch in der übrigen Welt durchsetzen, von einigen seltenen Ausnahmen abgesehen, wie Martin Luther King, Danilo Dolci und Gandhis engstem Vertrauten Vinoba Bhave. Seine Lektion ist nicht leicht zu lernen. Wir alle aber müssen sie lernen; denn ihre Alternative ist der Krieg mit seinen Scheinsiegen, seiner Bitterkeit und dem Verlangen nach Rache, das er beim Verlierer hervorruft.

Gandhis Weg der Gewaltlosigkeit ist schwer und eng. Durch ihn lernen die Menschen den Wert der Selbstaufgabe zugunsten der Wahrheit und die harte Lektion der Überwindung anderer durch Selbstüberwindung. Dieses Paradox ist dem christlichen Denken nicht fremd, obwohl es oft von der christlichen Praxis ignoriert wird. Es muß langsam und schrittweise in unser Leben integriert werden, wie es Gandhis bevorzugtes christliches Gebet ausdrückt:

Die Nacht ist dunkel und ich bin fern von daheim.
Ein Schritt genügt Herr.
Ein Schritt genügt mir.

[9] La Civiltà Cattolica 119 II (18. 5. 1968) 316.

Otto Kreye

Ernährungsprobleme der Entwicklungsländer

Neue technische Möglichkeiten bedeuten keine Lösung

In jüngster Zeit ist verschiedentlich die Meinung geäußert worden, daß die Gefahr einer Welternährungskrise gebannt sei. Einige Beobachter der Ernährungssituation rechnen sogar damit, daß eine ausreichende Nahrungsmittelversorgung auch in denjenigen Entwicklungsländern in wenigen Jahren gesichert sein werde, die von Hunger und Unterernährung am meisten betroffen sind[1]. Die optimistischen Prognosen werden einmal hergeleitet aus den relativ guten Ernteergebnissen, die 1967 zu verzeichnen waren; zum anderen werden sie mit neuen technischen Entwicklungen begründet, die eine Steigerung der Getreideproduktion in tropischen und subtropischen Regionen erlauben.

Führt man sich die heutige kritische Ernährungslage vor Augen, so gibt es jedoch kaum Anlaß zu einer optimistischen Beurteilung. Mehr als die Hälfte aller Menschen ist nicht ausreichend ernährt. Allein über 300 Millionen Kinder leiden an den Folgen chronischer Unterernährung. Die Zahl hungernder und unterernährter Menschen nimmt ständig zu; Millionen verhungern jährlich. Besonders kritisch ist in fast allen Entwicklungsländern die Versorgung der Bevölkerung mit hochwertigen Proteinen. Der Eiweißverbrauch des größeren Teils der Bevölkerung der Entwicklungsländer entspricht auch nicht annähernd den Erfordernissen einer qualitativ ausreichenden Ernährung. Die Folgen des chronischen Eiweißmangels sind schwere gesundheitliche Schäden, die nicht rückgängig zu machen sind. Sie sind schon heute bei einem hohen Prozentsatz der Bevölkerung feststellbar. Die Lücke zwischen Eiweißbedarf und -versorgung vergrößert sich jedoch rapide von Jahr zu Jahr. Wenn sich die Situation weiter verschlechtert, muß damit gerechnet werden, daß ein immer größerer Teil der Bevölkerung der Entwicklungsländer nicht nur in seiner physischen, sondern auch in seiner wirtschaftlichen, sozialen und politischen Entwicklung vollständig gehemmt sein wird[2]. Durch Erhöhung der

[1] So versicherte der indische Minister für Landwirtschaft und Versorgung, Shri Jagjivan Ram, kürzlich in einer Rede, daß Indien nicht von der Ernährungskrise berührt werden würde, die Experten für die Jahre nach 1975 befürchten: „Long before that we shall certainly produce enough to feed ourselves and, if all goes well, we shall have a wheat surplus for export." (Zitiert nach: Claude Moisy, Enough wheat for export?, in: Ceres, 4, 1968, 26.) Vgl. auch: Lester R. Brown, The Agricultural Revolution in Asia, in: Foreign Affairs 4 (1968) 688–698; Fritz Baade, Wunderwaffen für den Kampf gegen den Hunger, in dieser Zschr. 182 (1968) 304–317.

[2] Vgl. International Action to Avert the Impending Protein Crisis. Report to the Economic and Social Council of the Advisory Committee on the Application of Science and Technology to Development (United Nations, New York 1968) 4.

Getreideproduktion ließe sich in vielen Ländern wohl das Defizit zwischen Kalorienbedarf und -erzeugung beseitigen; eine Ausweitung der Krise in der Versorgung mit hochwertigen Proteinen, wie sie sich heute abzeichnet, könnte allein durch ein größeres Getreideangebot nicht abgewendet werden.

Angesichts der wirtschaftlichen und sozialen Lage der meisten Entwicklungsländer, die durch Stagnation, Instabilität und durch den wirtschaftlichen Fortschritt hemmende gesellschaftliche Bedingungen der Produktion gekennzeichnet ist, kann aber allein auf Grund der neuen technischen *Möglichkeiten* nicht einmal eine rasche Verbesserung des quantitativen Ernährungsstandards erwartet werden. Um die neue Technologie – Steigerung der Hektarerträge durch Verwendung neuer ertragreicher Getreidesorten – voll anwenden zu können, fehlt es in fast allen Ländern an den technischen und organisatorischen Voraussetzungen. Nicht nur in der Landwirtschaft, sondern auch in anderen Bereichen der Volkswirtschaft der meisten Entwicklungsländer, insbesondere in der Infrastruktur, müßten erhebliche Investitionen vorgenommen werden, bevor an eine ständige und erfolgversprechende Verwendung der neuen Getreidesorten zu denken wäre. Die finanzielle und materielle Realisierung der notwendigen Investitionen wird jedoch fast überall durch die bestehenden sozialökonomischen Verhältnisse unmöglich gemacht.

Im übrigen folgt einer Steigerung der Nahrungsmittelproduktion noch keineswegs eine allgemeine Verbesserung der Konsumtion. Der individuelle Nahrungsmittelverbrauch ist abhängig von der Höhe des Einkommens, welches dem einzelnen oder der einzelnen Familie zur Verfügung steht. Die Ernährung von Millionen hungernder oder unterernährter Menschen kann sich – trotz höherer Ernteerträge – nicht verbessern, wenn ihnen keine größeren Einkommen zufließen. Eine Erhöhung der Massenkaufkraft wird nur möglich sein, wenn auch die nichtlandwirtschaftlichen Zweige der Volkswirtschaft entwickelt werden. Sie hängt davon ab, daß Millionen neuer Arbeitsplätze geschaffen werden. Sie setzt schließlich voraus, daß die in fast allen Entwicklungsländern bestehenden Diskrepanzen in der Einkommensverteilung beseitigt werden.

Jede dauerhafte Lösung des Ernährungsproblems ist von einer dynamischen Entwicklung aller Sektoren der Volkswirtschaft abhängig. Sie ist in den meisten Ländern, die von einer Ernährungskrise bedroht sind, nur durch eine grundlegende Änderung ihrer Wirtschafts- und Sozialstruktur zu erreichen. Das bedeutet vor allem konsequente Agrarreform und Beseitigung aller binnen- und außenwirtschaftlichen Hemmnisse, die einer Steigerung der Produktion und einer volkswirtschaftlich sinnvollen Distribution des Einkommens entgegenstehen. Die neue Technik wird unter den alten gesellschaftlichen Verhältnissen nur sehr beschränkt anwendbar sein; ihre volle Nutzung setzt veränderte gesellschaftliche Bedingungen voraus. Von den verbesserten Produktionsmethoden können beträchtliche Impulse für die Entwicklung der Volkswirtschaften vieler Entwicklungsländer ausgehen. Wollte man jedoch auf ihre Wirkung allein vertrauen, würde man weder einer Lösung der vorhandenen Ernährungsprobleme näherkommen, noch könnte man verhindern, daß sie sich weiter verschärft.

Nahrungsmittelproduktion pro Kopf kaum über dem Vorkriegsniveau

Die Weltproduktion von Nahrungsmitteln nahm 1967 um ungefähr 3 Prozent zu. In den Entwicklungsländern war sogar eine Steigerung um 6 Prozent zu verzeichnen. Es wäre jedoch verfrüht und könnte ein verhängnisvoller Fehler sein, würde man schon jetzt, nachdem nach zwei schlechten Jahren Rekordernten in der Weizen- und Reiserzeugung erzielt wurden, auf einen Durchbruch in der landwirtschaftlichen Produktion der Entwicklungsländer und auf eine wesentliche Verbesserung ihrer Ernährungslage schließen. Die Rekordernte des Jahres 1967 ist alles andere als das spektakuläre Ergebnis der Einführung der neuen Getreidesorten. Sie ist in erster Linie auf gute Wetterbedingungen zurückzuführen. Zum anderen zeigten sich in einigen Ländern die ersten Erfolge langjähriger Bemühungen um die Entwicklung der Landwirtschaft. Die Ernährungs- und Landwirtschaftsorganisation der Vereinten Nationen (FAO) warnte anläßlich der Vorlage ihres Jahresberichts 1968 ausdrücklich vor der leichtfertigen Annahme, daß sich die Ernährungslage der Entwicklungsländer wesentlich gebessert habe.

Die Ergebnisse des Jahres 1967 sind nicht isoliert von den rückläufigen Entwicklungen der beiden Vorjahre zu verstehen. In den Jahren 1965 und 1966 war die Nahrungsmittelproduktion pro Kopf in den Entwicklungsländern unter das völlig unzureichende Vorkriegsniveau gesunken. Da die Produktionssteigerung um 6 Prozent im Jahre 1967 von einer Bevölkerungszunahme um 2,2 Prozent begleitet war, lag die Nahrungsmittelproduktion pro Kopf auch 1967 – trotz der Rekordernte – kaum über dem Vorkriegsstand. Noch 1955 war von den Entwicklungsländern mehr Getreide exportiert als importiert worden. 1967 war die Situation umgekehrt. Insgesamt mußten die Entwicklungsländer für mehr als 5 Milliarden Dollar Nahrungsmittel importieren. Indien mußte 1967 7,5 Millionen t Getreide importieren, um die Versorgung der Bevölkerung auf dem Niveau von 1955 zu halten. Damals waren nur 1,4 Millionen t Getreide importiert worden. Pro Kopf standen 1967 täglich ungefähr 435 Gramm zur Verfügung. 1964 war eine Versorgung mit 475 Gramm täglich pro Kopf möglich gewesen[3].

Technische Voraussetzungen für die Verwendung ertragreicher Sorten

Die Technologie der Verwendung ertragreicher Getreidesorten, die für tropische und subtropische Regionen erst in den letzten Jahren, nach langwierigen Züchtungsarbeiten möglich geworden ist, beruht keineswegs nur darauf, daß die herkömmlichen Sorten durch die neuen ersetzt werden. Die Hektarerträge lassen sich nur dann verdoppeln oder verdreifachen, wenn die neuen Getreidesorten in Kombination mit hohen Düngemittelgaben verwendet werden.

Das gemeinsame Merkmal aller neuen Saatgüter ist – neben einem hohen Maß an ökologischer Anpassungsfähigkeit – ihre günstige Reaktion auf die Zugabe von Dünge-

[3] Vgl. Claude Moisy, Enough wheat for export? Tab. S. 27.

mitteln. Während die in den meisten Entwicklungsländern verwendeten herkömmlichen Sorten auf Zuführung von Dünger nur schwach reagieren, werden bei den neuen Getreidearten mehr Körner pro Pflanze ausgebildet. Das Wachstum des Strohs wird jedoch zurückgehalten, so daß keine Gefahr für die Standfestigkeit der Pflanzen besteht. Neben den weltweit bekannt gewordenen Sorten, wie dem mexikanischen Kurzstrohweizen und den philippinischen Reissorten, gibt es heute schon eine größere Anzahl gleichwertiger Saatgüter, wie zum Beispiel die in der Vereinigten Arabischen Republik entwickelten Giza-Sorten. Zur Anpassung an die spezifischen Bedingungen einzelner Regionen wird an der Züchtung weiterer Sorten in verschiedenen Teilen der Welt gearbeitet. In ihrem jüngsten Bericht stellt die FAO ausführlich dar, von welchen Bedingungen die Verwendung der neuen Sorten unmittelbar abhängig ist[4]. Zu den technischen Voraussetzungen zählen, daß Saatgut, Düngemittel und Pflanzenschutzmittel in ausreichender Menge zur Verfügung stehen, daß eine adäquate Be- und Entwässerung sowie ein ausreichender Hochwasserschutz gesichert sind, daß neben tierischer und mechanischer Zugkraft die wichtigsten landwirtschaftlichen Geräte und Maschinen verfügbar sind, und daß die Anwendung wesentlich verbesserter Verfahrensweisen bei der Bodenbearbeitung, Pflanzung, Pflanzenpflege und Ernte gewährleiset ist.

In den meisten Entwicklungsländern reichen die heute vorhandenen Einrichtungen zur Saatgutproduktion und -distribution nicht aus, um hochwertiges Saatgut kontiuierlich zur Verfügung stellen zu können. Da sich mit jeder Generation die Saatgutqualität verschlechtert, muß ständig neues Saatgut nachgezüchtet werden. Wegen der sehr unterschiedlichen klimatischen, biologischen und physikalischen Bedingungen bedarf es im übrigen noch ausgedehnter Züchtungsversuche und Anpassungsforschung, bevor ertragreiche Getreidesorten überall verwendet werden können.

Die Ertragssteigerung steht und fällt mit einer ausreichenden Düngemittelversorgung. Die neuen Sorten benötigen bis zu 100 Kilogramm Stickstoffdüngemittel und bis zu 40 Kilogramm Phosphor- und Kalidünger pro Hektar, wenn hohe Erträge erzielt werden sollen. In den meisten Ländern steht heute noch nicht einmal ein Zehntel der genannten Mengen zur Verfügung. Obwohl sich die Regierungen vieler Entwicklungsländer seit Jahren um einen verstärkten Einsatz von Handelsdünger bemühen, wurden in der Periode 1966/67 nicht mehr als 9 Kilogramm pro Hektar verbraucht, während in Westeuropa 139 Kilogramm und in Japan sogar 350 Kilogramm pro Hektar (Reinnährstoffe) verbraucht wurden[5]. Wiederum nur ein Bruchteil der von den Entwicklungsländern verwendeten Mengen wurde von ihnen selbst erzeugt. Nur 5 Prozent der Weltproduktion von Handelsdünger entfielen bisher auf die Entwicklungsländer. Einige Länder, wie zum Beispiel Indien, müssen schon heute bis zu einem Viertel ihrer Exporterlöse für den Import von Dünger aufwenden, um den dringendsten Bedarf zu befriedigen. An eine Ausdehnung der Importquoten ist infolgedessen kaum zu denken. In den nächsten Jahren müßte der Verbrauch aber mindestens um das Fünffache gesteigert wer-

[4] Vgl. The State of Food and Agriculture 1968 (FAO, Rom 1968) 81–113.
[5] Vgl. The State of Food and Agriculture 1968, 44.

den können, wenn die Verwendung der neuen Getreidesorten zu einem durchgreifenden Erfolg werden soll. Das setzt eine Steigerung der Inlandsproduktion der Entwicklungsländer um mehr als das Zehnfache voraus. Eine entsprechende Kapazitätsausweitung würde außerordentlich hohe Investitionsmittel erfordern, deren Bereitstellung in den meisten Entwicklungsländern nicht gesichert ist. Die Ausdehnung der Eigenproduktion ist zum anderen nicht zuletzt deswegen in Frage gestellt, weil sie mit erheblichen Importen (von Maschinen, Ausrüstungen und kompletten Düngemittelfabriken) verbunden ist. Im Jahr 1967 nahmen die Exporterlöse der Entwicklungsländer (ohne die erdölproduzierenden Länder) nur um einen Bruchteil von 1 Prozent zu.

Es ist Indien in den vergangenen Planperioden nicht in einem Jahr gelungen, die gesteckten Planziele der Düngemittelproduktion zu erreichen. Statt der geplanten Produktion von 700 000 t wurden 1967 nur 400 000 t produziert. Für 1971 sieht die Planung einen Verbrauch von 3,5 Millionen t vor; damit würden pro Hektar aber erst ungefähr 22 Kilogramm zur Verfügung stehen. In allen französischsprechenden Ländern Tropisch-Afrikas gibt es bisher eine Düngemittelfabrik. In Lateinamerika müßte die Düngemittelproduktion bis 1975 auf 2,5 Millionen t gesteigert werden oder um das Fünffache des gegenwärtigen Verbrauchs, wenn eine Steigerung der Erträge um 25 Prozent erreicht werden soll.

Eine weitere Voraussetzung für den massiven Einsatz von Handelsdünger ist die Verbesserung der Distributionssysteme in den meisten Ländern. Es fehlt fast überall an Lager- und Transportkapazität. Hohe Preise, zum Teil durch einen spekulativen und unrationellen Zwischenhandel hervorgerufen, verhindern vielerorts jeden vermehrten Düngemittelverbrauch. Ein wenig leistungsfähiges Agrarkreditwesen bietet kaum Anreiz und Möglichkeiten für die Finanzierung der notwendigen Vorleistungen.

Im Verhältnis zu der Aufgabe, die Saatgut- und Düngemittelversorgung sicherzustellen, scheinen eine genügende Be- und Entwässerung sowie ein ausreichender Hochwasserschutz geringere Mittel und Kräfte zu beanspruchen. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß die neuen Saatgüter gegenüber den herkömmlichen Sorten weitaus anspruchsvollere Bedingungen an die Wasserversorgung stellen. Die reichliche Verwendung von Kunstdünger bedingt grundsätzlich höhere Wassermengen. Nicht zuletzt deswegen bleibt in verschiedenen Ländern die Verwendung von Kunstdünger auf künstlich bewässerte Flächen beschränkt. Da Wasserschutzbauten, Bewässerungsanlagen und Drainagesysteme außerordentlich hohe finanzielle Aufwendungen erfordern, kann nur mit einer allmählichen Ausdehnung der für die neuen Sorten geeigneten Flächen gerechnet werden.

Die rationale Verwendung der neuen Saatgüter erfordert, daß der Standard der landwirtschaftlichen Tätigkeit allgemein erhöht wird. Welche immense Aufgabe das ist, mag man daran ermessen, daß über die Hälfte aller Bauernfamilien in der Welt es bisher nur gewohnt ist, mit einer Holzhacke oder einem Holzpflug als einzigem Produktionsinstrument umzugehen. Der größte Teil der ländlichen Bevölkerung in den Entwicklungsländern kann weder lesen noch schreiben. Das landwirtschaftliche Be-

ratungswesen ist jedoch in den meisten Ländern nicht so weit ausgebaut, als daß es eine den neuen Produktionsmethoden adäquate Beratung und Anleitung leisten könnte. Die FAO schätzt, daß ein landwirtschaftlicher Berater nur dann wirksam tätig sein kann, wenn er höchstens 500 Farmen oder 10 bis 15 Dörfer zu betreuen hat[6]. Dieses Verhältnis wird gegenwärtig in den wenigsten Ländern erreicht.

In den meisten Entwicklungsländern ist es heute nicht einmal gewährleistet, daß zusätzlich produzierte Nahrungsmittel tatsächlich zu einer Verbesserung der Versorgung beitragen. Schon heute geht bis zu einem Drittel der landwirtschaftlichen Produktion durch unzureichende Lagerung verloren. Eine Ausdehnung der Getreideproduktion würde kaum einen Nutzeffekt haben, wenn nicht die Speicherkapazität ausgedehnt und die Schädlingsbekämpfung intensiviert werden würde.

Der Einführung neuer ertragreicher Sorten wird nur dann ein Erfolg beschieden sein, wenn eine Vielzahl technischer Maßnahmen ergriffen wird. Ihre Interdependenz bedingt, daß sie nicht nacheinander, sondern nebeneinander eingeleitet werden müssen. Es steht außer Zweifel, daß die heutigen Investitionen in der Landwirtschaft der Entwicklungsländer vervielfacht werden müßten, damit die wichtigsten Voraussetzungen für den produktiven Einsatz neuer Saatgüter geschaffen werden könnten. In vielen Ländern fehlt es jedoch an einer staatlichen Landwirtschaftspolitik, die in der Lage wäre, die wesentlichen Probleme der Landwirtschaft in umfassender und koordinierter Weise anzupacken. Nicht weniger hinderlich ist das Fehlen eines funktionierenden administrativen Apparates und leistungsfähiger Finanz- und Kreditinstitutionen[7].

Größtes Hindernis sind die Eigentumsverhältnisse

Die gegenwärtigen Bodenbesitzverhältnisse in den Entwicklungsländern, die daraus folgende Einkommensverteilung und -verwendung und der Abfluß eines erheblichen Teils des Inlandseinkommens der Entwicklungsländer in die entwickelten westlichen Länder sind die Haupthindernisse gegen die Einführung neuer Technologien. Die Konzentration des größten Teils des kultivierbaren Bodens in den Händen weniger Großgrundbesitzer und die Zersplitterung des restlichen Bodens, in den sich die große Mehrheit der ländlichen Bevölkerung teilen muß, ist charakteristisch für fast alle Länder Lateinamerikas, Asiens und Afrikas. Aus jüngeren Untersuchungen der Vereinten Nationen geht hervor, daß die Diskrepanz in der Landverteilung durch die bisher vorliegenden Zahlen eher unter- als überbewertet wurde. In vielen Ländern nimmt der Großgrundbesitz ständig zu, während sich die durchschnittliche Größe der kleineren Betriebe verringert. In Indien verfügen 8 bis 10 Prozent der Landbesitzer über die Hälfte des kultivierbaren Bodens, während über 80 Prozent der ländlichen Bevölkerung entweder

[6] Vgl. The State of Food and Agriculture 1968, 102.

[7] Vgl., zum Beispiel, Economic Survey of Latin America 1966 (UN, New York 1968) 311.

kein Land oder nur winzige Flächen besitzen[8]. In den meisten anderen Ländern Asiens und in vielen Ländern Afrikas sind die Bodenbesitzverhältnisse nicht anders. Noch wesentlich größere Unterschiede gibt es in Lateinamerika.

Die Diskrepanzen in der Bodenverteilung führen zu einer außerordentlichen Vergeudung von Boden, Arbeitskräften und Geldeinkommen (von potentiellem Kapital). Während die große Mehrheit der bäuerlichen Familien keinerlei Einkommensüberschüsse erzielen, so daß sie keine Investitionen vornehmen können, ist der Großgrundbesitz Quelle hoher Einkommen, auch wenn keine Investitionen vorgenommen werden. Die Folge ist die nur extensive Nutzung großer Flächen, so daß nur ein Bruchteil der möglichen Erträge erzeugt wird. Die große Zahl der landlosen Familien erlaubt die Nutzung der menschlichen Arbeitskraft zu Bedingungen, die der Sklaverei ähneln. Die Landarbeiter werden minimal entlohnt. Die Erlöse aus der landwirtschaftlichen Produktion stellen für den Großgrundbesitzer zum großen Teil Nettogewinne dar, in einer Größenordnung, die zusätzliche Produktion unnötig werden läßt. Die landwirtschaftliche Produktion stagniert.

Sofern der Großgrundbesitz mit dem Teilpacht- oder Unterpachtsystem verbunden ist, liegt hier eine weitere Ursache der Stagnation. Wenn Landpächter (-bearbeiter) bis zu 60 Prozent der Erträge abliefern müssen, so wird ihnen jeder Anreiz zu zusätzlicher Produktion genommen, da sie die Kosten und das Risiko der dazu notwendigen Investitionen tragen müssen.

Die Arbeit auf dem landwirtschaftlichen Kleinbesitz, den Minifundien, erlaubt schlechthin keine Steigerung der Produktion. Ihr geringer Ertrag reicht nur selten, um den davon existierenden Familien das Lebensnotwendigste zu gewähren. Nicht nur der Einsatz moderner Produktionsmittel kann infolgedessen nicht finanziert werden, auch die einfachsten Verbesserungen können von den landarmen Bauern nicht vorgenommen werden. Der zersplitterte Kleinbesitz würde im übrigen die Anwendung moderner Produktionsmittel technisch unmöglich machen. Die Bearbeitung kleinster Flächen führt zu einer ungeheuren Verschwendung menschlicher Arbeitskraft. Trotz intensiver Arbeit der Bauern ist der Ertrag gering.

Ohne jede radikale Änderung der Technologie würde es in vielen Ländern möglich sein, erhebliche Ertragssteigerungen zu erzielen, wenn die Bodenbesitzverhältnisse verändert werden würden. Gunnar Myrdal warnt davor, irgendwelche „Wunder" von der Anwendung moderner Wissenschaft und Technologie zu erwarten, sofern es nicht vorher oder mindestens gleichzeitig zu institutionellen Änderungen kommt[9].

Noch größere Diskrepanzen als die Bodenbesitzverhältnisse weist die Einkommensverteilung in vielen Entwicklungsländern auf. Eine besitzende Schicht von wenigen Prozent der Bevölkerung vereinigt bis zu drei Viertel der Volkseinkommen auf sich.

[8] Vgl. Charles Bettelheim, India Independent (New York 1968) 231. (Bettelheim zitiert aus einer Analyse des ehemaligen indischen Ministers für Bergbau, K. D. Malavija.)

[9] Vgl. Gunnar Myrdal, Asian Drama. An Inquiry Into the Poverty of Nations, Vol. II (New York 1968) 1260.

Ein beträchtlicher Teil dieser Einkommen stellt potentielles Kapital dar, nur wird er nicht produktiv genutzt. In dem 1968 erschienenen Bericht der Wirtschaftskommission für Lateinamerika heißt es, daß die Großgrundbesitzer so gut wie nichts von ihren Einkommen für Reinvestitionen verwendeten[10]. Der französische Ökonom René Dumont stellt am Schluß einer von ihm entwickelten Strategie für die Verbesserung der Technologie der Landwirtschaft der Entwicklungsländer resignierend fest, daß die Entwicklung entscheidend gehemmt sein werde, solange eine privilegierte Minderheit von Großgrundbesitzern, Geldverleihern und einem Teil der Beamtenschaft ein halbparasitäres Dasein führen könne[11]. Von Raúl Prebisch, Nicholas Kaldor und anderen Autoren liegen Berechnungen vor, die beweisen, daß die Nettoinvestitionen in den Volkswirtschaften vieler Entwicklungsländer verzehnfacht werden könnten, wenn die Einkommen der besitzenden Schichten auch nur teilweise produktiv verwendet würden[12].

Ein zweites wesentliches Hemmnis für die allseitige Entwicklung der Volkswirtschaft der Entwicklungsländer (ohne die eine Verbesserung und Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion nicht denkbar ist) stellt der Transfer eines erheblichen Teils des potentiellen Kapitals der Entwicklungsländer in die entwickelten Länder dar. Der Wachstumsprozeß der Entwicklungsländer wird dadurch in zweifacher Weise behindert. Die in die entwickelten Länder transferierten Investitionseinkommen und Zahlungen für Schuldendienste machen bis zu 50 Prozent der potentiellen Finanzierungsmittel der Entwicklungsländer für Nettoinvestitionen aus. Die Fähigkeit der Entwicklungsländer zur erweiterten Reproduktion wird dadurch erheblich vermindert. Zum anderen muß für den Transfer ein erheblicher Prozentsatz der Exporterlöse bereitgestellt werden. Einige Länder müssen allein für Gewinntransfer und Schuldendienst bis zu einem Drittel ihrer Exporterlöse aufwenden. Damit wird die Fähigkeit der Entwicklungsländer zu Produktionsmittelimporten ganz wesentlich reduziert. Es steht außer Frage, daß aus den Entwicklungsländern Jahr für Jahr mehr Kapital ab- als zufließt. 1965 wurden allein Gewinne und Dividenden in Höhe von 5 Milliarden Dollar[13] und Zahlungen für den Schuldendienst in der Größenordnung von 3,5 Milliarden Dollar[14] aus den Entwicklungsländern in die westlichen Industrieländer transferiert[15].

Ohne radikale Änderung der gegenwärtigen Boden- und Einkommensverteilung in den meisten Entwicklungsländern und ohne Beseitigung der neokolonialen Ausbeutung wird eine dynamische Entwicklung ihrer Volkswirtschaften unmöglich sein. Die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse der Produktion stößt auf den erbitterten Widerstand der besitzenden Schichten. Inländische Interessen vereinen sich mit aus-

[10] Vgl. Economic Survey of Latin America 1966, 339.

[11] Vgl. René Dumont, A World Strategy for Fertilizers, in: Ceres (FAO Review) 1 (1969) 46.

[12] Vgl. Raúl Prebisch, Towards a Dynamic Development Policy for Latin America (UN, New York 1964); Nicholas Kaldor, Problemas Económicos de Chile, in: El Trimestre Económico, 102, 1959 (zitiert nach: Economic Survey of Latin America 1966, 340).

[13] Vgl. The External Financing of Economic Development (UN, New York 1968) 75.

[14] Vgl. The External Financing, 51.

[15] Amtlich ausgewiesener Transfer.

ländischen. Wenn man in dieser Situation auf die Wirkung einer neuen Technologie zur Lösung der Ernährungsprobleme vertraut, so folgt man einer Illusion. Auch das häufig benutzte Argument, daß durch eine Reduzierung der Militärhaushalte der Entwicklungsländer und entwickelten Länder der Entwicklungsprozeß stimuliert werden könnte, verkennt, daß die Militärapparate in zunehmender Weise gerade dazu benutzt werden, die bestehenden Strukturen aufrechtzuerhalten und die gesellschaftliche Entwicklung zu verhindern.

Die Erfahrungen der mexikanischen landlosen Bauern lehren, daß der Hunger auch dann nicht beseitigt wird, wenn durch ertragreiche Getreidesorten die Ernten verdreifacht werden. Über die Hälfte der mexikanischen Landbevölkerung verfügt über ein Pro-Kopf-Einkommen von weniger als 100 Dollar jährlich. Es reicht auch nicht annähernd aus, um genügend Nahrungsmittel für eine minimal notwendige Ernährung erwerben zu können. Es ist daher kaum verwunderlich, daß der tägliche Kalorienverbrauch zwischen 1500 und 1800 Kalorien liegt und damit weit unter dem für notwendig erachteten Bedarf von 2500 Kalorien[16]. Während der „Siegeszug" des mexikanischen „Wunderweizens" um die Welt verkündet wurde, nahm im Sommer 1968 eine mexikanische karitative Organisation die Arbeit auf, um die 400 000 Otomi-sprechenden Indianer vor dem Verhungern zu retten[17].

[16] Vgl. Economic Survey of Latin America 1966, 328 f.
[17] Vgl. Ceres 3 (1968) 57.

Peter Huizing SJ

„Göttliches Recht" und Kirchenverfassung

Der analytisch-alphabetische Index, den Kardinal Gasparri zum kirchlichen Gesetzbuch vom Jahr 1917 zusammenstellen ließ, verweist unter dem Stichwort „Göttliches Recht" („ius divinum") auf fünf Kanones. Tatsächlich kommt das Wort jedoch öfters vor. Derselbe Begriff wird auch mit anderen Worten zum Ausdruck gebracht. Der Bearbeiter dieses Index dürfte sich für die Bedeutung des Wortes und die Funktion des Begriffs in der Kirchenverfassung nur mäßig interessiert haben. Nach der damals geläufigen Auffassung waren die Einrichtungen und die Normen, die als göttliches Recht erklärt wurden, genau in der vom kirchlichen Gesetzbuch beschriebenen Form von Christus eingesetzt. Das göttliche Recht wurde als ein Komplex von präzise feststehenden, bleibenden und unveränderlichen Gesetzen verstanden, die zu allen Zeiten gegolten hatten, gültig sind und gültig bleiben. Die Vorschriften des positiven kirchlichen Rechts waren Änderungen unterworfen, die Vorschriften des göttlichen Rechts standen jenseits allen Wechsels von Raum und Zeit.

Mit dem Aufkommen der Frage nach einer Entwicklung der Dogmen wurde die Frage nach einer Entwicklung des göttlichen Rechts unvermeidlich, und damit auch die Frage nach Inhalt und Sinn dieses göttlichen Rechts. Eine kritische Betrachtung des Begriffs „ius divinum" mag zunächst einmal beitragen zur Erhellung von Bedeutung und Funktion des göttlichen Rechts in der Verfassung der Kirche.

Terminologie

Meist faßt das kirchliche Gesetzbuch unter dem Ausdruck „göttliches Recht" das Naturrecht und das positiv göttliche Recht („ius divinum positivum vel naturale") zusammen. Nur vereinzelt wird das göttliche Recht dem Naturrecht gegenübergestellt („ius divinum vel naturale"). Das Naturrecht wird als das Recht verstanden, das aus dem von Gott geschaffenen Wesen des Menschen durch die natürliche Vernunft erfaßt werden kann; das positive göttliche Recht ist dann jenes Recht, das in der Offenbarung und durch sie festgelegt ist und ausschließlich aus ihr erkannt werden kann. Äquivalente Ausdrücke für „positives göttliches Recht" sind: „kraft göttlicher Einsetzung" („ex divina institutione"), „kraft göttlicher Anordnung" („ex divina ordinatione"), „kraft Einsetzung durch Christus" („ex Christi institutione").

Der Ausdruck „Naturrecht" wird im kirchlichen Gesetzbuch für mehrere, sehr verschiedenartige Sachverhalte gebraucht. Kanon 1405 § 1 bestimmt, daß eine Erlaubnis

zum Lesen verbotener Bücher keineswegs vom Verbot des Naturrechts entbindet, Bücher zu lesen, die eine unmittelbare Gefahr für das religiöse Leben darstellen. Hier wird Naturrecht nicht zu einer Rechtsnorm erklärt, d. h. eine Norm, die die Rechtsverhältnisse der Menschen untereinander regelt, sondern zu einer sittlichen oder ethischen Norm der individuellen Lebensführung. Kanon 1068 § 1 erklärt, daß vorausgehende und bleibende Impotenz eine Ehe kraft des Naturrechts ungültig macht. Hier wird in erster Linie festgelegt, was sich der Gesetzgeber als Inhalt der Ehe vorstellt, nämlich in dem Sinn, daß das Verhältnis Ehegatte-Ehegattin als nicht vorhanden erklärt wird zwischen einem Mann und einer Frau, die niemals ehelichen Verkehr haben können. Es ist eine ontologische Aussage über einen für wesentlich gehaltenen Inhalt der Ehe, aus der dann u. a. Normen und Rechtsverhältnisse zwischen Mann und Frau abgeleitet werden. Kanon 1935 § 2 erklärt, daß man auf Grund des Naturrechts verpflichtet ist, Übertretungen der kirchlichen Strafgesetze bei der zuständigen Obrigkeit anzuzeigen, falls diese Übertretungen eine Gefahr für Glaube oder Religion bedeuten oder sonstwie die Kirchengemeinschaft schädigen. Das ist eine Rechtsnorm, die eine Verpflichtung des einzelnen gegenüber der Gemeinschaft und einen Anspruch der Gemeinschaft an den einzelnen beinhaltet. Kanon 727 § 1 umschreibt Simonie kraft göttlichen Rechts als die Absicht, „um ein zeitliches Gut rein geistliche Güter oder irdische Güter, die mit geistlichen Gütern zu einer Einheit verbunden sind, zu kaufen oder zu verkaufen". Dies ist die Umschreibung einer – unerlaubten – Causa eines Kontrakts. Hier hat das göttliche Recht gleichzeitig eine biblische und eine naturrechtliche Quelle. Die mittelalterlichen Kanonisten beteuerten, daß auch ein Arzt oder ein Lehrer seine Kunst oder seine Wissenschaft nicht verkaufen dürfe, sondern nur einen „Ehrenlohn" für seinen Lebensunterhalt zu fordern berechtigt sei. Wir können dasselbe von jeder menschlichen Arbeit als menschlicher Leistung sagen. Eine derart gemischte Offenbarungs- und Naturrechtsnorm war auch in Kanon 1060 zu finden, wonach eine Mischehe, die für den katholischen Partner oder für die Kinder Gefahr für Glaube oder Sitten („periculum perversionis") mit sich bringt, als durch das göttliche Gesetz selbst verboten bezeichnet wurde.

Die absolute Gültigkeit des göttlichen Rechts

Verschiedene Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuchs machen klar, daß das göttliche Recht absoluter Maßstab des Handelns ist, der jede menschliche Instanz absolut bindet. Auch das positive kirchliche Recht ist an die absolute Geltung des göttlichen Rechts gebunden. So kann keine Gewohnheit etwas aufheben, was natürlichen oder positiv göttlichen Rechts ist (Kanon 27). Es ist auch keiner Verjährung unterworfen (Kanon 1509, 10). Wo über Dispens von Gesetzen gesprochen wird, ist immer ausdrücklich hinzugefügt, daß es sich um positive kirchliche Gesetze handelt; Dispens von göttlichem Recht ist völlig ausgeschlossen. Eine Ehe, geschlossen mit einem Hindernis

natürlichen oder göttlichen Rechts, wird von der Kirche nicht gültig gemacht, selbst nicht von dem Zeitpunkt an, zu dem das Hindernis aufhörte (Kanon 1139 § 2; von der letzten Klausel wird übrigens oft abgewichen). Die Bestimmungen des örtlich geltenden bürgerlichen Rechts werden vom kanonischen Recht auch für innerkirchliche Kontrakte und Vergleiche oder Transaktionen als bindend erklärt, es sei denn, diese Bestimmungen stünden im Widerspruch zum göttlichen Recht (Kanon 1529 und 1926). Ein früher gültiges Disziplinargesetz, das weder explizit noch implizit in das kirchliche Gesetzbuch aufgenommen ist, ist außer Kraft, ausgenommen, es sei natürlichen oder positiv göttlichen Rechts (Kanon 6, 6). Selbst wo es umstritten ist, ob bestimmte Normen göttliches Recht oder Naturrecht sind, geht man den Weg der größeren Sicherheit: niemals wird eine Ehe erlaubt, solange noch Zweifel bestehen, ob die Partner in gerader Linie oder im ersten Grad der Seitenlinie blutsverwandt sind (Kanon 1076 § 3). Eine Ehe wird nur dann als ungültig erklärt, wenn dies mit moralischer Sicherheit bewiesen ist; bestehen nur Zweifel an der Gültigkeit – mögen es auch sehr begründete Zweifel sein –, wird doch die Gültigkeit der Ehe angenommen; und dies auf Grund der Meinung, man könnte andernfalls Gefahr laufen, das göttliche Gesetz der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe zu übertreten (Kanon 1014).

Vor allem dieser Kanon 1014 („Die Ehe erfreut sich eines besonderen Rechtsschutzes. Im Zweifel muß man daher so lange an der Gültigkeit einer Ehe festhalten, bis ihre Ungültigkeit bewiesen ist") hat wichtige praktische Konsequenzen, weil er in einer Reihe von Eheprozessen das Urteil bestimmt. Schon von verschiedenen Seiten wurden Stimmen laut, die für die Aufhebung dieses Kanons plädieren. Ist es wohl richtig, daß man im Zweifelsfall hinsichtlich der Anwendbarkeit einer Vorschrift göttlichen Rechts diesen Zweifel in verantwortlicher Weise dadurch beseitigen kann, daß man immer und überall und um der Sicherheit willen diese Vorschrift trotzdem anwendet? Zeigt sich hier nicht schon eine Auffassung, die das Naturrecht oder das göttliche Recht im allgemeinen als ein System von absolut unveränderlichen, verpflichtenden Vorschriften und Verboten betrachtet, gänzlich unabhängig von der konkreten Situation, in der sich Menschen vorfinden können?

Veränderliches Naturrecht

Die oben erwähnten Beispiele aus dem kirchlichen Gesetzbuch lassen bereits erkennen, daß die konkreten Normen, die dort als Naturrecht bezeichnet werden, nicht völlig unveränderlich sind. Die „unmittelbare Gefahr für das religiöse Leben", auf die das inzwischen aufgehobene kanonische Bücherverbot hinweist, ist heutzutage ein ganz anderer Sachverhalt als der, den der Gesetzgeber von 1917 vor Augen hatte. Ob vorausgehende und bleibende Impotenz tatsächlich noch unvereinbar ist mit dem Verhältnis Ehegatte-Ehegattin, ist nach den Aussagen des Zweiten Vatikanums über die Ehe neuerdings eine offene Frage. Auch ältere Autoren waren sich darüber nicht einig.

Daß jeder Verantwortung für die Gemeinschaft trägt und nach Kräften ein aus dem gesetzwidrigen Verhalten anderer drohendes Unheil für die Gemeinschaft verhüten muß, dürfte heute sicher als naturrechtliche Pflicht betrachtet werden. Das war nicht jederzeit in gleicher Weise überall und immer der Fall. Und sicher gehören die kanonischen Angaben, als konkret umschriebene Prozedur, nicht zu den unveränderlichen Rechtsnormen. Simonie im strengen Sinn des Kaufs oder Verkaufs geistlicher Güter beziehungsweise des Handels mit ihnen ist in sich eher unmöglich als verboten. Welche Vergütung für geistliche Dienste als zulässig erachtet wird und welche nicht, hängt aufs engste mit der sozial-ökonomischen Struktur einer Gesellschaft zusammen. Verschiedene, in den mittelalterlichen Kirchen gebräuchliche Abgaben würden jetzt nicht mehr toleriert werden; und wer kann voraussagen, ob nicht irgendwann in der Zukunft unsere kanonischen Formen der Meßstipendien oder Benefizien als im Widerstreit mit einem „göttlichen Recht" empfunden werden? Das Urteil des Gesetzgebers von 1917 über die Gefahr für Glauben und Sitten, die eine Mischehe mit sich bringen könnte, unterscheidet sich in bemerkenswerter Weise von einer Sicht, wie sie auf der Bischofssynode zum Ausdruck kam.

Diese Beispiele, ihrer mehr oder weniger zufälligen Erwähnung im kirchlichen Gesetzbuch entliehen, bekräftigen die in den letzten Jahren entwickelte Idee eines veränderlichen Naturrechts. Solche Gedanken haben übrigens Anknüpfungspunkte in alten scholastischen Naturrechtsauffassungen. Man kann, scheint mir, ruhig die Meinung vertreten, daß es keine einzige konkrete Norm menschlichen Handelns gibt, die reines Naturrecht wäre. Der Stand von Kultur und Entwicklung, die Möglichkeit einer Beherrschung der Natur, auch des Menschen eigener Natur, die politischen und sozialökonomischen Verhältnisse und viele andere Faktoren mehr sind nicht nur äußerliche Gegebenheiten, die die Realisierung eines abstrakten, ewig gleichen „Naturrechts" fördern oder behindern können. Sie sind innerlich mitbestimmend für das, was zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte, in einer bestimmten Gemeinschaft das konkret geltende „Naturrecht" ist.

Als Grundprinzip des Naturrechts kann man aufstellen, daß die Menschen sich in ihrer geistig-materiellen Existenz erhalten und entfalten müssen, in allen ihren individuellen und sozialen Aspekten. Dieses Grundprinzip und seine Anwendungen ändern notwendig ihren konkreten Inhalt mit den Änderungen der konkreten Situationen, in denen sich der Mensch erhalten und entfalten muß. In unserer heutigen Welt haben naturrechtliche Normen wie „du sollst nicht töten" oder „du sollst nicht stehlen" einen unvergleichlich breiteren Inhalt als in den Tagen des alten Israel. Soziale Gerechtigkeit, Rassengleichheit, Entwicklungshilfe, Abrüstung, Freiheit der Religion und Weltanschauung und viele andere Dinge erscheinen heute als notwendige Voraussetzung für das Bestehen und die Entwicklung der Menschheit. Das sind für die Menschheit von heute „naturrechtliche" Forderungen, obwohl sie zu anderen Zeiten nicht oder doch in völlig verschiedenen Formen gestellt wurden. Und auch jetzt noch hat die Verpflichtung zur Durchführung dieser Forderungen in den USA oder Rußland eine andere Be-

deutung als etwa in Neuguinea oder Lappland. Kürzlich wurde auch die Frage gestellt, ob man in bestimmten primitiven Kulturen nicht etwa die monogame Ehe, sondern eine geordnete Polygamie als die dort jetzt noch am besten angepaßte Verwirklichung des Naturrechts annehmen müsse.

Andererseits kann man genausogut sagen, daß jede positive Rechtsnorm eine Konkretisierung einer naturrechtlichen Forderung darstellt. Selbst die so oft als „rein positiv" angeführten Verkehrsvorschriften sind keineswegs „rein positiv". Gegenwärtig wird von Moraltheologen und von den Kirchen die Befolgung dieser Vorschriften als Pflicht für den Christen bezeichnet. Wer sich um diese Vorschriften nicht kümmert, wird zu Recht als Übertreter des naturrechtlichen Gebots des Dekalogs „du sollst nicht töten" betrachtet. Es läßt sich nicht unterscheiden zwischen konkreten Rechtsnormen, die Naturrecht sein sollen, und anderen, die dies nicht sein sollen. Sie sind immer beides gleichzeitig. Ein gewisser Unterschied besteht lediglich in der größeren oder geringeren Breite der Möglichkeiten zur Konkretisierung und Realisierung einer bestimmten naturrechtlichen Norm.

Kirchliche Autorität und Naturrecht

Das kirchliche Gesetzbuch stellt die „Lehre über Glaube und Sitten" („doctrina fidei et morum") unter die Obhut der Kongregation des Heiligen Offiziums (Kanon 247 § 1). Die Kurienreform Pauls VI. ließ diese Bestimmung unverändert. Die Bischöfe müssen dafür sorgen, daß die Reinheit von Glaube und Sitte bei Geistlichen und Laien bewahrt bleibt (Kanon 336 § 2). Sie sollen vor allem auch über die Glaubens- und Sittenlehre und die sittliche Lebensführung in den Schulen wachen (Kanon 1381, §§ 1 und 2). Unter die kirchliche Zensur fallen Schriften, deren Inhalt religiöser Natur ist oder die Ehrbarkeit der Sitten betrifft (Kanon 1385 § 1, 2). Die authentische Erklärung, wann das göttliche Recht eine Ehe verbietet oder ungültig macht, steht ausschließlich der höchsten kirchlichen Autorität zu (Kanon 1038 § 1).

Wo jedoch vom kirchlichen Lehramt die Rede ist (Kanon 1322 ff.) wird es als dessen Aufgabe erklärt, die geoffenbarte Lehre („doctrina revelata") ehrfürchtig zu bewahren und getreu zu erklären. Daraus entsteht unmittelbar die Frage: umfaßt dann die kirchliche Lehrautorität nur die Überlieferung und Erklärung des positiven göttlichen Rechts, das ja ausschließlich in der Offenbarung gegeben ist und nur aus der Offenbarung erkannt werden kann? Oder besitzt die kirchliche Lehrautorität auch eine Kompetenz für die Überlieferung und Interpretation des Naturrechts, obwohl dies nicht auf der Offenbarung beruht und durch eigene Einsicht in die Natur des Menschen erfaßt werden kann? Letzteres muß, so scheint es, gefolgert werden aus den zahllosen Interventionen der kirchlichen Autorität auf dem Gebiet natürlich-ethischer Normen, vor allem in jüngerer Zeit, in der sich verschiedene Enzykliken mit Lehraussagen über natürlich-ethische Fragenkomplexe befassen. In den Enzykliken „Rerum Novarum",

„Quadragesimo Anno", „Casti Connubii" und „Humanae Vitae" erhebt die kirchliche Autorität den Anspruch, über Naturrecht und natürliche Ethik bindende Aussagen zu machen. Das Erste Vatikanische Konzil erklärte, daß der Papst in der Glaubens- und Sittenlehre die gleiche Unfehlbarkeit wie die Kirche besitzt. Wenn jedoch eine ethische Norm weder direkt noch indirekt in der Offenbarung enthalten ist, sondern auf natürlicher Einsicht und Untersuchung beruht, warum soll dann die kirchliche Obrigkeit zu Beschlüssen befugt sein? Geben hier nicht die profanen Wissenschaften und die von diesen Wissenschaften vorgebrachten Argumente den Ausschlag?

Man hat zur Lösung dieses Problems folgendes vorgeschlagen: Das kirchliche Lehramt hat eine eigene Sendung und eine eigene Kompetenz in ethischen Fragen, insoweit diese aus den Quellen der Offenbarung eine Antwort finden. In Fragen der natürlichen Ethik kommt dem kirchlichen Lehramt zunächst eine negative Kompetenz zu: es kann bestimmte ethische Lehraussagen als im Widerspruch zur Offenbarung erklären. Eine positive Kompetenz auf diesem Gebiet besitzt die kirchliche Autorität kraft der ihr eigenen, spezifischen Sendung nicht. Wohl ist es möglich, daß sie hier eine erzieherische Aufgabe erfüllt, wie dies auf vielen profanen Gebieten – in der Wissenschaft etwa oder der Soziallehre – geschehen ist und noch geschieht. Die Aussagen des kirchlichen Amtes auf natürlich-ethischem Gebiet gehörten dann nicht zum kirchlichen Lehramt im strengen Sinn, sondern wären Ausübung des Hirtenamts oder der kirchlichen Leitungsvollmacht, und zwar als vorläufige, subsidiäre Aufgabe. Haben die Menschen erst einmal auf diesem Gebiet eine genügende Reife und Entwicklung erreicht, dann wäre die Lösung natürlich-ethischer Probleme ihrem Urteil und dem der profanen Wissenschaften zu überlassen.

Wir sind der Meinung, daß diese Lösung alle Beachtung verdient und logisch konsequent erscheint. Es ist klar, daß die technisch-wissenschaftlichen Aspekte etwa der sozialen Gesetzgebung, des internationalen Rechts und der internationalen Rechtsprechung, der Entwicklungshilfe, der Friedensaktion oder der Bevölkerungspolitik nicht unter die amtliche kirchliche Lehrautorität fallen. Es ist gleichfalls unbestreitbar, daß diese technisch-wissenschaftlichen Aspekte auf die konkreten ethischen Normen menschlichen Handelns in diesen Fragen einen entscheidenden Einfluß ausüben. Trotzdem glauben wir nicht, daß sich die Gemeinschaft der Kirche als ganze zu irgendeinem geschichtlichen Zeitpunkt oder auf irgendeiner Stufe menschlicher Entwicklung von jenen Fragen fernhalten kann oder darf. Die Pastoralkonstitution des Konzils über die Kirche in der Welt von heute und das Dekret über das Laienapostolat sagen deutlich aus – und zwar im Gefolge der Grundsätze der Kirchenkonstitution –, daß der christliche Glaube, der aus der Offenbarung des Lebens, des Sterbens und der Auferstehung Christi lebt, einen Auftrag innerhalb unserer Menschheitsgeschichte enthält. Nachdrücklich wird die Mitarbeit der Christen an der Gestaltung dieser Welt und einer menschlichen Ordnung „Apostolat" genannt. Die christliche Sicht gibt auch dem Begriff der menschlichen Entwicklung in all seinen Fächerungen einen spezifischen Inhalt. Mit Nachdruck wird festgestellt, daß dieser Sektor des kirchlichen Apostolats nicht der

Hierarchie und dem Klerus, sondern den Laien zusteht und daß die Laien hier autonom sind. Der Hierarchie bleibt vorbehalten, die Grundsätze dieses Apostolats aufzuzeigen. Wir möchten dies so interpretieren, daß die Entfaltung einer „natürlichen", innerweltlichen Ethik primär Aufgabe des christlichen Laien, nicht des hierarchischen kirchlichen Lehramts ist. Das Amt hat die Aufgabe, die in der Offenbarung gegebenen Grundsätze christlichen Handelns in der Welt weiterzugeben und zu interpretieren. Doch dürfte auch diese Unterscheidung niemals „rein", abstrakt praktiziert werden können, sondern nur unter konkreten, historischen, also veränderlichen Bedingungen.

Das „göttliche" kirchliche Verfassungsrecht

Das „göttliche positive Recht" wird im kirchlichen Gesetzbuch in erster Linie als ein absolut unveränderliches Grundgesetz über die hierarchische Verfassung der Kirche gesehen. Alle sind durch göttliches Gesetz verpflichtet, die Lehre des Evangeliums nach Vermögen zu lernen und der wahren Kirche Gottes anzuhangen (Kanon 1322 § 2). Durch göttliche Einsetzung sind in der Kirche Geistliche und Laien unterschieden, wenn auch nicht alle Stufen des geistlichen Amtes auf göttlicher Einsetzung gründen (Kanon 107). Auf Grund ihrer Einsetzung durch Christus unterscheidet die Weihe den Geistlichen vom Laien; den Geistlichen kommt die Leitung der Gläubigen und die Ausübung des Gottesdienstes zu (Kanon 948). Die Jurisdiktion oder Gerichtsbarkeit, die auf Grund göttlicher Einsetzung in der Kirche besteht, ist entweder die des Rechtsbereichs („forum externum") oder die des Gewissensbereichs („forum internum"), sei sie sakramental oder nicht sakramental (Kanon 196). Nach göttlicher Anordnung besteht auf Grund der Weihe die Hierarchie aus Bischöfen, Priestern und Dienern („ministri"); auf Grund der Jurisdiktionsvollmacht aus dem Primat des Papstes und dem untergeordneten Episkopat (Kanon 108 § 3). In das Amt des Papstes ist jemand kraft göttlichen Rechts eingesetzt, sobald er rechtmäßig gewählt ist und die Wahl angenommen hat (Kanon 109). Der rechtmäßig gewählte Papst erhält unmittelbar, von der Annahme der Wahl an, durch göttliches Recht die höchste und volle Jurisdiktionsgewalt (Kanon 219). Bischöfe werden auf Grund göttlicher Einsetzung Haupt besonderer Kirchen (Kanon 329 § 1). Die katholische Kirche und der Apostolische Stuhl haben den Charakter einer juristischen Person („moralis personae rationem") auf Grund göttlicher Anordnung; andere, niedriger stehende juristische Personen in der Kirche haben diesen Charakter entweder durch Gesetz oder auf Grund besonderer Errichtung durch die zuständige kirchliche Autorität (Kanon 100 § 1).

Diese Kanones könnten den Eindruck erwecken, daß das Papsttum, der Römische Stuhl, das Bischofsamt, das Priestertum und der Diakonat in ihrer heutigen Form und Struktur unmittelbar auf göttliche Einsetzung zurückgingen. Die geschichtliche Entwicklung jeder dieser Einrichtungen bezeugt jedoch eine Vielzahl konkreter Verwirklichungsformen. Es ist deshalb richtiger zu sagen, daß in diesen Institutionen bestimmte

Daten der Offenbarung konkretisiert und realisiert wurden und daß sie in diesem Sinn göttlichen Rechts sind. Aber diese Konkretisierungen sind zugleich notwendig durch viele mehr oder weniger zufällige, wechselnde historische Faktoren bestimmt, sind deswegen gleichzeitig auch menschliches, veränderliches Recht. Ebensowenig wie das Naturrecht besteht das positive göttliche Recht in reiner Form. Auch dieses wird nur verwirklicht und kann nur verwirklicht werden in konkreten historischen Situationen und befindet sich damit in einer ständigen Entwicklung.

Papst und Bischöfe

Das apostolische Amt der Bischöfe ist die historische Fortsetzung oder Nachfolge des durch Christus in besonderer Weise den Zwölfen anvertrauten Apostolats. Das Amt des Papstes ist die historische Fortsetzung oder Nachfolge des von Christus an Petrus gegebenen Auftrags. Die Sendung des Petrus und die der Zwölf zusammen war sicher nicht primär eine „juridische", so daß sie in erster Linie berufen worden wären, um eine organisierte Gesellschaft mit einem System von Gesetzen zu bilden. Wie aus der Schrift hervorgeht, besteht ihr Vorrang zuallererst im Vorrang ihres Glaubenszeugnisses an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn, in der durch Christus garantierten Autorität ihres Glaubens und ihrer Glaubensverkündigung. Die Worte: „wer euch hört, hört mich, und wer euch verachtet, verachtet mich" stellen die Apostel auf eine ähnliche Autoritätsstufe, wie sie Christus in seinem irdischen Leben innehatte. Man kann weder die Autorität Christi noch die der Apostel wiedergeben mit Begriffen wie Jurisdiktion, gesetzgebende, richterliche und strafende Gewalt („jurisdictio", „potestas legislativa, iudicialis, coercitiva"). Der in den Traktaten über das öffentliche kirchliche Recht gängige Begriff „Christus-Gesetzgeber" („Christus Legislator") als Gründer einer hierarchisch strukturierten „vollkommenen Gesellschaft" („societas perfecta"), die mit allen Vollmachten ausgestattet ist und über den „vollkommenen Gesellschaften" profaner Staatsordnungen steht, kann tatsächlich der reformatorischen Kritik nicht standhalten. Wirklich „göttlichen Rechts" ist die in Christi Namen und in seiner Vollmacht weitergegebene apostolische Sendung zur Verkündigung, die besondere Bestärkung des Glaubens im Petrusamt, die damit gegebene notwendige Einheit der an Christus glaubenden Gemeinschaft mit dem apostolischen und petrinischen Amt und die von jeder irdischen Gewalt unabhängige Freiheit zur Verkündigung. Sehr viel mehr können wir wohl nicht als göttliches Recht im striktesten Sinn qualifizieren. An „göttlichen Rechtspositionen" konnte Christus seiner Kirche und ihren Leitern nicht mehr geben als das wenige, das er selbst besaß. Er forderte als sein Recht nicht mehr als den Glauben an die Autorität seiner Predigt und die vollkommene Freiheit für das Zeugnis der Wahrheit. Die ganze weitere Organisation der Kirchengemeinschaft und ihrer Regierung hat nur insoweit Sinn und inneren Wert, als sie die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Verkündigung, die Treue an das Evangelium, das Freisein von jeder irrigen menschlichen Beein-

flussung bewahrt und bestärkt. Das „göttliche Recht" der Kirchengemeinschaft und ihrer Regierung ist, viel eher als ein erworbener Besitz, der ständige Auftrag zur Selbstbesinnung, Selbstkritik, Bekehrung.

Die Hierarchie

Es wird wohl immer ein Grundprinzip der Kirchenstruktur bleiben, daß das apostolische Amt durch eine sakramentale Weihe übertragen wird. Jedenfalls wird stets das Bewußtsein lebendig bleiben müssen, daß die Einsetzung in ein solches Amt ein Weitergeben der Sendung Christi ist, in seinem Namen, in seiner Vollmacht und in seinem Geist. Es ist nicht vorauszusehen, welche Formen die sakramentale Weihe oder Einsetzung ins Amt in Zukunft noch annehmen kann. Ein bleibendes Grundprinzip wird sein, daß das apostolische Amt sowohl in seiner Fülle als auch teilweise übertragen werden kann. Es ist schwer herauszufinden, ob die „Presbyteroi" in den urkirchlichen Gemeinden ein kollegiales Bischofsamt oder ein kollegiales Priesteramt ausübten. Auf jeden Fall ist das Amt des Priesters und des Diakons aus einer Teilgabe am apostolischen Bischofsamt entstanden, nicht unmittelbar aus der Einsetzung durch Christus. An die Priester kann die Vollmacht zur Spendung von Firmung und Weihen, wahrscheinlich sogar die der Priesterweihe, gegeben werden. Nach der Lehre des Zweiten Vatikanums verleiht die Konsekration zum Bischof nicht nur die Weihevollmacht, sondern zugleich auch hirten- und lehramtliche Funktionen. Von jetzt an wird also die Unterscheidung einer doppelten Hierarchie – eine auf Grund der Weihe, eine auf Grund der Jurisdiktion – nicht mehr zur Kirchenstruktur gehören. Auch die Leitungsvollmacht in der Kirche beruht auf der Weihe zum apostolischen Amt und auf der Aufnahme in das Kollegium der Bischöfe.

Auch dieses Kollegium hat als Konkretisierung der apostolischen Sendung eine geschichtlich bestimmte Struktur. Das Amt eines Patriarchen z. B. ist nicht weniger göttlichen Rechts als das eines Diözesanbischofs, und beide Ämter sind in ihrer konkreten Form und Funktion zugleich auch menschlichen oder positiv kirchlichen Rechts. Ich glaube, daß das Bischofskollegium das Ausmaß der Weitergabe von Vollmachten frei bestimmen kann. Sollte jemand zur Ausübung von Weihevollmachten benötigt werden, die an sich mit dem Bischofsamt verbunden sind, ohne daß man ihm auch gleichzeitig regierende und lehramtliche Aufgaben übertragen müßte, dann ist schwer einzusehen, welche Theorie die alleinige Übertragung der Weihevollmachten verhindern sollte. Es gibt auch Priester, die, ohne die Bischofsweihe zu besitzen, eine bischöfliche Leitungsfunktion innehaben, wie die General- und Provinzoberen der Priesterorden. Auch hier liegen Möglichkeiten weiterer Entwicklungen für die konkrete Erscheinungsform der Hierarchie.

Wie sehr die heutige konkrete Form des Petrusamts und dessen Verhältnis zum Bischofsamt historisch bedingt ist, braucht nicht näher erläutert zu werden. Die in unseren Tagen entstandenen Strukturen wie die Bischofssynode, die Bischofskonferenzen,

die Mitgliedschaft von Bischöfen in römischen Kongregationen, deuten auf eine sich weiter entwickelnde Konkretisierung des Kollegialitätsprinzips innerhalb des Bischofskollegiums hin. Es scheint uns deshalb auch verkehrt, diese neuen Strukturen ohne weiteres als positives kirchliches Recht zu betrachten. In ihnen liegt gleichzeitig auch ein Moment göttlichen Rechts, das zugegebener Weise auch in anderen Strukturen realisiert werden kann, aber auf jeden Fall in der einen oder anderen Struktur realisiert werden muß. Selbst die Vorstellung einer ständigen kollegialen Zentralregierung der Weltkirche kann nicht als unorthodox verworfen werden. Das Kriterium ihrer Erwünschtheit oder Unerwünschtheit kann nicht a priori ausgemacht werden. Hier ist allein die größere oder geringere Opportunität und Effizienz für die Sendung des Papstes und der Bischöfe in Kirche und Welt bestimmend.

Klerus und Laien

In dieser Unterscheidung ist tatsächlich ein Prinzip göttlichen Rechts realisiert. Aber auch hier sind andere konkrete Formen der Unterscheidung möglich. Institutionen wie die Priesterräte und die Seelsorgsräte in den Bistümern lassen eine demokratisierende Tendenz erkennen. Weitere Entwicklungen sind nicht ausgeschlossen. Es ist nicht a priori unmöglich, daß Vertreter der Geistlichkeit, der Ordensleute und der Laien nicht nur beratende Stimme erhalten, sondern auch an der Beschlußfassung und der Regierung teilnehmen. Es ist zu erwarten, daß solche Vertreter auch auf der Ebene der Bischofskonferenzen in Funktion treten. Selbst Aussichten auf eine kollegiale Zentralregierung der Kirche, an der auch Vertreter dieser Gruppen teilnehmen würden, können nicht als im Widerstreit mit dem göttlichen Recht gebrandmarkt werden. Schon im Mittelalter wurde ein ökumenisches Konzil als eine Repräsentation der ganzen Christenheit betrachtet, wo auch die Fürsten oder ihre Gesandten als Vertreter der Laien teilnahmen. Auch hier hat es keinen Sinn, die zukünftige Entwicklung mit Argumenten sogenannten göttlichen Rechts in die eine oder andere Richtung zu zwingen, ob man diese Richtung nun konservativ oder progressiv nennen will. Die Ämter des Papstes und der Bischöfe können auch in mehr kollegialen und demokratischen Strukturen bestehen und ihre Funktion ausüben. Niemand wird leugnen, daß auf einem ökumenischen Konzil der päpstliche Primat bestehen bleibt und seine Funktion ausübt; und dennoch ist er darin Teil eines Kollegiums. Ob kollegiale und demokratische Strukturen anderen vorzuziehen sind, kann sich nur aus praktischen, in der Erfahrung erprobten und geprüften Motiven erweisen.

Einsetzung durch göttliches Recht

Daß der Papst, nach Annahme der rechtmäßigen Wahl, durch göttliches Recht in sein Amt eingesetzt wird, bedeutet, daß dieses Amt als Garant der Einheit des Bischofs-

kollegiums und der Einheit der Kirchen seinem Inhalt nach nicht durch die Wähler bestimmt wird, sondern durch die glaubende Einsicht der Kirche in die Aufgabe des fortdauernden Petrusamts. Dasselbe gilt übrigens in gleicher Weise für das Bischofsamt als Fortsetzung des Apostelamts. Es bedeutet nicht, daß der jetzt geltende konkrete Inhalt von Papst- und Bischofsamt ausschließlich göttlichen Rechts sei; noch weniger gilt dies für die Bestimmung zu diesen Ämtern. Jahrhundertelang galt dafür der Grundsatz: wer allen vorangehen muß, muß durch alle gewählt werden (Leo I.). Bischöfe, auch der von Rom, mußten durch Klerus und Volk gewählt werden. Daß Bischofsernennungen dem Papst vorbehalten bleiben, ist erst im späteren Mittelalter in der lateinischen Kirche zur Regel geworden.

„Juristische Person kraft göttlichen Rechts"

Soweit ich sehe, besitzt die Aussage, daß die katholische Kirche eine „juristische Person" („persona moralis") ist, keine kanonisch-juridische Bedeutung. In ihrer Gesamtheit tritt die katholische Kirche nie und nirgends als Subjekt von Rechten und Rechtsverpflichtungen auf. Man kann deshalb hier auch „persona moralis" nicht mit „juristische Person" übersetzen. Der Sinn kann nur der sein, daß diejenigen, die zur katholischen Kirche gehören, eine Gemeinschaft bilden.

Die Aussage, daß der Apostolische Stuhl kraft göttlicher Einsetzung den Charakter einer „juristischen Person" hat, kann sich natürlich nicht auf die gesamte römische Kurie beziehen, sicher nicht als Aussage des Gesetzgebers von 1917. Gemeint ist, daß nur das Amt des Papstes den Charakter einer „juristischen Person" oder „Rechtspersönlichkeit" kraft göttlicher Einsetzung hat. Aber dann wird der Ausdruck „juristische Person" nicht als Terminus technicus gebraucht; denn „juristische Person" bedeutet einen nichtpersönlichen Träger von Rechten und Rechtsverpflichtungen, wie etwa eine Stiftung oder eine Vereinigung mit Rechtspersönlichkeit. Dieses nicht persönliche Subjekt kann natürlich nur am Rechtsverkehr teilnehmen und Rechtsakte setzen mittels persönlicher Vertreter, die im Namen dieses Subjekts auftreten. Der Papst jedoch tritt in der Ausübung seines Amtes nicht als Vertreter dieses Amtes auf, das man sich dann als Subjekt der primatialen Rechtspflichten und Rechte vorstellen müßte. Die Person des Papstes selbst ist Subjekt dieser Rechte und Rechtspflichten, nicht ein personifiziertes Amt. Der Begriff des Papstamts als Rechtspersönlichkeit kraft göttlicher Einsetzung beinhaltet dann auch nichts anderes, als daß das Papstamt als Fortsetzung des Petrusamts eine bleibende Einrichtung der Kirchenverfassung ist. Dieser Begriff ist übrigens erst zur Zeit der Kodifizierung des Kirchenrechts im kirchlichen Gesetzbuch entstanden. Vorher wurden in der gesamten Tradition andere Begriffe verwendet, um das gleiche anzudeuten, wie etwa die Begriffe „Heiliger Stuhl", „Stuhl des Petrus", „Stellvertreter Petri", „Stellvertreter Christi" und andere.

Nur unter einer Rücksicht tritt der Papst als Vertreter eines nicht-persönlichen Rechtssubjekts auf, dort nämlich, wo es um die vermögensrechtlichen Ansprüche und

Pflichten des Heiligen Stuhls geht. Nicht der Papst persönlich ist Eigentümer dieses Vermögens oder Subjekt von Pflichten, sondern der Heilige Stuhl, in dessen Namen es der Papst verwaltet. In diesem Sinn kann der Apostolische Stuhl in technischer Bedeutung „Rechtspersönlichkeit" genannt werden, aber dann nicht durch göttliches Recht, wie es im kirchlichen Gesetzbuch verstanden wird. Auch hierfür wurden übrigens früher andere Begriffe verwendet, wie z. B. „das Vermögen des Petrus" („patrimonium Petri").

Auch am Begriff „juristische Person" oder „Rechtspersönlichkeit" sieht man also, daß ein in der Schrift enthaltenes oder allgemein naturrechtliches Prinzip nicht anders als in veränderlichen Begriffen konkretisiert werden kann.

Auf der Bischofssynode haben viele Teilnehmer darauf gedrungen, die kirchlichen Gesetze stärker am Evangelium auszurichten. Andrerseits warnten sie davor, sich allzu schnell auf das göttliche Recht oder auf das Naturrecht zu berufen. Sie hielten hier größte Vorsicht für geboten.

Tatsächlich gibt es „göttliches Recht" nicht in reiner Form und kann es nicht geben. Selbst die Einsetzung des Petrus und der Apostel durch Christus ist dies nicht. Auch Christus kleidete seinen Auftrag in Bilder und Vorstellungen seiner Zeit. Dieses Urbild wird für alle Zeiten für die Kirchenordnung richtungweisend bleiben, aber es kann nicht als konkrete Rechtsnorm gehandhabt werden. Es wäre einerseits eine gefährliche Haltung, wollte man jede Entwicklung kirchlicher Einrichtungen abweisen mit der Begründung, sie seien „göttlichen Rechts". Andererseits haben sich Bemühungen um eine Dezentralisierung der Kirchenordnung, um eine gewisse Demokratisierung, um Mitsprache von Geistlichen, Ordensleuten und Laien, um größere Autonomie der Ortskirchen, um kollegialere Formen der Kirchenregierungen in gleicher Weise vor mißbräuchlicher Argumentation mit dem „göttlichen Recht" zu hüten. Man sollte in Diskussionen über diese Fragen den persönlichen Gehorsam eines jeden gegenüber Christus zugrunde legen, wie auch die ehrliche Besinnung auf das, was Christus mit der Sendung Petri und der Apostel und weiteren Anordnungen für die Struktur der Kirche beabsichtigte. Darüber hinaus gelten ausschließlich Motive, die den wirklichen Interessen der Predigt und der Seelsorge dienen. Es liegt auf der Hand, daß hier zeitgemäße Vorstellungen über eine wirksame Regierung und Regierungsorganisation kräftig mitsprechen. Auch eine Kirchenverfassung kann nicht in Einrichtungen und Strukturen funktionieren, die den Menschen dieser Zeit fremd sind und in denen sie sich heimatlos fühlen. Die immer neue Anpassung kirchlicher Einrichtungen und Regelungen an die Bedürfnisse der eigenen Zeit, in ständiger Besinnung auf das Tun Christi, ist sicher ein Auftrag des „göttlichen Rechts".

Literatur:
J. Neumann, Das „ius divinum" im Kirchenrecht, in: Orientierung 31 (1967) 5–8; J. David, Das Naturrecht in Krise und Läuterung (Köln 1967); ders., Kirche und Naturrecht, in: Orientierung 30 (1966) 129–133; Das Naturrecht im Disput, hrsg. von F. Böckle (Düsseldorf 1966).

Ludwig Volk SJ

Die Enzyklika „Mit brennender Sorge" *

Zum hundertsten Geburtstag Kardinal Michael v. Faulhabers am 5. März 1969

Der Abschluß eines Reichskonkordats zwischen dem Hl. Stuhl und dem erst sechs Monate amtierenden Kabinett Hitler-Papen hatte im Sommer 1933 weit über Deutschland hinaus Aufsehen erregt. In den sich bald verschlechternden Beziehungen zwischen der Katholischen Kirche und dem anfangs autoritären, dann totalitären NS-Staat gibt es nur noch einen Vorgang, dessen Echo mit demjenigen auf das Reichskonkordat vergleichbar ist, die Verlesung der Enzyklika „Mit brennender Sorge" im März 1937. Während der Kirchenvertrag auf zweiseitiger Übereinkunft beruhte, war das päpstliche Rundschreiben eine unangesagte, einseitige Kundgebung, ein Akt der Gegenwehr, herausgefordert durch die Renitenz der nationalsozialistischen Regierung, die im Konkordat übernommenen Verpflichtungen zu erfüllen, sowie ihre durch zahllose Schikanen und Bedrückungsmaßnahmen erwiesene Absicht, die katholische Kirche in Deutschland – zusammen mit der evangelischen – auf ein spiritualisiertes Sakristeichristentum einzuengen. Die nach drei Jahrzehnten verfügbaren staatlichen und kirchlichen Quellen gestatten es, eine Reihe von Entwicklungslinien freizulegen, die im Knotenpunkt der Enzyklika zusammentreffen, um von dort wieder auseinanderzulaufen[1]. Dabei erhebt sich von selbst die Frage, welche Erfahrungen und Überlegungen den Vatikan zu einem Schritt bewogen, der sich dem Bewußtsein der Zeitgenossen tief einprägte, aber auch,

* Dem Aufsatz liegt ein Referat zugrunde, das am 12. Oktober 1967 vor der kirchengeschichtlichen Sektion des 27. Deutschen Historikertags in Freiburg gehalten, für den Druck umgearbeitet und durch Einbeziehung neuer Quellen erweitert wurde.

[1] Neben den in den Anmerkungen genannten Quellen wurden für die Untersuchung namentlich folgende Beiträge herangezogen: W. Adolph, 25 Jahre „Mit brennender Sorge". Aufzeichnungen und Dokumente, in: Wichmann-Jahrbuch für das Bistum Berlin XV/XVI (1961/62) 3–18 (Zitiert: W. Adolph, 25 Jahre); R. Leiber, „Mit brennender Sorge", in dieser Zschr. 169 (1961/62) 417–426; von besonderer Wichtigkeit sind die aus vatikanischen Quellen gearbeiteten Studien von A. Martini, nämlich: Il cardinale Faulhaber e l'enciclica „Mit brennender Sorge", in: Archivum Historiae Pontificiae 2 (1964) 303–320 (Zitiert: A. Martini I); ders., Il cardinale Faulhaber e l'enciclica di Pio XI. contro il nazismo, in: Civiltà Cattolica (1964) 421–432 (Zitiert: A. Martini II). Martinis Forschungsergebnisse wurden zusammengefaßt von B. Schneider, Kardinal Faulhaber und die Enzyklika „Mit brennender Sorge", in dieser Zschr. 175 (1964/65) 226–228. Die Nachwirkungen des Mundeleinzwischenfalls werden behandelt für die Kurie von A. Martini, Pio XII e Hitler, in: Civiltà Cattolica (1965) 342–347 (Zitiert: A. Martini III); für Deutschland von W. Adolph, Hirtenamt und Hitlerdiktatur (Berlin 1965) 134–147 (Zitiert: W. Adolph, Hirtenamt); vgl. dazu auch W. M. Harrigan, Pius XI and Nazi Germany 1937–1939, in: Catholic Historical Review 51 (1965/66) 457–486.

ob und inwieweit der Übergang zur Offensive die diplomatischen Fronten in Bewegung brachte und den Kirchenkampf in andere Bahnen lenkte.

Vorgeschichte

Die Drohung einer päpstlichen Mißfallensäußerung schwebte schon über dem Konkordat, als es kaum ratifiziert war. Wenn sie in der Weihnachtsansprache 1933 unterblieb, so hatte dabei für Pius XI. der Wunsch des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz den Ausschlag gegeben[2]. Die Hoffnung Kardinal Bertrams, durch mündliche und schriftliche Verhandlungen vertragsgemäße Zustände herbeizuführen, erfüllte sich jedoch nicht. Statt dessen mehrten sich die Spannungen, je vollständiger Hitler die staatlichen Machtmittel beherrschte und zur Ausgestaltung des totalitären Einparteistaates einsetzte.

Mit der Verstimmung der Kurie wuchsen die Befürchtungen des deutschen Vatikanbotschafters, der Hl. Stuhl könne mit einem Weißbuch an die Öffentlichkeit treten, um den defizienten Vollzugswillen der Reichsregierung bloßzustellen. Seit Anfang 1934 wurde die Warnung vor einer vatikanischen Aktenpublikation zum Refrain zahlloser Berichte v. Bergens, der damit zugleich die Notwendigkeit belegte, auf die Vorstellungen des Hl. Stuhls schriftlich zu antworten, eine Gepflogenheit, von der sich die Berliner Regierungsstellen zunehmend dispensierten.

Das periodisch umgehende Gerücht über kirchliche Weißbücher war so unbegründet nicht, doch erschienen sie nur für den Handgebrauch der deutschen Bischöfe[3]. Daneben bediente sich die Kurie aber noch einer anderen Kommunikationsmöglichkeit, um zumindest den deutschen Klerus über ihre Haltung gegenüber der Reichsregierung nicht im unklaren zu lassen. So erschienen im Sommer 1935 zwei Artikel im Osservatore Romano[4], die nichts anderes waren als die Zusammenfassung zweier deutlicher Noten[5], die als Replik des Hl. Stuhls auf Auslassungen der Minister Frick und Göring ergangen waren. Sollte die Verbreitung der Osservatore-Artikel in Deutschland behindert werden, so hatte der Papst den Botschafter wissen lassen, würde der Hl. Stuhl die Noten im vollen Wortlaut veröffentlichen[6]. Tatsächlich brachten die bischöflichen Amtsblätter die Aufsätze des Vatikanblatts in deutscher Übersetzung[7] mit der Anheimgabe, die Gläubigen davon zu unterrichten, wenngleich nicht durch Kanzelverkündigung. Gedruckt in Deutschland verbreitet, können darum diese beiden offiziösen Stellung-

[2] Mitteilung von R. Leiber.

[3] Vgl. D. Albrecht, Der Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der deutschen Reichsregierung (Mainz 1965) XV f.

[4] Vgl. Osservatore Romano Nr. 165 vom 15./16. Juli 1935 sowie Nr. 181 vom 4. August 1935.

[5] Druck: D. Albrecht a.a.O. Nr. 64 und 65.

[6] Vgl. Bergen an Auswärtiges Amt, 15. Juli 1935; zitiert bei D. Albrecht a.a.O. 258 Anm. 5.

[7] Druck: W. Corsten, Kölner Aktenstücke zur Lage der katholischen Kirche in Deutschland 1933–1945 (Köln 1949) Nr. 76 und 84.

nahmen zur kirchenpolitischen Lage als Vorläufer des Rundschreibens von 1937 angesehen werden.

Den Wunsch nach einem klärenden Wort an die deutschen Katholiken trug aber erst die Fuldaer Plenarkonferenz im August 1936 im traditionellen Huldigungsschreiben an den Papst vor[8]. Dieser Entschluß wurde gefördert durch Beobachtungen Bischof Bornewassers (Trier), der bei einem Vatikanbesuch vom Kardinalstaatssekretär erfahren hatte, „man wäre in Rom froh, wenn der Episkopat alle Verletzungen des Konkordats bekanntgäbe. Darauf werde Rom ein Pastorale schreiben“[9]. Als Pacelli gegen Jahresende eine fünfköpfige Beratergruppe aus dem Episkopat zur Berichterstattung nach Rom beorderte[10], standen die deutschen Oberhirten eben in einem regen Meinungsaustausch über die Aussprache zwischen Hitler und Kardinal Faulhaber auf dem Obersalzberg. Den Verhandlungsbericht hatte der Kardinalstaatssekretär „mit starker Anteilnahme geprüft“, sich aber gezwungen gesehen, „bezüglich der weiteren Entwicklung trotz mancher gut klingenden Worte besorgt zu sein und eine Besserung der schweren Lage nicht als nahe zu betrachten“[11]. Ähnlich reserviert klang für Faulhabers geschultes Ohr die Reaktion des Papstes. „Dominus Apostolicus ließ mir schreiben“, so berichtete er nach Breslau[12], „factum visitationis in se permagni esse momenti, das will heißen, daß nicht alle Einzelheiten der 9 Blätter Zustimmung gefunden haben“. Wenn sich Pacelli skeptisch gezeigt hatte, „nicht über das ‚do‘, wohl aber über das ‚des‘ “[13], so sollte ihm der Ausgang von Faulhabers Verständigungsbemühungen nur allzu recht geben.

Um Hitlers Vorwurf zu entkräften, er werde gegen den schlimmsten Feind des Christentums von den Bischöfen nicht unterstützt, hatte der Münchener Kardinal zugesagt, sich für einen gemeinsamen Hirtenbrief gegen den Bolschewismus[14] zu verwenden. Schon vier Wochen später war über den Nuntius zu erfahren, daß die Kundgebung von Hitler „mit einer vielleicht nur in spontaner Temperamentsaufwallung geäußerten heftigen Ungeduld erwartet werde“[15]. Der von Faulhaber formulierte Text sollte den Vorstellungen der NS-Führung so wenig entsprechen, daß er von Presse und Rundfunk in Deutschland totgeschwiegen, von Gestapostellen gebietsweise sogar eingezogen wurde. Da in die Ablehnung des roten Totalitarismus konkrete Beschwerden über die jüngsten Bedrückungsmaßnahmen eingeflochten waren, wurde die Pflichtübung bischöf-

[8] Vgl. Die deutschen Bischöfe an Pius XI., 18. August 1936. Druck: Protokoll der Verhandlungen der Plenar-Konferenz der deutschen Bischöfe vom 18.–20. August 1936. Anlage 1 DA (= Diözesanarchiv) Regensburg; auszugsweise in italienischer Übersetzung bei A. Martini II 425.

[9] Stenographische Aufzeichnungen Bischof Sebastians über die Nachmittagssitzung vom 18. August 1936. (DA Speyer).

[10] Vgl. Pacelli an Bertram, 21. Dezember 1936; angeführt bei A. Martini II 423 Anm. 2.

[11] Pacelli an Faulhaber, 1. Dezember 1936. EA (= Erzbisch. Archiv) München. Nachlaß Faulhaber.

[12] Faulhaber an Bertram, 7. Dezember 1936. Abschrift. EA München. Nachlaß Faulhaber.

[13] Vgl. Anm. 11.

[14] Vgl. Hirtenwort der deutschen Bischöfe über die Abwehr des Bolschewismus, 24. Dezember 1936. Druck: W. Corsten a.a.O. Nr. 130.

[15] Bertram an Faulhaber, 2. Dezember 1936. EA München. Nachlaß Faulhaber.

licher Loyalität für Propagandazwecke unbrauchbar. Wenn der Verfasser argumentierte, „die deutschen Bischöfe mußten im Hirtenbrief auch diese Sorgen erwähnen, um wahrhaft zu bleiben und nicht in die undeutsche Rolle byzantinischer Jasager zu verfallen" [16], so belehrte ihn das Reichskirchenministerium über die Grenzen der Äußerungsfreiheit. Als Faulhaber gegen die Beschlagnahme der Texte protestierte, entgegnete Kerrl, es werde bei dem Einspruch „vollkommen übersehen, daß der fragliche Hirtenbrief mit der kurzen Absage an den Bolschewismus eine umfangreiche Kritik an nationalsozialistischen Einrichtungen verbindet und daß gerade dadurch die Erklärungen gegen den Bolschewismus Bedeutung und Kraft verlieren" [17]. Schlagender als mit der Verleugnung einer mit ihm vereinbarten Verständigungsgeste hätte Hitlers Unzuverlässigkeit als Gesprächspartner und seine Identifizierung mit der realen Kirchenpolitik kaum demonstriert werden können.

Noch vor Kenntnis der vatikanischen Einladung hatte Kardinal Bertram die deutschen Bischöfe zu einer außerordentlichen Plenarkonferenz für Mitte Januar 1937 nach Fulda einberufen, um die verschärfte kirchenpolitische Lage zu beraten. Die Gravamina des Episkopats fanden ihren Niederschlag in einer Denkschrift an das Reichskirchenministerium, in der in 17 Punkten der Kontrast von Konkordatsbestimmung und Konkordatswirklichkeit scharf herausgearbeitet wurde [18]. Aus den sich mehrenden Knebelungsmaßnahmen zog die Konferenz intern den Schluß: „Man will in bestimmten Kreisen und Organisationen der nationalsozialistischen Partei die grundsätzliche und definitive Vernichtung des Christentums, besonders der katholischen Kirche, zum mindesten aber ihre Zurückführung auf einen Zustand, der fast der Vernichtung gleichkommt." [19] Wenn man dabei noch zögerte, Hitler persönlich für den offiziellen Kurs voll haftbar zu machen, so mochte dabei neben taktischen Erwägungen vor allem Faulhabers Sicht der Kräfte und Tendenzen mitspielen. Wie schon in der schriftlichen Gesprächsschilderung [20] zeigte er sich auch in seinem kirchenpolitischen Referat [21] vor dem Bischofsgremium nicht unbeeindruckt von Hitlers zwar verschwommener, doch emphatisch hervorgekehrter Gottgläubigkeit. Der Reichskanzler stelle sich zwischen Religion und Kirche, kenne aber Gott als Vorsehung und Richter, dem er verantwortlich sei.

Unmittelbar nach der Fuldaer Zusammenkunft vom 12./13. Januar 1937 machten sich die vom Papst geladenen Oberhirten auf den Weg nach Rom. Die Zugehörigkeit zur Beratergruppe verstand sich allenfalls für die drei Kardinäle Bertram, Faulhaber und Schulte von selbst. Die Einbeziehung der Bischöfe von Berlin und Münster war aus

[16] Faulhaber an Hitler, 30. Dezember 1936. Abschrift. EA München. Nachlaß Faulhaber.

[17] Kerrl an Faulhaber, 28. Januar 1937. Abschrift. EA München. Nachlaß Faulhaber.

[18] Druck: J. Neuhäusler, Kreuz und Hakenkreuz (München 1946) II 94–98.

[19] Protokoll der Verhandlungen der Plenar-Konferenz der deutschen Bischöfe am 12. und 13. Januar 1937, 4. DA Regensburg.

[20] Streng vertraulicher Bericht über die Aussprache mit Herrn Reichskanzler Adolf Hitler auf dem Obersalzberg am 4. November 1936, 11–14 Uhr. Schreibmaschinen-Hektographie. EA München. Nachlaß Faulhaber.

[21] Die kirchen-politische Lage im Dritten Reich. EA München. Nachlaß Faulhaber.

der hierarchischen Rangliste nicht abzuleiten. Sie mußte daher andere Gründe haben. Daß Bischof Preysing an der Kurie hohes Ansehen genoß, hatte bereits seine Berufung auf den wichtigen Berliner Posten bewiesen. Offensichtlich hatte sich aber auch Bischof Galen durch Amtsführung und Lagebeurteilung eine besondere Wertschätzung erworben. Die von Pius XI. getroffene Auswahl erscheint in einem eigentümlichen Licht, wenn vorgreifend bedacht wird, wie sich in der dunkelsten Phase des Kirchenkampfs die Klarsicht des einen und der Rechtssinn des anderen bewähren sollten. Die Bevorzugung konnte zugleich als Zurücksetzung gedeutet werden. Denn Bischof Berning von Osnabrück, seit 1933 ständiger Unterhändler des Episkopats bei den Berliner Regierungsstellen, war nicht unter den Geladenen.

Sicheren Indizien zufolge suchte darum Kardinal Bertram im Vatikan zu erreichen, daß Berning entweder als einziger Bischof neben den Kardinälen oder als zusätzliches Delegationsmitglied beigezogen würde, ohne jedoch mit seinen Vorstellungen durchzudringen. Der Ausschluß Bernings konnte dem Breslauer Kardinal schon deswegen nicht gefallen, weil er in ihm auf den zuverlässigsten Anwalt der von ihm selber getragenen „Eingabenpolitik" verzichten mußte, während die Anhänger einer beweglichen Vorwärtsverteidigung mit Preysing und Galen durch zwei überzeugte Wortführer vertreten waren, deren Auffassungen im Praktischen zumindest Kardinal Faulhaber nahestand. Die Konstellation war also aufschlußreich. Das Fehlen des Verhandlungsexperten Berning wie die starke Präsenz des „harten" Flügels im Episkopat ließen ahnen, in welcher Richtung der Papst von den Bischöfen eine Entscheidungshilfe erwartete.

Bereits am Freitag, 15. Januar, wurden die beiden Konferenzvorsitzenden Bertram und Faulhaber vom Kardinalstaatssekretär zu einer informellen Vorbesprechung empfangen[22]. Sie erfuhren, daß der Hl. Vater trotz seiner Krankheit mit den fünf deutschen Bischöfen eine Konferenz halten wolle. Bestimmte Punkte seien nicht vorgesehen, doch werde die Lage immer unerträglicher. Mögliche Initiativen wurden in dem Gespräch nur angedeutet. Kardinal Bertram, kein Freund direkter Öffentlichkeitsbeeinflussung, gab zu überlegen, ob nicht der Papst ein persönliches Schreiben an Hitler richten wolle, doch machte Pacelli auf den Vorschlag mit der Tendenz, die fruchtlose Eingabenpolitik auf höchster Ebene fortzusetzen, „ein bedenkliches Gesicht". Um für die weiteren Beratungen Unterlagen bereitzustellen, erbot sich der Münchener Kardinal, sein Fuldaer Referat zur Lage sowie eine Ausarbeitung Bischof Buchbergers (Regensburg) zum gleichen Thema zu übersenden.

Die nächste Zusammenkunft beim Kardinalstaatssekretär am Samstag, 16. Januar, war dann eine Vollsitzung, an der alle fünf Bischöfe teilnahmen[23]. Pacelli gab nun doch einige Punkte an, über die sich Pius XI. besonders informieren wolle. An der Spitze stand die allgemeine Situation samt der Frage nach der Verantwortlichkeit, fer-

[22] Vgl. Stenographische Aufzeichnung Faulhabers, Pacifico (= Pacelli) 15. 1. 37. 18 Uhr. Bei A. Martini wird diese Zusammenkunft, offenbar mangels Unterlagen, nicht erwähnt.

[23] Vgl. Stenographische Aufzeichnung Faulhabers, Sa. 16. 1. 37. 18.00–19.40 Uhr; dazu außerdem A. Martini II 423 f.

ner Schule, Lehrerbildung, Jugend und Presse. Die Anregung eines Papstbriefs an Hitler wurde wegen der vorauszusehenden Wirkungslosigkeit und der Gefahr publizistischen Mißbrauchs nicht weiterverfolgt. Pacellis Vorstellungen zielten auf einen öffentlichen Schritt, der auch unter das Volk gehe, wobei er ein päpstliches Hirtenschreiben an die deutschen und deutschsprachigen Katholiken im Auge hatte. Insofern war diese Aussprache mehr aufs Konkrete gerichtet als die Audienz am folgenden Sonntagvormittag, 17. Januar, wo sich die fünf Episkopatsmitglieder, von Pacelli geleitet, um das Krankenlager des Papstes versammelten, der noch von den Nachwirkungen schmerzlicher Leiden gezeichnet war[24]. Von der Erkrankung innerlich ungebeugt, beeindruckte der Papst die Besucher durch die Festigkeit eines ganz und gar religiös fundierten Durchhaltewillens und die Gewißheit, daß sich die Kirche auch inmitten der akuten Bedrängnisse behaupten werde.

Nacheinander referierten die Kardinäle und Bischöfe kurz über den Zustand ihrer Diözesen. Bertram nannte als Ursache des Konflikts mit dem NS-Staat den Kampf gegen das Christentum, durch den auch das Konkordat in Mitleidenschaft gezogen werde. Faulhaber bekräftigte die Auffassung des Papstes, daß das Konkordat, wenngleich nicht loyal respektiert, so doch eine Stütze sei, die einzige, die es im Münchener Schulkampf gegeben habe. Allein dem Konkordat sei es zu verdanken, wenn sich katholische Verbände, in denen sich das kirchliche Leben in Deutschland entfalte, bis dahin hätten halten können. Andernfalls wären sie vom Regime schon längst liquidiert worden. Damit bleibe der Vertrag ein „providentielles Geschenk". Kardinal Schulte verweilte beim Ringen um die Bekenntnisschule und der Kirchenaustrittspropaganda. Der Bischof von Berlin unterstrich, daß in der Reichshauptstadt und seinem Diasporabistum der Druck weniger scharf ausgeübt werde als in rein katholischen Gegenden. Bischof Galen beschrieb das NS-Regime als einen Gegner, „der Wahrheit und Treue nicht kennt". Das Volk, dessen Kirchentreue er rühmte, höre gern ein Wort von den Bischöfen. Mit den Besuchern war der Papst in der Notwendigkeit einig, weiterhin auf Erfüllung des Vertrags zu dringen und eine so wertvolle Rechtsbasis kirchlicherseits nicht aufzugeben.

Im Anschluß an die Papstaudienz behielt der Kardinalstaatssekretär die Bischöfe als Tischgäste über Mittag bei sich[25]. Das Gespräch wandte sich dabei auch den praktischen Konsequenzen zu, die ein päpstliches Hirtenschreiben in Deutschland nach sich ziehen würde. Pacellis Erkundigung, ob es nicht Anlaß wäre, das Konkordat zu kündigen, wurde vom Kölner Erzbischof bejaht, von Faulhaber jedoch mit dem Argument bezweifelt, daß Hirtenbriefe der deutschen Bischöfe dann schon längst den Vorwand zu einem solchen Akt geliefert hätten. Um keine Handhabe zu bieten, sei es allerdings angezeigt, daß die Papstkundgebung nicht polemisch, sondern dogmatisch gehalten und die NS-Partei überhaupt nicht genannt werde. Der Kardinalstaatssekretär wieder-

[24] Vgl. Stenographische Aufzeichnung Faulhabers, So. 17. 1. 37. 10.00–11.00 Uhr; dazu außerdem A. Martini II 424. [25] Ebd.

holte, von kirchlicher Seite sei an eine Kündigung des Reichskonkordats nicht gedacht. Zustimmend bemerkte Kardinal Schulte, ein solcher Schritt würde die Lage nur verschlimmern.

Wie das geplante päpstliche Hirtenschreiben konkret ausfallen werde, war für die Bischöfe nach Abschluß der Konsultationen noch nicht abzusehen. Lediglich Kardinal Faulhaber konnte die nächsten Vorkehrungen noch eine Strecke weit mitverfolgen, da ihn Pacelli vertraulich bat, einen ersten Entwurf auszuarbeiten[26]. Den größten Teil der Nachtruhe dafür opfernd, schrieb der Münchener Erzbischof zwischen Montagabend, 18. Januar, und Donnerstagfrüh, 21. Januar, wo er um 3.30 Uhr den Begleitbrief unterzeichnete, eigenhändig einen Entwurf nieder, den er dem Kardinalstaatssekretär zuschickte mit der „Blankovollmacht, zu ändern, zu streichen, auch das Ganze beiseitezulegen“[27].

Schon während der gemeinsamen Audienz hatte Pius XI. den Wunsch geäußert, die Bischöfe vor der Abreise nochmals einzeln bei sich zu sehen. Allein scheint allerdings nur Kardinal Bertram empfangen worden zu sein, der offenbar als erster der Bischofsdelegation Rom wieder verließ. Der Notiz im „Osservatore Romano“ zufolge wäre seine Vorsprache auf Donnerstag, 21. Januar, anzusetzen[28]. Gemeinsam wie die Kardinäle von München und Köln[29] wurden wahrscheinlich auch die Bischöfe von Berlin und Münster am Samstag, 23. Januar vom Papst verabschiedet[30]. Dem Münchener Erzbischof dankte der Papst für seine Nachtarbeit und die „sehr schönen Noten“, die er ihm geschickt hatte. Preysing und Galen gegenüber bemerkte er: „Nationalsozialismus ist nach seinem Ziel und seiner Methode nichts anderes als Bolschewismus. Ich würde das Herrn Hitler sagen.“[31] Eine ähnliche Parallele hatte Pacelli mit der Feststellung gezogen, die Berliner Regierung führe zwar „den Kampf gegen den Bolschewismus, aber sie bereiten den Weg selber durch die Arbeit an der Jugend“[32]. Uneinheitlich war die Antwort der Berater auf die Frage nach dem Herd der Christentumsfeindlichkeit ausgefallen, da Kardinal Faulhaber nach dem Obersalzbergerlebnis zögerte, den Führer der NSDAP eindeutig mit dem antikirchlichen Kurs seiner Partei zu identifizieren.

Nach München zurückgekehrt, behandelt der Kardinal in einer vielbeachteten Predigt[33] unter dem Titel: „Das Reichskonkordat – Ja oder Nein?“ Vergangenheit und Zukunft des Kirchenvertrags. Darin vertrat er nachdrücklich die Forderung, das Ja von 1933 dürfe 1937 nicht zu einem Nein umschwenken, auch wenn das Konkordat von

[26] Vgl. A. Martini II 426.

[27] Faulhaber an Pacelli, 21. Januar 1937. Stenographische Abschrift. EA München. Nachlaß Faulhaber.

[28] Vgl. Osservatore Romano Nr. 17 vom 22. Januar 1937. Laut A. Martini II 425 Anm. 5 wurde während der Krankheit des Papstes über die stattfindenden Privataudienzen nur zusammenfassend und in unregelmäßiger Folge berichtet, weshalb sie im einzelnen nicht genau datierbar sind.

[29] Vgl. Stenographische Aufzeichnung Faulhabers, Abschiedsaudienz mit Schulte, Sa. 23. 1. 37. 11.30–11.50 Uhr.

[30] Vgl. Osservatore Romano Nr. 20 vom 25./26. Januar 1937.

[31] Vgl. Anm. 29.

[32] Vgl. Anm. 22.

[33] Münchener Kardinalspredigten. 3. Folge. Papstpredigten 1937 (München 1937).

einflußreicher Seite als überholt und revisionsbedürftig hingestellt werde. Aber auch von Katholiken, besonders von Geistlichen sei zu hören, es sei zwecklos, das Konkordat weiter aufrechtzuerhalten, da es doch ständig durchbrochen werde. Solchen Stimmen empfahl der Prediger Zurückhaltung, solange die Bischöfe sich noch bemühten, manchmal mit einem „Hoffen ohne Hoffnung", die Spannungen auszugleichen. So wie die Dinge lägen, sei das Reichskonkordat heute für die Kirche der feste, um nicht zu sagen der einzige Rechtsboden.

Mit Faulhabers Vorlage war der Prozeß der Textgestaltung, der sich nun über Wochen hinzog, ohne im einzelnen dokumentarisch faßbar zu sein, eingeleitet worden. Obwohl der endgültige Umfang der Enzyklika auf das Zweieinhalbfache des Entwurfs anwachsen sollte, blieb der Beitrag des Münchener Kardinals gedanklich wie formal beträchtlich. Das galt vor allem für die neunteilige Gliederung, die, abgesehen von einem historisch-juridischen Vorspann sowie einer Aufspaltung des Schlußkapitels, unverändert übernommen wurde[34]. Vom Verfasser des Grundrisses nur flüchtig angeschlagene Motive wurden bei der Ausarbeitung zu kraftvollen Sentenzen entfaltet, wobei manche Passagen den Urtext erkennbar durchschimmern oder unberührt zu Wort kommen ließen[35]. Anderswo war der gedankliche Ansatz eingeschmolzen und in breiter Eindringlichkeit ausgeformt worden. Thematisch jedoch taten die vatikanischen Bearbeiter einen entscheidenden Schritt über den von Faulhaber abgesteckten Rahmen hinaus, indem sie ein neues Kompositionselement hinzufügten. War der Entwurf als Lehr- und Ermutigungsschreiben konzipiert, das die propagandistische Verfälschung von Glaubensbegriffen abwehren und die deutschen Katholiken zum Ausharren ermahnen sollte, so gab die Vorschaltung eines Einleitungsplädoyers der Enzyklika einen dramatischen Auftakt. Darin wurde Klage geführt über eine Entwicklung, die nicht so hätte verlaufen können, wäre das 1933 von Berlin erstrebte Konkordat tatsächlich eingehalten worden. Mit der Berufung auf das zu respektierende Vertragsrecht weitete sich die Perspektive von anonymer Kirchenbedrückung zur Aufdeckung der kausalen Zusammenhänge. Zwar ging die Enzyklika nicht so weit, die Reichsregierung mit allen aggressiven Strömungen der Partei in eins zu setzen, doch ließ sie keinen Zweifel, daß es Sache des staatlichen Konkordatspartners sei, den Bestimmungen des Vertrags Geltung zu verschaffen. Zweifellos verlieh erst diese dritte Dimension des Protests dem Weltrundschreiben ein Gutteil der späteren Resonanz und Effizienz.

Zwischen Planung und Ausführung wandelte sich schließlich noch die Klassifizierung des Papstworts. Während bei den römischen Gesprächen im Januar immer von einem päpstlichen Hirtenbrief die Rede gewesen war, erschien die Kundgebung unter dem 14. März 1937 als Enzyklika[36] und war damit nicht nur an den deutschen, sondern

[34] Vgl. dazu die Gegenüberstellung von vorgeschlagener und endgültiger Gliederung bei A. Martini I 307 f.

[35] Vgl. die Gegenüberstellung von Faulhabers Entwurf und dem Text der Enzyklika bei D. Albrecht a.a.O. 404–443.

[36] Amtliche Publikation in AAS 29 (1937) 145–167 in deutscher und 168–188 in italienischer Sprache; eine offizielle lateinische Version ist nicht erschienen.

den Weltepiskopat adressiert. Sie stand damit gleichrangig neben dem wenig später ergehenden Rundschreiben gegen den Kommunismus[37], was den Komplementärcharakter der beiden Stellungnahmen wie die Beachtung des Gleichheitsgrundsatzes durch den Vatikan offensichtlich unterstreichen sollte.

Publikation

Ob die Enzyklika überhaupt an das Ohr der deutschen Katholiken dringen werde, war höchst fraglich. Durch die Nuntiatur in Berlin wurden die von der vatikanischen Druckerei hergestellten Texte in jeweils einem Exemplar an die Ordinariate verteilt. Bischof Preysing hatte das seinige schon am 14. März, dem Ausfertigungstag, in Händen[38]. Bis Dienstagabend, 16. März, waren alle deutschen Oberhirten im Besitz des Rundschreibens[39]. Wegen der Länge des Textes ergaben sich für die Verlesung überhaupt und die Ansetzung eines Termins Schwierigkeiten. Kardinal Bertram war der Ansicht, „daß der Palmsonntag (21. März) wegen der langen liturgischen Feier und die Karwoche nicht geeignet seien, mit solchen Kampfrufen erfüllt zu werden"[40]. Der Berliner Bischof neigte anfänglich dazu, nur eine Kurzfassung zu verlesen[41]. In den bayerischen Diözesen traf man die Regelung, einen Teil in den Gottesdiensten am Palmsonntagvormittag, den größeren Rest in Nachmittags- oder Abendandachten vorzutragen[42]. Die Erzdiözese Köln nahm das katechetische Mittelstück von der Kanzelverlesung aus, um es gedruckt als „Erwägungen zur Karwoche" zu verbreiten[43]. Für die Diözese Ermland ordnete Generalvikar Marquardt die Verlesung in der Kirche nicht an, da er glaubte, durch die Versorgung der Pfarreien mit 30 000 broschierten Texten „der Enzyklika die gebührende Öffentlichkeit gesichert zu haben"[44]. Der Gestapo war dieser Publikationsmodus noch wesentlich unangenehmer, da er, zumal in einer Diasporagegend, auch Nichtkatholiken nur zu leicht mit dem „staatsfeindlichen" Papstwort in Berührung bringen konnte.

Es war unvermeidbar, daß der Schleier der Vertraulichkeit, unter dem die Enzyklikatexte durch Kuriere von den Ordinariaten über die Dekanate in die Pfareien wanderten, um so dünner wurde, je breitere Zonen er zu decken hatte. Deswegen mußte der Samstag vor Palmsonntag, wo die Zahl der vorher Eingeweihten ihren Höchststand erreichte, als besonders kritische Phase der Vorbereitungen angesehen werden. Erst

[37] Enzyklika „Divini Redemptoris" vom 19. März 1937. Druck: AAS 29 (1937) 65–106.

[38] Vgl. W. Adolph, Persönliche Aufzeichnungen, 17. März 1937. Teilabdruck: W. Adolph, 25 Jahre 4.

[39] Vgl. W. Adolph, Persönliche Aufzeichnungen, 17. März 1937. Sammlung W. Adolph. H. Herrn Generalvikar W. Adolph bin ich für die Einsichtnahme in den ungedruckten Teil seiner persönlichen Aufzeichnungen zu besonderem Dank verpflichtet.

[40] Ebd. [41] Vgl. Anm. 37.

[42] Faulhaber an die bayerischen Bischöfe, 17. März 1937. Abschrift. EA München. Nachlaß Faulhaber.

[43] Vgl. W. Corsten a.a.O. 174 Anm. 1.

[44] W. Adolph, Persönliche Aufzeichnungen, 3. April 1937. Druck: W. Adolph, 25 Jahre 7.

hinterher sickerte durch, was zu befürchten war, daß nämlich keineswegs alle Instanzen den Schriftsatz seiner kirchenpolitischen Brisanz entsprechend behandelt hatten. So zeigte sich ein westfälischer Pastor unbefangen genug, die Enzyklikabroschüre schon in der Samstagfrühmesse an die Kirchenbesucher zu verteilen, die sie anschließend zum Markttag mit nach Münster brachten[45].

Trotz des lawinenhaften Anschwellens der Zahl der Mitwisser in den Tagen vor Palmsonntag begannen die polizeilichen Überwachungsorgane erst im Laufe des Samstags einem noch vagen Verdacht nachzuspüren. Auch ausländische Beobachter wurden hellhörig. Am Samstagmittag wandte sich eine Londoner Zeitung telefonisch mit der Bitte um den Enzyklikatext an die Berliner Nuntiatur[46]. Am Nachmittag fahndete die Gestapo nach einer „erschütternden Kundgebung des Papstes an die Katholiken Deutschlands"[47]. Eine Sondierung in der Druckerei der „Germania" um 17.00 Uhr verlief ergebnislos, weil das Berliner Ordinariat den Text des Rundschreibens vorsorglich nicht im Druck, sondern auf Wachsplatten vervielfältigt hatte[48]. Erfolgreicher waren die Nachforschungen zwei Stunden später in München, wo einem Suchkommando in der Druckerei des Amtsblatts noch ein Rest der Großauflage in die Hände fiel[49]. Noch am späten Samstagabend unterrichtete der stellvertretende Gestapo-Chef Heydrich Hitler, Goebbels, Göring, Himmler und Kerrl von der bevorstehenden Verlesung des päpstlichen Rundschreibens „mit hochverräterischen Angriffen gegen den nationalsozialistischen Staat"[50]. Offenbar gelangte man in der NS-Führung zu der Auffassung, daß der Befehl, auf die ans Ziel gelangten Enzyklikatexte Jagd zu machen oder die Bekanntgabe mit Polizeigewalt zu verhindern, die letzte Landpfarrei zum Schauplatz einer Machtprobe zwischen Kirche und Regime machen müsse, deren Ausgang im einzelnen höchst ungewiß sein würde. Infolgedessen zielten die noch in der Nacht ergehen-

[45] Vgl. W. Adolph, Persönliche Aufzeichnungen, 6. April 1937. Sammlung W. Adolph.

[46] Vgl. W. Adolph, Persönliche Aufzeichnungen, 22. März 1937. Druck: W. Adolph, 25 Jahre 5.

[47] Funkspruch der Gestapostelle Regensburg an die Stadtkommissäre und Bezirksamtsvorstände, 20. März 1937, 20.00 Uhr. Abschrift. EA München. Nachlaß Faulhaber.

[48] Vgl. Anm. 38.

[49] Vgl. Faulhaber an Orsenigo, 23. März 1937. Abschrift. EA München. Nachlaß Faulhaber.

[50] Heydrich an alle Stapoleit- und Stapostellen, 21. März 1937, 00.30 Uhr. Abschrift. Bayer. Staatsministerium für Unterricht und Kultus. München. Text: Der Wortlaut des morgen allgemein zur Verlesung kommenden Rundschreibens des Papstes ist dank ausgezeichneter Arbeit einer SD-Dienststelle sowie 2 Gestapostellen bereits bekannt. Es enthält hochverräterische Angriffe gegen den nationalsozialistischen Staat. Ich ersuche, alle katholischen Kirchen auf die Verlesung hin zu überwachen. Soweit die Kundgebung bereits im Druck erschienen ist, sind alle außerhalb der Kirchen und Pfarrhöfe greifbaren Exemplare zu beschlagnahmen. Soweit Personen außerhalb der Kirchen und Pfarrhöfe Druckschriften verteilen und es sich nicht um Geistliche handelt, sind diese sofort zu verhaften. Ihre Entfernung aus der Partei, ihren Gliederungen und angeschlossenen Verbänden, wie DAF, ferner Handwerkskammer und dergl. ist sofort zu veranlassen. Sie sind sofort zur strafrechtlichen Aburteilung dem Gericht zu überstellen. Eine Veröffentlichung der Kundgebung in kirchlichen Amtsblättern ist zunächst nicht zu unterbinden. Bei ihrem Erscheinen mit der Kundgebung sind sie jedoch sofort zu beschlagnahmen und auf die Dauer von 3 Monaten zu verbieten. Verbot erfolgt im Einvernehmen mit dem Propagandaministerium. Gestapo Berlin. Heydrich, SS-Gruppenführer. Zusatz für SS-Oberführer Stepp: Von den Vorgängen habe ich den Führer, Goebbels, Göring, Himmler und Kerrl unterrichtet.

den Anweisungen nicht auf Unterdrückung der Verlesung, sondern auf Eindämmung der Verbreitung außerhalb des Kirchenraums. Den Eindruck auf die Gläubigen, die am Palmsonntag die Papstbotschaft vernahmen, faßte ein französischer Augenzeuge in die Worte: „Die Enzyklika hat wie eine Bombe eingeschlagen." [51] Dem Papst berichtete Kardinal Faulhaber [52], nachdem er das Rundschreiben von der Münchener Domkanzel selbst verlesen hatte: „Das Volk lauschte mit größter Ergriffenheit. Die Sonderdrucke wurden den Verteilern aus der Hand gerissen, weil alle ein Exemplar mit heimbringen wollten." Während Kardinal Bertram beim Empfang des Textes noch versucht hatte, die persönliche Reserve an die Vermutung anzulehnen, sein Münchener Amtsbruder „würde wohl auch von der Schärfe der Enzyklika nicht angenehm überrascht sein" [53], traf Preysing Kardinal Faulhaber nach den stürmischen Tagen der Zustellung und Verlesung des Rundschreibens „in sehr guter Kampfstimmung" [54].

Der plötzliche Offensivstoß des Vatikans, der mit einem Weltrundschreiben gegen die Konkordatsmißachtung im nationalsozialistischen Deutschland protestierte, war für alle offiziellen Träger der NS-Kirchenpolitik ein schwerer Schlag. Dem Vatikanbotschafter blieb als dürftiges Alibi, wiederholt auf die wachsende Verstimmung der Kurie hingewiesen zu haben, auch hatte er seinen schon routinehaften Warnungen vor einer vatikanischen Aktenpublikation größere Dringlichkeit zu geben versucht [55]. Dennoch hatte es Bergen, sonst schnell zu Kombinationen aufgelegt, versäumt, die gleichzeitige Anwesenheit von fünf deutschen Bischöfen, darunter allen Kardinälen, in Rom als Sturmzeichen zu deuten, was deswegen nahegelegen hätte, weil ad-limina-Besuche erst 1938 wieder fällig waren [56]. Immerhin hatte das Mißbehagen des Botschafters, auf die Vorhaltungen des Hl. Stuhls nur unzulänglich Rede und Antwort stehen zu können, in den Berliner Ressorts die Einsicht gefördert, daß die Haltung der Regierung zum Konkordat neu festgelegt werden müsse. In einer Chefbesprechung Anfang März 1937 einigten sich Neurath, Frick und Kerrl darauf, die faktisch schon geleugnete Verbindlichkeit einzelner Konkordatsbestimmungen nun auch amtlich der Kurie gegenüber zu bestreiten [57]. Dadurch gedachte der Kirchenminister, sich aus dem chronischen Dilemma zu befreien, in das er sich durch das Auseinanderklaffen von Konkordatsrecht und Vollzugswirklichkeit von Anfang an versetzt sah. Erst wenn der Zwang fiele, den Schein der Rechtlichkeit zu wahren, würde eine im Sinne Kerrls schöpferische Religionspolitik möglich sein. Infolgedessen wollte er dem Vatikan in einer Note eröffnen, daß ein Eingehen auf das von der Regierung nicht als berechtigt anerkannte Verlangen des Hl.

[51] R. d'Harcourt in Etudes 231 (1937) 294.

[52] Faulhaber an Pius XI., 23. März 1937. Abschrift. EA München. Nachlaß Faulhaber.

[53] W. Adolph, Persönliche Aufzeichnungen, 17. März 1937. Sammlung W. Adolph.

[54] W. Adolph, Persönliche Aufzeichnungen, 3. April 1937. Sammlung W. Adolph.

[55] Vgl. Bergen an Auswärtiges Amt, 22. März 1937. Druck: Akten zur deutschen auswärtigen Politik 1918–1945. Serie D (1937–1945). Band I (Baden-Baden 1950) Nr. 632 (Zitiert: ADAP); außerdem D. Albrecht a.a.O. 373 Anm. 3.

[56] Die anderslautenden Angaben bei A. Martini II 423 sind entsprechend zu korrigieren.

[57] Vgl. D. Albrecht a.a.O. 374 Anm.

Stuhls nach Verhandlungen über die Auslegung gewisser Konkordatsbestimmungen keinesfalls in Frage komme[58]. Dem kirchlichen Vertragspartner empfahl der Minister, sich zu der für ihn sicherlich schmerzlichen, aber notwendigen Erkenntnis durchzuringen, daß das unter anderen Zeitumständen abgeschlossene Reichskonkordat den innen- und außenpolitisch veränderten Verhältnissen bei weitem nicht mehr gerecht werde. Von einer formellen Aufkündigung des Konkordats war Kerrls geplante Note lediglich durch die dehnbare Zusicherung getrennt, die Vertragsbestimmungen im Rahmen des Möglichen weiterhin erfüllen zu wollen. Einem Leitartikel des „Völkischen Beobachters"[59], ganz auf den Tenor von Kerrls Notenentwurf gestimmt, war offensichtlich die Aufgabe zugedacht, die Öffentlichkeit auf die einseitige staatliche Neuinterpretation der Konkordatspflichten vorzubereiten. Angelpunkt der Auslassungen, die Preysing mehrfach im Kirchenministerium zu hören bekommen hatte, war die Klausel „rebus sic stantibus", mit deren Hilfe der Vollzugsanspruch des Vatikans verflüchtigt werden sollte. Der Zufall fügte es, daß das Erscheinen des Artikels, der den Konkordatsbruch juristisch zu rechtfertigen suchte, fast mit der Verlesung der Enzyklika zusammenfiel, die das Regime des Konkordatsbruchs anklagte. Daß das Zentralorgan der Partei wider Willen, aber nichtsdestoweniger termingerecht Beweismaterial zugunsten des päpstlichen Protests beisteuerte, war in der Tat „eine Ironie des Schicksals"[60].

Nachspiel

Als erstes Echo aus dem Regierungslager erreichte die Bischöfe ein Schnellbrief des Kirchenministers, der sie wegen Veröffentlichung der Enzyklika zurechtwies und ihnen jede weitere Verbreitung untersagte[61]. Um den Vorwurf der Vertragsmißachtung auf den Ankläger zurückzulenken, berief sich Kerrl nun seinerseits auf das Reichskonkordat. In den Schreiben des Kirchenministers[62] klang ein Ton der Erbitterung durch, der keinen Zweifel ließ, daß Kerrl das Erscheinen des Rundschreibens als persönliche Niederlage empfand. Bischof Preysing hätte es lieber gesehen, wenn der Konferenzvorsitzende auf die anmaßende Zurechtweisung in äußerster Kürze erwidert hätte. So fand er Bertrams Entgegnung[63] „zwar würdig und männlich", aber „in ihrer letzten Tendenz irenisch und auf Verhandlungen abgestimmt"[64]. Immerhin war für Kerrl die Antwort

[58] Vgl. Kerrl an Auswärtiges Amt, 15. März 1937. Politisches Archiv Bonn. Ref. Pol. III Politische Beziehungen des Hl. Stuhles zu Deutschland. Band 2.

[59] Vgl. Treuepflicht und Reichskonkordat, in: Völkischer Beobachter vom 22. März 1937. Nachdruck: W. Adolph, 25 Jahre 12–14.

[60] W. Adolph, Persönliche Aufzeichnungen, 1. April 1937. Sammlung W. Adolph.

[61] Muhs an die deutschen Bischöfe, 23. März 1937. Druck: ADAP Nr. 635.

[62] Vgl. Kerrl an Bertram, 7. April 1937. Druck: ADAP Nr. 643; ebenso 1. Juni 1937. Abschrift. DA Regensburg.

[63] Vgl. Bertram an Kerrl, 26. März 1937. Druck: ADAP Nr. 639 Anlage.

[64] W. Adolph, Persönliche Aufzeichnungen, 31. März 1937. Sammlung W. Adolph.

des Breslauer Kardinals „noch unerhörter als das päpstliche Rundschreiben", da sie von einem deutschen Staatsbürger stamme, „der augenscheinlich seiner Pflicht gegenüber dem Führer und dem Volk sich in keiner Weise mehr bewußt" sei[65]. Nicht gesonnen, sich den vatikanischen Beschwerden zu stellen, verlegte Hitler die Auseinandersetzung auf einen Sektor, wo die Chancen einer Gegenoffensive günstiger waren. In einer Serie von Sittlichkeitsprozessen sollte das Ansehen des katholischen Klerus gründlich ruiniert werden[66]. Daß die Verfahren im allgemeinen juristisch korrekt abgewickelt wurden, paßte durchaus in das Konzept, über unleugbare Verfehlungen einzelner zur Diskreditierung eines ganzen Berufsstands auszuholen. Tendenz und Lautstärke der Prozeßberichterstattung regulierte das Propagandaministerium, das die Diffamierungskampagne mit der Losung einleitete, daß mit sofortiger Wirkung eine großzügige Propagandaaktion gegen die katholische Kirche einzusetzen habe[67]. Hitler selbst drohte in seiner Rede zum 1. Mai: Wenn die „Kirchen versuchen, durch irgendwelche Maßnahmen, Schreiben, Enzykliken usw. sich Rechte anzumaßen, die nur dem Staat zukommen, werden wir sie zurückdrücken in die ihnen gebührende geistlich-seelsorgerische Tätigkeit"[68]. Noch drakonischer bekamen die mit dem Druck der Enzyklika beauftragten Firmeninhaber Hitlers Rachsucht zu spüren. Zwölf Druckereien wurden ihren Besitzern entschädigungslos weggenommen – eine für dieses Stadium nationalsozialistischen Machtgebrauchs beispiellos harte Sanktion[69]. Mit dem abschreckenden Exempel der Enteignung war der künftigen Massenverbreitung regimekritischer Kirchenverlautbarungen ein Riegel vorgeschoben.

Während Kardinal Bertram die Position des Episkopats gegenüber dem Kirchenministerium verteidigte[70], unterzog die Kurie die Gegenbeschuldigung des Auswärtigen Amtes[71] einer kritischen Analyse. Wenn die Regierung in der Enzyklika eine so offene Kampfansage sehe, daß es ihre Würde und Souveränität nicht zulasse, auf Einzelheiten einzugehen, so folgerte Pacelli[72], dann erleichtere diese Methode zwar wesentlich das Ausweichen vor einer Beantwortung und Widerlegung des Rundschreibens, nehme der Entgegnung aber auch jede Beweiskraft. Mit seltener Direktheit wandte sich der Kardinalstaatssekretär gegen die Erinnerung, daß die katholische Kirche Deutschlands durch den Nationalsozialismus vor dem bolschewistischen Chaos gerettet worden sei. Die Note bezweifelte nicht die Eliminierung des Kommunismus als öffentlicher Organisation, nannte es aber eine vom Hl. Stuhl nicht zu beantwortende Tatsachenfrage, inwieweit der deutsche Kommunismus zur Zeit der Machtergreifung des Nationalsozialis-

[65] Kerrl an Lammers, 6. April 1937. Bundesarchiv Koblenz. R 43 II/176.

[66] Vgl. Auswärtiges Amt an Vatikanbotschaft, 7. April 1937. Druck: ADAP Nr. 642.

[67] Bestellungen aus der Pressekonferenz, 28. April 1937. Bundesarchiv Koblenz. Sammlung Brammer.

[68] M. Domarus, Hitler. Reden und Proklamationen 1932–1945 (München 1965) II 668.

[69] Vgl. die näheren Angaben bei W. Adolph, 25 Jahre 8–11; dazu die Liste der enteigneten Druckereien bei S. Hirt, Mit brennender Sorge (Freiburg 1946) 98.

[70] Vgl. Anm. 62.

[71] Vgl. Bergen an Pacelli, 12. April 1937. Druck: ADAP Nr. 646 Anlage.

[72] Vgl. Pacelli an Bergen, 30. April 1937. Druck: ADAP Nr. 649.

mus eine Gefahr bedeutete, deren Überwindung mit anderen Mitteln ausgeschlossen gewesen sei.

In Berlin zeigte man sich jedoch unversöhnlich. Als Außenminister v. Neurath Anfang Mai zu politischen Besprechungen in Rom weilte, wich er einer vom Staatssekretariat gesuchten Fühlungnahme bewußt aus[73]. Wenig später sollte ein Zwischenfall, mit dem keiner der Kontrahenten gerechnet hatte, die aufgeladene Atmosphäre zur Siedehitze steigern. Die Intervention kam von seiten des Erzbischofs von Chicago. In einer geschlossenen Klerusversammlung, wo er glaubte, kein Blatt vor den Mund nehmen zu müssen, hatte Kardinal Mundelein die Politisierung der Rechtspflege im Dritten Reich scharf angegriffen und in einer Temperamentsaufwallung den nationalsozialistischen Reichskanzler als hergelaufenen Anstreicher apostrophiert[74]. Pointiert und sensationell, wie solche Äußerungen im Munde eines Kirchenfürsten waren, hatten sie ein weltweites Echo hervorgerufen, in das die NS-Presse mit wütenden Haßgesängen einfiel. Propagandaminister Goebbels trieb die zweite antikatholische Kampagne nach der Enzyklika auf den Höhepunkt, als er auf einer Massenkundgebung in der Deutschlandhalle die Kirche mit Anschuldigungen und Schmähungen überhäufte[75]. Das Auswärtige Amt manifestierte die wachsende Distanz, indem es noch vor Überreichung einer Protestnote[76] den Vatikanbotschafter in Urlaub schickte[77].

Durch den Nervenkrieg, den die NS-Propaganda auf den Mundeleinzwischenfall gegen den Vatikan entfesselte, war Pacelli jedoch zu keinerlei Zugeständnissen zu bewegen. So wenig glücklich er auch die Attacke auf Hitler persönlich finden mochte, so entschieden wies er den Gedanken an eine Abschwächung oder Korrektur der Kardinalsworte durch den Hl. Stuhl zurück[78]. Ein solcher Akt der Schwäche würde Hitler nur in dem überheblichen Anspruch bestärken, daß sich alle Welt vor ihm beugen müsse. Um Argumente auf die deutsche Beschwerdenote war er um so weniger verlegen, als der Vorfall die Rollen von Ankläger und Verteidiger vertauscht hatte. Es genügte, die Ehrempfindlichkeit der Berliner Instanzen in eigener Sache zu vergleichen mit ihrer Unansprechbarkeit, solange der Hl. Stuhl gegen die Herabsetzung des Papstes in NS-Blättern protestiert hatte. Infolgedessen war der Forderung des Kardinalstaatssekretärs schwer zu widersprechen, „daß für den Ehrenschutz des deutschen Staatsoberhaupts und deutscher staatlicher Autoritätsträger keine anderen Grundsätze und Praktiken geltend gemacht werden, als man sie staatlicherseits gegenüber dem Oberhaupt der Kirche und kirchlichen Amtsträgern übt"[79].

[73] Vgl. Stenographische Aufzeichnung Faulhabers über ein Gespräch mit dem ehemaligen bayer. Vatikangesandten Ritter, 17. Mai 1937. EA München. Nachlaß Faulhaber.

[74] Text der Ansprache bei J. Neuhäusler a.a.O. II 289–292; dazu auch A. Martini III 343–345.

[75] Vgl. dazu W. Adolph, Hirtenamt 123–127.

[76] Vgl. Neurath an Vatikanbotschaft, 27. Mai 1937. Druck: ADAP Nr. 658.

[77] Vgl. Bergen an Auswärtiges Amt, 26. Mai 1937. Druck: ADAP Nr. 657.

[78] Vgl. die Stellungnahme Pacellis vor der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten am 20. Juni 1937, bei A. Martini III 345.

[79] Pacelli an Menshausen, 24. Juni 1937. Druck: ADAP Nr. 660 Anlage, hier 795.

Im Kirchenministerium beobachtete man die Verhärtung der Gegensätze mit Genugtuung. Nachdem die Wilhelmstraße auf den Mundeleinzwischenfall energisch reagiert hatte, war sie vielleicht von der Notwendigkeit zu überzeugen, „die gegenwärtige kirchenpolitische Lage auszunutzen, um das Reich von einigen besonders beengenden Bestimmungen des Reichskonkordats zu befreien“ [80]. Tatsächlich gewann Kerrl Hitlers Zustimmung für die Kündigung des Konkordats, doch sollte der Abbau zur Vermeidung eines Rechtsvakuums in zwei Stufen erfolgen. Dagegen wandte jedoch die Ministerialbürokratie ein, daß es nicht unbedenklich sei, vor der gänzlichen Beseitigung für wenige Übergangsmonate noch einen Rumpfvertrag zu garantieren. Nicht Rücksichten auf den Hl. Stuhl, sondern staatskirchenrechtliche Aporien waren schuld daran, daß der Führerentscheid zur Liquidierung des Konkordats mehrfach vertagt wurde [81].

Die Interessengemeinschaft von Auswärtigem Amt und Kirchenministerium war nur von kurzer Dauer. Sie wich einem gereizten Mißtrauen, als man in Kerrls Behörde feststellen mußte, daß die Anstrengungen, den zum Bruch erforderlichen Spannungszustand zwischen den Konkordatspartnern zu konservieren, von der Wilhelmstraße nicht unterstützt wurden. Enttäuscht über den Mangel an weltanschaulichem Elan, warf Kerrls Staatssekretär dem Außenminister vor, „daß das nationalsozialistische Deutsche Reich heute beim Hl. Stuhl nicht mit jener Festigkeit, Zielklarheit und Wärme vertreten wird, wie es inmitten der weittragenden kirchenpolitischen Auseinandersetzung notwendig wäre“ [82]. Ein Zeichen der Auflockerung war, daß Bergen Anfang Juli auf seinen Botschafterposten zurückkehrte, ein anderes, daß Hitler Ende des gleichen Monats ohne Angabe von Gründen die Klosterprozesse einstellen ließ [83]. Um die gleiche Zeit erörterte er mit seinem Kirchenminister in Bayreuth die nächsten Schritte für eine Generalbereinigung der Konkordatspolitik [84]. Dem Ergebnis zufolge gelang es den beiden Festspielbesuchern dabei nicht, sich ganz dem Pathos der Wagnerschen Opernwelt zu entziehen. Hitler schwebte vor, das Verhältnis von Kirche und Staat in seiner Gesamtheit zu regeln, und zwar solle das in einer fundamentalen Rede vor dem Reichstag, möglichst am Reformationsfest geschehen. Kerrl verbreitete darüber, „daß sie in ihren Auswirkungen Luthers 95 Thesen weit in den Schatten stellen würde und dazu dienen solle, das Werk der Reformation im deutschen Geiste zu vollenden“. Am gleichen Tag werde dann dem Vatikan die Kündigung des Konkordats mitgeteilt werden.

In den Sommer fielen zwei Zusammenkünfte sehr unterschiedlichen Gepräges, die für die weitere Austragung der weltanschaulichen und religionspolitischen Gegensätze bedeutungsvoll werden konnten. Ende August tagte in Fulda die Bischofskonferenz, Anfang September begann in Nürnberg der Reichsparteitag der NSDAP.

[80] Muhs an Auswärtiges Amt, 4. Juni 1937. Politisches Archiv Bonn. Ref. Pol. III Politische Beziehungen des Hl. Stuhles zu Deutschland. Band 3.

[81] Vgl. Aufzeichnung Mackensens, 30. Juni 1937. Druck: ADAP Nr. 661.

[82] Muhs an Auswärtiges Amt, 6. August 1937. Druck: ADAP Nr. 672.

[83] Weizsäcker an Bergen, 24. Juli 1937. Druck: ADAP Nr. 670.

[84] Vgl. Aufzeichnung Mackensens, 29. September 1937. Druck: ADAP Nr. 681.

Wochen vorher beschäftigte sich eine Denkschrift Bischof Galens[85] mit den Aussichten, nach der Propagandakampagne der Prozeßberichte auf seiten des Episkopats die Initiative zurückzugewinnen und aus dem Echo auf die Enzyklika bislang ungenutzte Energien zu entbinden. Durch das Rundschreiben sei der Papst der katholischen Kirche in Deutschland in außerordentlicher Weise zu Hilfe gekommen, wo sie in Gefahr sei, durch den dreifachen Blockadering der Einengung, Aushöhlung und Diffamierung allmählich erdrückt zu werden. Die Kundgebung habe bei den treuen Katholiken geradezu wie eine Befreiung gewirkt, aber auch nichtkatholische christliche Kreise tief berührt. Die antichristliche Front dagegen habe die Enzyklika als schweren Stoß und starke Erschütterung empfunden, in der Folgezeit jedoch mit ihren Anstrengungen, den Kampfplatz propagandistisch zu vernebeln, weithin Erfolg gehabt. Dadurch sei die von der Gegenseite befürchtete Bildung einer nicht nur die treuen Katholiken, sondern alle rechtlich denkenden Deutschen umfassenden Abwehrfront gegen das Neuheidentum erheblich gestört, vielleicht verhindert worden. Um so notwendiger sei es für den deutschen Episkopat, ein gemeinsames Hirtenschreiben zu erlassen, worin er dem Hl. Vater öffentlich Dank und Zustimmung bekunde und noch einmal zusammenfassend jene naturrechtlichen Aussagen der Papstbotschaft unterstreiche, die über die Offenbarungsgläubigen hinaus jeder rechtschaffene Mensch anerkennen müßte.

Wörtlich fuhr der Bischof von Münster fort: „Ich kann nicht glauben, daß wirklich die Mehrheit des deutschen Volks, daß alle jene, die in den Reihen der neuen Bewegung marschieren, heute schon so dem normalen gesunden Denken entwöhnt sind, daß sie kein Unbehagen mehr empfinden bei der Leugnung und Vergewaltigung aller Persönlichkeitsrechte, Eigentumsrechte, Vertragsrechte und jeder individuellen Freiheit. Die Kirche ist stets und die letzten Päpste sind insbesondere Verkünder und Verteidiger nicht nur der geoffenbarten Wahrheit, sondern auch der von Gott gewollten natürlichen Rechte und Freiheiten des Menschen gewesen. Heute, wo diese mehr wie je theoretisch geleugnet und praktisch vergewaltigt werden, dürfte es weit über die Grenzen des noch offenbarungsgläubigen und kirchentreuen Volksteils hinaus Widerhall finden, wenn wir mit dem Papst und nach seinem Vorbild laut und feierlich nicht nur für die Wahrheit, sondern auch für Gerechtigkeit und Freiheit eintreten."

Es ist nicht bekannt, ob das Memorandum nur Kardinal Faulhaber vorgelegt wurde, der für Fulda das kirchenpolitische Referat und eine Denkschrift an die Regierung[86] vorbereitete, oder ob noch weitere Exemplare existierten. Aus dem Konferenzprotokoll ist jedenfalls herauszulesen, daß sich die Bischöfe kurz vor dem Parteitag in ihrer Entschlußfreiheit behindert fühlten, nachdem Gerüchte umliefen, in Nürnberg werde ein entscheidender Schlag gegen die katholische Kirche geführt werden. So wurde der Wunsch eines Hirtenschreibens zu den augenblicklichen Nöten und Schwierigkeiten zwar als opportun bezeichnet, Fassung und Zeitpunkt zu bestimmen, aber dem Kon-

[85] Gedanken über die kirchliche Lage, Ende Juli 1937. EA München. Nachlaß Faulhaber.

[86] Denkschrift an die Reichsregierung. Schreibmaschinen-Hektographie, undatiert. DA Regensburg.

ferenzvorsitzenden vorbehalten[87]. Der Gefahr einer spektakulären Angriffshandlung auf dem Parteitag suchte Pacelli durch die Warnung entgegenzuwirken, daß der Papst einen Schlag gegen die Kirche sofort mit einer öffentlichen Gegenkundgebung beantworten würde; die hieraus sich ergebenden Folgen würden unabsehbar sein[88]. Zugleich wiederholte[89] er seine Bereitwilligkeit, gegebenenfalls mit Neurath oder Göring persönlich zu verhandeln.

Aus den Nürnberger Manifestationen und Proklamationen kirchenpolitisch Bilanz ziehend, vermerkte der „Osservatore Romano" mit einiger Erleichterung, daß die letzten Brücken, die auf Grund des Konkordats zwischen den beiden Gewalten in Deutschland noch bestünden, nicht abgebrochen worden seien[90]. Das berechtige allerdings nicht zu optimistischen Schlüssen hinsichtlich der weiteren Entwicklung. Durch die Verleihung eines erstmals zu vergebenden Nationalpreises an den Verfasser des „Mythus" habe sich die Staatsleitung „feierlich und in höchstem Grade mit der literarischen Produktion Rosenbergs solidarisch erklärt". Bergen registrierte als Reaktion der Kurie, daß die Auszeichnung eines notorischen Kirchengegners die schon geringen Ausgleichshoffnungen zerzaust habe und bereitete Berlin darauf vor, daß der Hl. Stuhl dazu übergehen könne, die der kirchlichen Grundanschauung widersprechenden Sätze im weltanschaulichen Programm des Nationalsozialismus durch die oberste Glaubensbehörde verdammen zu lassen.

Mit Hitlers Reverenz vor der Rosenbergschen Ideenwelt brachen die unmittelbaren Rückwirkungen von Partei- und Regierungsinstanzen auf die Enzyklika zunächst ab und sollten auch nicht wiederaufleben. Das widersprach sowohl dem Bayreuther Konzept wie den Vorstellungen des Kirchenministeriums. Welche Überlegungen Hitlers reformatorischen Eifer und Ehrgeiz erlahmen ließen, ist nicht nachprüfbar, doch dürfte sein schwindendes Interesse an der Kirchenpolitik damit zusammenhängen, daß außenpolitische Zukunftsvisionen, wie sie das Hoßbach-Protokoll festhielt, sein Denken und Planen zu beherrschen begannen. Vom Primat der Außenpolitik ausgehend, mochte es Hitler zweckmäßig finden, die Kündigung des Konkordats oder gar den Bruch mit der Kurie hinauszuschieben, um statt dessen den innenpolitisch weniger kompromittierenden Prozeß der allmählichen Vertragsaushöhlung weiterlaufen zu lassen.

Zäsur oder Episode?

Die Frage nach seiner Haltung in der Nach-Enzyklika-Epoche war jetzt an den Episkopat gerichtet. Die Antwort mußte zugleich den Stellenwert der Enzyklika bezeichnen, genauer, ob die Intervention des Papstes, die Entlarvung des religiösen Schein-

[87] Vgl. Protokoll der Verhandlungen der Plenar-Konferenz der deutschen Bischöfe in Fulda vom 24.–26. August 1937, 3 f. DA Regensburg.

[88] Vgl. Bergen an AA, 21. August 1937. Druck: ADAP Nr. 674; dazu außerdem A. Martini III 346.

[89] Vgl. Bergen an Auswärtiges Amt, 23. Juli 1937. Druck: ADAP Nr. 667.

[90] Vgl. Osservatore Romano vom 15. September 1937 sowie Bergen an Mackensen, 21. September 1937. Druck: ADAP Nr. 680.

friedens in Deutschland, als Episode gelten sollte oder als Zäsur. Kenner der Mentalität des Konferenzvorsitzenden wagten nicht auf eine Spätausgabe des in Fulda beschlossenen gemeinsamen Hirtenbriefs zu hoffen. Gänzlich unvorbereitet traf dagegen den Berliner Bischof Kardinal Bertrams Absicht, den Lektionen der Vergangenheit zum Trotz bei der Regierung neuerdings um Verhandlungen in Schulfragen nachzusuchen[91]. Preysing fühlte sich daraufhin verpflichtet, sein Mandat in der dreiköpfigen bischöflichen Verhandlungskommission zur Verfügung zu stellen. Im Gegensatz zu Bertram hielt er es „für aussichtslos, wenn nicht für verhängnisvoll, Friedensverhandlungen zu führen, wenn kein Waffenstillstand vom Gegner gewährt wird"[92]. Nach den in den verflossenen Monaten erfolgten Klärungen sah Preysing den Episkopat an einem Scheideweg, wo die bisherige Verteidigungstaktik kritisch überprüft werden müsse. Er ließ keinen Zweifel daran, daß die in friedlichen Zeiten angemessene schriftliche Beschwerde durch die Kampfesweise des Regimes überholt sei, weshalb der resonanzlose Eingabenmonolog auf eine dem NS-Empfinden angepaßte Sprache umgestellt werden müsse. Dringlich forderte der Berliner Bischof, alle fiktiven Elemente in der Einschätzung der Kirchengegner auszuscheiden, vor allem aber die auch von Kardinal Faulhaber gehegte Illusion, daß die reale Kirchenpolitik des NS-Staats mit den Intentionen Hitlers nicht übereinstimme. Da die Partei nur auf Massenbewegung reagiere, sah Preysing die Chance für eine wirksamere Defensive im Gegendruck, den eine katholische öffentliche Meinung von selbst entwickle, wenn sie über die Verstöße und Rechtsbrüche des Regimes von der Kanzel herab in Kürze laufend informiert würde. Zwingend waren die Leitgedanken des Berliner Memorandums[93] allerdings nur dann, wenn man Preysings Überzeugung teilte, in der kirchenpolitischen Auseinandersetzung einen Wendepunkt passiert zu haben. Den Augenblick der Wahrheit markierte für den Berliner Bischof nicht so sehr die Enzyklika wie das Ausbleiben jeder Kursänderung auf das Gespräch Faulhaber-Hitler am 4. November 1936.

Das Berliner Memorandum war die letzte bischöfliche Initiative im Nachhall der Enzyklika. An dieser Stelle das Fazit des bewegten Jahres zu ziehen, ist dadurch erleichtert, daß die Denkschrift die Defensivtaktik der Bischofskonferenz nicht geändert hat. Wie bei den Reichsbehörden glitt nun also auch für den Episkopat die Verfahrensweise wieder in die Bahnen der Vor-Enzyklika-Zeit zurück.

Für den Hl. Stuhl hatte der Entschluß zur Enzyklika neben den deutschen übernationale Aspekte gehabt. Wenn er sich nicht selbst diskreditieren wollte, mußte er vernehmbar bekunden, daß er Konkordate nicht einging, um sie nachher wie einen Fetzen Papier behandeln zu lassen. Wenn er also gegen die Konkordatspraxis im nationalsozialistischen Deutschland feierlich und öffentlich Rechtsverwahrung einlegte, so war er das seinem Anspruch schuldig, als Vertragspartner völkerrechtlich ernst genommen zu werden. Nachdem die Kurie jahrelang vergeblich versucht hatte, eklatante Verstöße gegen

[91] Vgl. zum folgenden W. Adolph, Hirtenamt 134–157.
[92] Preysing an Bertram, 18. Oktober 1937. Druck: W. Adolph, Hirtenamt 136 f.
[93] Druck: W. Adolph, Hirtenamt 137–143.

die Vereinbarungen auf diplomatischem Weg abzustellen, war der Zwang, gegen Hitlers Religionspolitik laut zu protestieren, unabweisbar geworden. Dabei war es dem Vatikan zweifellos nicht unwillkommen, indirekt dem seit 1933 immer wieder zu hörenden Vorwurf der Begünstigung des Regimes begegnen zu können, das für seinen Antikommunismus unbegrenzte Nachsicht genieße. Insofern war die Enzyklika mit ihrer Wendung gegen den staatlichen Vertragspartner ein Kontrapunkt zum Konkordatsabschluß von 1933, den die Regierung Hitler trotz vatikanischen Einspruchs als kirchliche Gutheißung des NS-Staats interpretiert hatte. Nach dem Erlaß des Rundschreibens konnte es Zweifel an der Entschlossenheit des Papstes, auf der Respektierung konkordatärer Abmachungen zu bestehen, nicht mehr geben. So wie 1933 beim Konkordatsabschluß hat sich die Kurie 1937 beim Protest gegen seine Mißachtung für ihr Vorgehen auf seelsorgliche Motive berufen und politische Unterstellungen zurückgewiesen. Wenn es Pius XI. fernlag, mit der Enzyklika das Signal zu einer Frontbildung anderer Mächte gegen den Staat Hitlers zu geben, so wurde auch faktisch der zumindest potentiell im Enzyklikaecho schlummernde Ansatz dafür nicht genutzt. Ganz im Gegenteil honorierte das westliche Ausland Hitlers Stillhalteversprechen vom 30. Januar 1937, daß „die Zeit der sogenannten Überraschungen abgeschlossen ist“ [94], mit der erstmaligen Entsendung seiner diplomatischen Vertreter auf den Nürnberger Parteitag. Selbst ein näherliegender und bescheidenerer Aufklärungseffekt ist dem Papstwort versagt geblieben. Denn wie die Verständigungsbemühungen bei Kriegsausbruch lehren, hat die Aufdeckung von Hitlers Vertragsunfähigkeit das Vertrauen der Großmächte in seine Unterschrift nicht entscheidend zu schwächen vermocht.

Ungleich existentieller als die ausländischen waren die deutschen Katholiken vom Versagen des Konkordatsschutzes betroffen. Ungleich schwerer hatte darum die Frage nach den Hilfsanstrengungen des Vatikans, nach dem Schweigen des Papstes, auf ihnen gelastet. Ihnen war es am Palmsonntag 1937 zur Gewißheit geworden, daß das Oberhaupt der Kirche an ihrem Abwehrkampf „mit brennender Sorge“ Anteil nahm, daß sie dort, wo sie gegen die Übermacht des totalitären Weltanschauungsstaats aushielten, die Sache des Glaubens und des Rechts verteidigten, und daß sie, wie unterlegen auch immer, dennoch nicht wehrlos waren. Das Rundschreiben hatte damit Widerstandsmoral und Durchhaltewillen nicht nur äußerlich und vorübergehend repariert, sondern auf ein tieferes und festeres Fundament gestellt. An diesem Ergebnis konnten die Repressalien des Regimes kaum noch etwas ändern. Dennoch blieb dem späteren Pius XII. das Enzyklika-Jahr im Gedächtnis als „ein Jahr unsagbarer Bitternisse und furchtbarer Stürme“ [95]. Den gesteigerten Rhythmus antikirchlicher Agitation spiegelte anschaulich die Statistik der Kirchenaustritte. Beliefen sich diese 1935 auf 34 000, 1936 auf 46 000, so schnellten sie 1937 um mehr als das Doppelte auf 108 000 Katholiken, eine in der NS-Zeit auch nicht annähernd mehr erreichte Höchstquote.

[94] M. Domarus, a.a.O. II 668.

[95] Ansprache Pius' XII. am 2. Juni 1945 vor dem Kardinalskollegium. Druck: S. Hirt a.a.O. 71–81, hier 75.

Hitlers mutmaßliche Reaktion auf die Enzyklika hatte sich dem planenden Kalkül fast völlig entzogen. Daß ihn der Schock der öffentlichen Zurechtweisung zur Vertragseinhaltung bekehren werde, war wenig wahrscheinlich. Realistischer war die auch in den römischen Konsultationen ventilierte Befürchtung einer formellen Kündigung des Konkordats. Gemessen an diesem Risiko stand für den Hl. Stuhl jedoch Höheres auf dem Spiel, die Verteidigung seiner Glaubwürdigkeit. Andererseits konnte das für die Kurie kein Grund sein, Hitler dadurch in die Hände zu arbeiten, daß sie ihn aus der Vertragsbindung entließ, indem sie unter Protest das Konkordat löste. Dessen Preisgabe wäre um so bedenklicher gewesen, als sie das Kirchenministerium mit aller Macht betrieb, um, unbehindert von Paragraphengestrüpp, eine Religionspolitik im Geiste des Nationalsozialismus betreiben zu können. Was das bedeutete, sollte später in der einseitig dekretierten Kirchenverfassung in den konkordatsfreien Räumen des Warthegaus, aber auch Österreichs und des Sudetenlands anschaulich werden. Wenn das Altreich von einer Kirchenpolitik der freien Hand verschont blieb, so allein infolge der Weitergeltung des Reichskonkordats. Dank jener spezifischen Zähllebigkeit, mit der sich Rechtsgebilde ganz allgemein dem Erlöschen zu widersetzen pflegen, solange sie nicht unter einer juristischen Todeserklärung begraben liegen, entfaltete der Kirchenvertrag selbst in der Periode offizieller Ignorierung noch eine beachtliche Wirksamkeit. Partei- und Ministerialbürokratie hat er in manche Verlegenheit gestürzt und durch zahllose Komplikationen den Lauf der Vernichtungsmaschinerie zwar nicht aufgehalten, aber immer wieder ernsthaft gestört.

Aus der Perspektive seines Ressorts war Kerrl also nicht falsch beraten, wenn er die totale Beseitigung des Vertragshindernisses anstrebte. Denn erst damit wären die Mauern niedergelegt worden, die ihm das konstruktive Hineinregieren in den Kirchenraum, wie er es verstand, bislang verwehrt hatten. Die endgültige Hinwendung zum polizeilichen Maßnahmenkurs dagegen sollte die Gestapo nicht nur zum Arm, sondern auch zum Kopf der künftigen Kirchenpolitik machen, so daß Kerrls Behörde vollends in einen toten Winkel geriet.

Was bei der Zwischenbilanz schließlich den deutschen Episkopat betrifft, so hatte die Enzyklika den Klärungsprozeß in den Reihen der Bischöfe zwar nicht ausgelöst, aber doch entschieden vorangetrieben. Die Memoranden Galens und Preysings waren unmittelbarer Ausfluß der durch das Rundschreiben gewandelten Gesamtlage. Erstmals schälten sich darin für die Einstellung des Episkopats gegenüber dem Regime Alternativen heraus, die vom herkömmlichen Schema abwichen.

Die Vision des Bischofs von Münster, alle redlich Gesinnten unter der Fahne des Naturrechts zu sammeln, bestürzend für den Konferenzvorsitzenden, bestechend für den Rückschauenden, bedarf nüchterner Prüfung. Dabei wäre zu bedenken, wieweit nach vier Jahren nationalsozialistischer Herrschaft der Unrechtscharakter des Systems für breite Volkskreise schon so sichtbar hervorgetreten war, daß sich gelegentliche Unmutsregungen zur Haltung der Distanz oder gar der Opposition verdichten würden. Davon konnte 1937 in einem Stadium äußerlich blendenden wirtschaftlichen und politi-

schen Aufschwungs ernsthaft nicht die Rede sein. Abgelehnt wurden vom Durchschnittsdeutschen Teile der nationalsozialistischen Regierungspraxis. Was immer sich an Unzufriedenheitsstoffen ansammelte, schmolz in Stunden der nationalen Erhebung wieder dahin. Und solange der nicht nur in Deutschland noch unentschiedene Rangstreit zwischen nationaler und mitmenschlicher Solidarität das moralische Urteil erschwerte, blieb das Unbehagen eine labile Größe und fluktuierte mit den Schwankungen der Massengunst. Das beantwortet gewiß nicht die Frage, warum die Anregung Galens im rechten Augenblick, etwa nach dem Synagogensturm im November 1938, nicht wieder aufgegriffen wurde.

Die Denkschrift aus dem Berliner Ordinariat behandelte nicht so sehr ein bestimmtes Vorhaben, sondern die Revision der bischöflichen Eingabenpolitik, die in Kardinal Bertram ihren überzeugtesten Verteidiger hatte. Ebenso wie Galen hat sich auch Preysing mit seinen Vorschlägen beim Vorsitzenden der Bischofskonferenz nicht durchgesetzt. Wichtiger als die Argumente für und wider ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß das Nachbeben auf die Enzyklika im Gefüge des Episkopats Risse verursacht hatte, die die Einheit gefährdeten und nicht mehr zu kitten waren. Freilich konnte zu diesem Zeitpunkt kaum jemand ahnen, wie der Einbruch der Kriegsproblematik das Nebeneinander der Auffassungen zu einem lähmenden Gegensatz vertiefen sollte[96].

Besorgniserregend wurde die Polarisierung der Ansichten im Bischofskollegium durch die Ermessensfreiheit, die der Episkopat in der Wahl seiner Verhaltensweise dem NS-Staat gegenüber tatsächlich genoß. Wiewohl nicht eben Vorkämpfer innerkirchlicher Subsidiarität, gebrauchten weder Pius XI. noch sein Staatssekretär ihre Leitungsgewalt zentralistisch, suchten sich vielmehr vor jedem Schritt von Bedeutung mit dem Landesepiskopat abzustimmen. Indem der Hl. Stuhl die Regionalbischöfe zur Konsultation und Mitentscheidung heranzog, anerkannte er nicht nur die Neuheit des totalitären Phänomens im eigenen Erfahrungsbereich, sondern bot ein Lehrstück in praktisch geübter Kollegialität. Das Mitspracherecht der Bischöfe bei der Gestaltung der Kirchenpolitik bezeugt und bestärkt zu haben, war so eine der bemerkenswerten Nebenwirkungen der Enzyklika „Mit brennender Sorge".

[96] Vgl. dazu in dieser Zschr. 178 (1966) 241–267.

Roman Bleistein SJ

Die Jugend von heute und der Glaube von morgen

Wenn man die These vom „entscheidenden Augenblick" (M. Pfliegler) annimmt – sie ist mindestens psychologisch gesehen richtig! –, muß man fragen: Wo findet sich im Lebensgefühl des Jugendlichen der optimale Ansatzpunkt für die Wahrheit Gottes? Wie wird durch die Attitüden und Standards des jungen Menschen Stil und Inhalt jener Verkündigung mitbestimmt, die den Jugendlichen wirklich „treffen" will? Aus dieser Fragestellung ergeben sich zwei Probleme: Wie ist der junge Mensch von heute? Welche Gestalt wird der Glaube von morgen besitzen?

Die Jugend von heute

Wer sich über die „Jugend von heute" äußert, muß, will er jugendsoziologisch glaubhaft sein, mit der Aussage beginnen: Es herrscht unter der heutigen Jugend eine kaum überschaubare Differenzierung der Einstellungen und des Verhaltens. Dieser Tatbestand sei am religiösen Verhalten aufgewiesen.

Differenzierungen ergeben sich unter ökologischer Rücksicht: Je größer die Ortsgemeinde, um so geringer die religiöse Betätigung, das kirchliche Verhalten[1]. Mit der Größe der Stadt sinkt die soziale Kontrolle durch das Milieu. Das Tun des Menschen muß von ihm selbst verantwortet werden, und diese Verantwortung zu übernehmen scheuen nicht wenige. Das religiöse Verhalten wird ferner durch soziale Determinanten verändert: Der Bildungsstand bestimmt den Sozialstatus, dieser aber wird wiederum im religiösen Verhalten relevant. Bei der Erziehung eines Arbeiterkinds wird z. B. Religion als formales Erziehungsmittel eingesetzt, es wird aber keineswegs die Übernahme einer christlichen Lebensform beabsichtigt[2]. Innerhalb der Konfessionen gibt es prävalente Glaubenswahrheiten, wie dies der „Spiegel" Weihnachten 1967 aufwies[2a]. Hans Otto Wölber ging in seinem Buch „Religion ohne Entscheidung" dem gleichen Phänomen nach und nennt als Kriterium der Selektion: Je mehr personales Engagement eine Glaubenswahrheit fordert, um so weniger wird sie bejaht[3]. Geschlechtsspezi-

[1] J. Höffner, Industrielle Revolution und religiöse Krise (Köln 1961) 38 ff.
[2] G. Kehrer, Das religiöse Bewußtsein des Industriearbeiters (München 1967) 17, 19.
[2a] Jetzt als Buch: Was glauben die Deutschen?, hrsg. v. W. Harenberg (Mainz 1968).
[3] H. O. Wölber, Religion ohne Entscheidung (Göttingen 1960) 145–157.

fische Unterschiede im religiösen Verhalten ebnen sich fortschreitend ein. In dieser Nivellierung wirkt sich die Emanzipation der Frau deutlich aus, so daß die alte These, die Frau besitze eine spezifische religiöse Anlage, als eine auf soziologischen Gegebenheiten aufruhende Ideologie erscheint. Wie nicht anders zu erwarten, bestimmen die Lebensalter das religiöse Verhalten. Sinkend ab dem 16. Lebensjahr, nach dem sog. Aktivitätsbruch, findet sich zwischen dem 20. und 30. Lebensjahr ein Tiefpunkt, der allmählich überwunden wird, wenigstens was das äußere kirchliche Verhalten betrifft, so daß immerhin fast 100 Prozent der Katholiken kirchlich beerdigt werden[4].

Da also globale Aussagen über „die Jugend" von heute und über eine ganze Generation fragwürdig, zugleich als Klischees beliebt (weil einfach zu wiederholen) und gefährlich sind (weil sie das Selbstverständnis und das Verhalten der Jugend kanalisieren), seien hier im Stil eines Idealtypus die wichtigsten Attitüden religiöser Art und ihre Ursachen herausgestellt.

Das Informationsbedürfnis

Bereits 1957 kritisierte Helmut Schelsky in seinem Buch „Die skeptische Generation" an der damaligen Jugend ein „rezeptologisches Bedürfnis", das sie auch und gerade durch religiöses Interesse absättige[5]. Diese Kritik trifft die heutige Generation noch genauso. Sie zeigt ein großes Interesse an sachlicher, begründeter, detaillierter Einzelinformation, die allerdings auf Kosten des Gesamtüberblicks geht. Diese Über-Information zeitigt ein wenig erfreuliches Ergebnis. Von unzähligen Religionsstunden, von Predigten, von religiöser Lektüre, von Gesprächen über Glaube und Kirche bleiben nur Bekanntheiten, Meinungen, einzelne Daten übrig; denn es mangelt an einem Sinngefüge und an den inneren Zusammenhängen, in denen die eigentliche Aneignung von Wissen vor sich geht.

Das Informationsbedürfnis und die ihm entsprechende Aufmerksamkeit variieren nach Fachgebieten. So berichtet H. Hunger[6], daß mit steigendem Alter das Interesse an biblischen Fragen sinke. Er stellt keine Hinwendung zu kirchengeschichtlichen Problemen fest, registriert dagegen eine wachsende Vorliebe für Gegenwartskunde, für aktuelle Fragen. Hiermit wird die These vom „Konkretismus" (Th. W. Adorno) in der Jugend bestätigt, daß nämlich der junge Mensch alles, auch die Wahrheit, im Maß ihrer Brauchbarkeit, im Hinblick auf den eigenen Lebensvollzug bewertet. Zum anderen wird darin die Aussage von Flitner und Bittner unterstrichen, die Aufmerksamkeit der

[4] 1959 ließen sich in der Bundesrepublik Deutschland 95,9 Prozent aller Katholiken kirchlich beerdigen, wobei die Anteile zwischen 98,1 Prozent (Baden-Württemberg) und 61,2 Prozent (Hamburg) schwanken. Vgl. Kirchliches Handbuch, hrsg. von F. Groner, Bd. 25 (1957–1961) (Köln 1962) 553–554. – Der progressive Aktivitätsschwund wird gebremst durch die Höhere Schule, wahrscheinlich auch durch ein dörflich-kleinstädtisches Milieu und die Dienste der Fürsorge.

[5] H. Schelsky, Die skeptische Generation (Düsseldorf 1957) 482.

[6] H. Hunger, Evangelische Jugend und evangelische Kirche (Gütersloh 1963) 214–216, 217.

Jugend hänge davon ab, ob es sich bei den Wahrheiten und im Unterricht um Lebensfragen handle oder nur um die routinierte Weitergabe einer Lehre[7]. Kriterium ist also die Affinität zum Lebensvollzug, die – lernpsychologisch betrachtet – auch die Assimilierbarkeit des Stoffes fördert bzw. in Frage stellt.

Im Hintergrund einer solchen Attitüde steht nicht nur das Verlangen des jungen Menschen, im Lernen „hart am Leben zu bleiben", sondern wohl auch der heute überall herrschende naturwissenschaftliche Erkenntnisbegriff. Nach diesem Verständnis liegt gültige Wahrheit nur dort vor, wo sie sich im Experiment verifizieren läßt. Nicht nur brauchbar, sondern demonstrierbar, tatsächlich aufweisbar muß sie sein. So praktikabel dieser Wahrheitsbegriff im Bereich der Naturwissenschaften sein mag, im Bereich des Personalen reicht er nicht aus. Personale Erkenntnis besitzt eine andere Herkunft und gewinnt anders Evidenz als naturwissenschaftliche Erkenntnis. Glaube aber ist Erkenntnis personaler Art!

Gerade weil die Wahrheit „persönlich" gesucht wird, kommt es immer wieder zum Disput, zur Diskussion, zum Gespräch. Weil der junge Mensch sich in jedem Gespräch auch selbst sucht, sollte man sein Diskussionsbedürfnis nicht geringschätzen, sondern seine Motive begreifen. Heute wird der Dialog mit letzter Ehrlichkeit geführt, ohne Tabus, im jugendgemäßen schockierenden Jargon, oft ohne festen Standpunkt, so daß das Ergebnis eines Gesprächs nie vorausgesehen werden kann. Jeder Gesprächsteilnehmer beginnt mit offenen Alternativen. Das erfordert Toleranz und Geduld, Liebe.

Diesem Dialog traut man nicht zuletzt deshalb eine Mentalitätenänderung zu, weil durch Diskussion jedem Gesprächsteilnehmer sein eigener Zustand zu Bewußtsein komme und er sich – wie man erwartet – gemäß besserer Einsicht verändern werde. Diese Meinung läßt sich vielleicht zu sehr von der optimistischen Erwartung leiten, eine intellektuelle Aufklärung setze sich von selbst in pädagogische Imperative um. Attitüden jedoch wurzeln primär im Emotionalen, weniger im Rationalen.

Dieses „rezeptologische Bedürfnis" wirkt sich im Bereich des Glaubens ungünstig aus: das integrierte Glaubenswissen muß man als minimal bezeichnen. Man besitzt mehr Meinungen als Überzeugungen, mehr Stücke als ein Ganzes, mehr Gewußtes als christliches Bewußtsein. Die einzelnen Wahrheiten des Glaubens und die Fakten der Heilsgeschichte liegen wie Bausteine umher, ohne zu einem Ganzen nach einem inneren Bauplan gefügt zu werden.

Ist dieses diffuse, das Engagement meidende Wissensbedürfnis schon Hindernis genug, so wird die Situation noch aussichtsloser, wenn man mitbedenkt, daß religiöse Unterweisung von vornherein das Image des Langweiligen und Frustrierenden hat. Die Assoziation von Religion und Langeweile ist fest verknotet. Infolgedessen wird die Einstellung der religiösen Wahrheit gegenüber affektiv und unterschwellig negativ, wird die Kirche der Ort, „wo man am erfolglosesten mit dem Schlaf kämpft"[8]. Die Ur-

[7] A. Flitner - G. Bittner, Die Jugend und die überkommenen Erziehungsmächte (München 1965) 38.
[8] L. Schmid, Religiöses Erleben unserer Jugend (Zollikon 1960) 50.

teile über den Religionsunterricht lauten mit wenigen Ausnahmen entsprechend. Die später deutlich feststellbare Aggressivität hat in der Langeweile, in den frustrierenden Erfahrungen des jungen Menschen ihren Grund. Daß Langeweile aber nichts anderes anzeigt als Verlust an Wirklichkeit[9], sollte bei dem Entwurf von Rahmenplänen und bei der Vorbereitung von Religionsstunden bedacht werden.

Trotz dieses negativen Urteils mag gültig bleiben, was Flitner und Bittner schreiben:

„... mit der Bereitschaft zum Diskutieren und Hinhören (mag sie auch gefärbt sein durch die allgemeine Bereitschaft des Menschen der Industriegesellschaft, sich die gängigen Meinungen als unverbindlich anzuhören und Bekenntnissen aus dem Weg zu gehen) ist gewiß für die Arbeit der Kirchen vieles gewonnen und mehr möglich, als sie der Zahl und der Eignung ihrer Mitarbeiter nach pädagogisch leisten können." [10]

Die Bindungsscheu

Allenthalben entdeckt man bei den Jugendlichen Furcht, ja Flucht vor Entscheidung, Festlegung und Bindung. Sieht man einmal darüber hinweg, daß diese Tatsache auch in dem Ressentiment der durch das Dritte Reich enttäuschten Elterngeneration begründet sein kann, das – wenn vielleicht nur emotional – von den Jugendlichen als Verhaltensmuster übernommen wird, so wird vermutlich dieses Verhalten durch dreierlei verursacht: durch die Verwirrung des Pluralismus, die verkürzte Zeitperspektive und die mangelnde Werterkenntnis.

Ohne Zweifel wertet die Bezeichnung „Verwirrung" den heutigen, oft gerühmten *Pluralismus im geistigen Leben* ab. Es ist sicher schön und fruchtbar, wenn sich der Mensch mit einem großen Angebot von Meinungen konfrontiert sieht. Wer kritische Distanz besitzt, gewinnt dadurch die Chance der Wahl, macht die Erfahrung seiner Freiheit und ist beglückt, wenn der Erfolg die Richtigkeit seiner Wahl bestätigt. Wie aber ergeht es dem, der nicht wählen kann, weil es ihm an Einsicht und Unterscheidung mangelt? Man sollte erwarten, daß er sich an Erfahrenere und Autoritäten hält; das aber ist nicht der Fall. Die Autorität wird heute abgelehnt und in ihrer Funktion als Entscheidungshilfe in Frage gestellt.

Bei aller berechtigten Reserve allem Autokratischen gegenüber ergibt sich die paradoxe Lage, daß man einerseits die Autorität ablehnt, andererseits sich (wenn auch unbewußt) Leitbildern anschließt, die in den Retorten der Manager und Publizisten künstlich hergestellt und in ihrer Vorbildlichkeit oft mehr als zweifelhaft sind. Das Wort von den

[9] A. Gehlen, Das gestörte Zeitbewußtsein, in: Merkur, H. 182 (1963/64) 313–321.

[10] Flitner-Bittner, a.a.O. 40. – Damit stimmt überein das Ergebnis der neuesten Untersuchung: „Die Erhebung zeigt ..., daß die Anzahl der Gleichgültigen geringer zu sein scheint, als gemeinhin angenommen wird. Hinter dem Konkretismus verbirgt sich nicht selten ein Suchen und Fragen." J. Ganzert, Kirche und Glaube, in: E. Pfeil, die 23jährigen (Tübingen 1968) 346.

„geheimen Verführern" übertreibt, aber es wirft Licht auf einen betrüblichen Zustand, wird doch durch die Suggestion dieser Vorbilder das gewünschte Experiment der Freiheit unmöglich gemacht[11].

Begegnet der so eingestellte junge Mensch der Kirche, dann sagt er: Die Kirche ist in ihrem System autoritär, in ihrer Verkündigung tendenziös, als Institution insgesamt verdächtig. Von ihr erwartet er in dieser Verwirrung wenig Hilfe. Im Gegenteil, er zweifelt, ob das Wort vom Dialog in und mit der Kirche ernst gemeint sei, da sie – wie er vermutet – nicht nur an Dogmen, sondern auch an geschichtlich bedingten, variablen Interpretationen des Dogmas festhält; er fragt sich, ob das Wort vom „Dienst der Kirche an der Welt" nicht doch ein neuer Klerikalismus in einem anderen Gewand sei. Aus solchen Bedenken resultiert die allgemein feststellbare Reserve der Kirche gegenüber.

Die *verkürzte Zeitperspektive* schließt sich als Interpretament der Bindungsscheu hier an. Wer sich bindet, tut es auf Dauer. Bindung scheint also nur dort sinnvoll zu sein, wo man um die zeitliche Erstreckung des Lebens weiß, wo man weiß, daß jeder seine zu verantwortende Geschichte hat.

Wo die Jugend in einem „Puerilismus" (Huizinga) absolut gesetzt wird, wo „das augenblickliche Glück des Heranwachsenden nicht einem künftigen aufgeopfert werden darf"[12], dort ist das Leben als gefügte, zeitlich-kontinuierliche Gestalt aus dem Blick verloren und in unzusammenhängende Augenblicke zerstückelt: man lebt nicht mehr das Leben eines Menschen, sondern das einer Eintagsfliege. Ob dabei ein verbrämter Hedonismus, die Angst vor der Zukunft oder die neomarxistische „Überwindung der Repression" im Spiel ist – die Haltung selbst wie die pädagogische Anpassung an sie ist fragwürdig. Wer das Leben mit geschichtlichen Kategorien beurteilt, darf kein Lebensalter absolut setzen, weil jeder Lebensabschnitt eine Chance der Entscheidung und der Vollendung bietet.

Wer die Geschichtlichkeit seines Wesens übersieht, kann den Glauben an Christus kaum vollziehen. Glaube sagt nicht nur Verwiesenheit an einen in der Geschichte auffindbaren Jesus von Nazareth, sondern ebenso Bindung an Christus als endzeitliche Erscheinung, als den Kommenden, den der Christ in Hoffnung erwartet. Aus solchen Überlegungen wird klar, wie schwer es dem Jugendlichen sein kann, von seinem Lebensgefühl aus zu einem lebendigen Glauben zu finden.

Zeitgefühl und *Werterkenntnis* hängen insofern zusammen, als Werterkenntnis die Erkenntnis einer Verpflichtung, einer dauernden Bindung einschließt. Wert verlangt Bindung. Die Bindungsscheu aber „verdrängt" die personalen Selbstwerte, die Verbrauchsgüter und der Konsum besetzen ihre Stelle; man wird wertblind. Die Folge: es

[11] Daß gerade dann hier die Sinnfrage des Lebens wach wird, die eben unsere Wohlstandsgesellschaft verdrängt und deshalb zur Sinnkrise und zu Rebellion der Jugend führt, zeigt eindringlich Georg Scherer in: Anthropologische Hintergründe der Jugendrevolte (Essen: Driewer 1968) 56 S. Kart. 4,80.

[12] H. Kentler, Repressive und nichtrepressive Sexualerziehung im Jugendalter, in: Für eine Revision der Sexualpädagogik (München 1967) 30.

bleibt die innerste und tiefste Schicht im Menschen unentdeckt und unerweckt, sie wird nicht gebildet. Zusammenhänge mit Sentimentalität und affektiver Unruhe seien hier nur angedeutet, sie werden sich später als Thema stellen.

Wie ist diese Bindungsscheu zu qualifizieren? Absolut betrachtet ist sie unangemessen, selbst wenn der junge Mensch die paradoxe Formulierung noch schwer begreift, daß Bindung Freiheit bringt. Durch die Bindung gewinnt der Mensch erst eine Prägung, einen Charakter. Trotzdem muß im Blick auf unsere Zeitsituation zugegeben werden, daß Bindungsscheu ein zeitgemäßes und notwendiges Verhalten, sozusagen ein Akt der Notwehr ist. Vermutlich überfordert eine echte und gültige Entscheidung den heutigen jungen Menschen. „Vielleicht ist aber der Entscheidungscharakter, der gewiß dem christlichen Glauben eignet und eignen muß, eine Überforderung für die Jugendlichen", bestätigen Flitner und Bittner[13]. Ebenso führt Theophil Thun aus, daß der Jugendliche zwischen 14 und 20 Jahren zu einer bewußten, klaren, definitiven religiösen Entscheidung kaum fähig sei. Aber, so meint er, es ergebe sich eine gewisse Tendenz, die sich in der konkreten Situation aktuiere: sei es in einer religiösen Entscheidung, sei es im Verharren in der Entscheidungslosigkeit, letzteres wieder mit dem doppelten Ausgang: in Nähe zu religiöser Unsicherheit oder als Distanzierung von religiöser Verantwortung. Wenngleich in diesem Alter „nur" Vorentscheidungen fallen, so besitzen sie als Vorübungen des entscheidenden „Sprungs" im Glauben einen großen Wert. Ebenso ist die Diskussion von Modellen des Selbst- und Weltverständnisses und der daraus entspringenden Konsequenzen von großer Bedeutung für die Wahrheitsfindung.

Infolgedessen liegt der Akzent im Religiösen auf bemessenem Engagement, auf Ablehnung des Institutionellen, der Übung, der Gewöhnung, der Gewohnheit, der Zucht. Im „Mythos der Freiheit" und der Entscheidung addieren sich epochaltypische und phasenbedingte jugendliche Phänomene. Während der junge Mensch sowieso schon begeisterungsfähig ist, an das jeweils neu mögliche Engagement glaubt, an den Geist der Ideale, entspricht es dem Zeitgeist, die festlegende Bindung zu meiden. Man kann sich nicht binden, da man nie weiß, wie das Leben ausgeht, da es noch unbekannt ist, wer man selbst (und der Partner) ist. Das Ergebnis: Furcht vor dem Engagement, Flucht in das Vorläufige, in den Raum des Versuchs, Verharren im spielerischen Experiment. Man ist oft fasziniert von einem wenig profilierten Entwurf des Lebens, falls man sich nicht damit begnügt, einfach zu leben, d. h. von heute auf morgen da zu sein.

Das vagabundierende Gemüt

Darf man sagen, wir leben in einer gemütsarmen Zeit? Obgleich wir in einer Zeit der Bilder leben und das Bild mit gemüthaften Werten besetzt ist, wird der Intellekt vom heutigen Menschen in Theorie und Praxis überbewertet. Diese Intellektualisierung und

[13] Flitner-Bittner, a.a.O. 40.

in ihrem Gefolge die emotionale Unterentwicklung wirken sich als kühles Gehabe und sich gescheit gebendes „Disengagement" unter der Jugend aus. Unter der Oberfläche des Understatements verbirgt sich ein ungepflegtes und unterentwickeltes Gemütsleben, eine affektive Frustration, die hinter Sentimentalitäten her ist. Sentimentalität und Gemüt sind jedoch nicht das gleiche. Sentimentalität zeigt gerade den Mangel an Gemüt an, denn sie weiß sich – freischwebend, wie sie existiert – an keinen Wert gebunden.

In diesem „vagabundierenden" Gemüt deutet sich ein Mangel an Innerlichkeit an. Abstieg zu den Wurzeln des Seins in der Stille, Erfahrung der geheimnisvollen Herkunft der Liebe, Ergriffenheit, Staunen als Ursprung und Sehnsucht nach Wissen – solche emotional hochwertigen Vorgänge sind weithin für den heutigen Jugendlichen schwer vollziehbar. Wenn aber solche letzte Einwurzelung von Wahrheit nicht gesehen und vollzogen wird, wird jene Schizophrenie gefördert, die nur in Teilbereichen des Bewußtseins und der Wahrnehmung lebt – unverbunden, unverbindlich. Ist jedoch, wie Goethe sagt, das Gemüt „der Perpendikel der Seele", dann wären aus dieser seelischen Verfassung die affektive Unausgeglichenheit, die erstaunlichen Umschwungerlebnisse, die Unverbindlichkeit zu erklären. Der Mensch legt sich nicht fest. In der Jagd nach Impressionen und Sensationen hofft er, die eigene Leere zu vergessen. Wie aber füllt man ein Danaidenfaß?

Im Religiösen wirkt sich diese Grundeinstellung dahingehend aus, daß der Glaube emotional nicht integriert ist und daher für existentielle Erschütterungen und emotionale Nöte über die Maßen anfällig bleibt. Er ist nicht ganzmenschlich angenommen. Es fehlt überhaupt an religiöser Erfahrung. Grundsätzlich schneidet die Sphäre des Religiösen schlecht ab, wenn sie mit den faszinierenden Dingen und Vorgängen unserer Zeit in Vergleich gebracht wird. Beurteilt man diese Erfahrungen in Film, Fernsehen, Rundfunk als „Erfahrungen aus zweiter Hand" [14], dann schiebt sich hier das Medium wie ein Filter vor die Realität, interpretiert und verzerrt, wirkt bald wie ein Fernglas, bald wie eine Lupe. Im Sekundären gehen die humanen Erfahrungen der Tiefe des Menschen und der Welt verloren.

Das Ergebnis dieser Überlegungen faßt Viggo Graf Blücher in seinem Buch „Die Generation der Unbefangenen" so zusammen:

„In der Überfülle des Ansturms von Freizeitmöglichkeiten ... wird der Bereich (des Religiösen) ‚eingeordnet'. Die Art der Zuwendung könnte mit der Theorie der sozialen Rolle beschrieben werden. Sie hat partiellen, nicht mehr ganzheitlichen Charakter. Religion offeriert Jugendlichen eine unter vielen möglichen sozialen Rollen." [15]

Wird diese Rollentheorie als Verständniskategorie dem christlichen Glauben gerecht? Ist sie nur ein Modell oder reflektiert sie bereits die Realität? Wenn und insoweit sie die Wirklichkeit spiegelt, wird eine ganzheitliche Bindung an Gott in Christus preisgege-

[14] A. Gehlen, Mensch trotz Masse, in: Wort und Wahrheit (1952) 379–380.

[15] V. Graf Blücher, Die Generation der Unbefangenen (Düsseldorf 1966) 190; vgl. dazu die Tabellen in: Junge Menschen 1964 (EMNID V, Bielefeld 1966) 155–166.

ben. Von umfassender Glaubenshaltung bleibt ein partieller Vollzug, von rundum in Dienst genommenem Leben ein Stundenplan von Gott beschlagnahmter Zeit, von einer christlichen Lebensform eine Rolle, die entsprechendes Verhalten und bestimmte Erwartungen auferlegt – eben in der Kirche. Jungsein, Freizeit, Schule, Beruf, Begegnung der Geschlechter machen die einen Rollen aus, Glaube und Religion sind eine weitere Rolle der Freizeit. Das Christentum hat sich damit als lebenprägende Macht verflüchtigt; ein Ornament bleibt zurück.

Der Glaube von morgen

Mit der Gestalt heutiger Jugend muß die Zielvorstellung des Glaubens von morgen konfrontiert werden. In der Konfrontation wird sichtbar, wo der junge Mensch einen Ansatzpunkt für die Verkündigung der Frohbotschaft bietet und wie er die ewige Wahrheit heute gesagt haben will. Es wird ebenso offenbar, wo er – aus mangelnder Einsicht oder aus fehlender Einladung bzw. Forderung – den Glauben der Zukunft verfehlen und in die Irre gehen kann. Die Gegenwart wird immer zu gestalten sein aus der Lehre und Last der Vergangenheit und aus der Verheißung und der Chance der Zukunft. Deshalb die Frage: Wie wird der Glaube von morgen beschaffen sein?

Der Glaube der Zukunft wird, so darf man vermuten, ein *personaler Glaube* sein. Entweder gelingt er als ein „gut kalkulierter Sprung ins Dunkel" (Kardinal Döpfner), als totales Engagement, das auf einer personal begründeten, je neu zu aktivierenden Entscheidung aufruht, oder er ist ein „belangloses Stück Mobiliar innerhalb meines Daseins" [16].

Muß sich dieser Grundakt christlicher Existenz im Lebensvollzug auch umfassend realisieren, so kann er im Inhaltlichen, im Blick auf die Wahrheit, anhand derer er sich realisiert, eine gewisse Reduktion oder gar Selektion erfahren. Das ist nicht neu; denn auch bisher wurde der Glaube selektiv gelebt, indem je nach Alter, Lebenssituation, Beruf, vorherrschenden Lebensproblemen gewisse Glaubenswahrheiten vollzogen, andere nur „gewußt" wurden. Diese Art gläubiger Existenz wird legitimiert durch den Begriff eines „einschlußweisen Glaubens" (fides implicita) [17]. Wichtig wäre, daß die Grundtatsachen des christlichen Glaubens festgehalten und vollzogen sind: der geheimnisvolle Gott, der vermutlich von dem mündigen Menschen in einer weltlichen und hominisierten Welt immer mehr in seiner Rätselhaftigkeit und Ferne erfahren wird; die Offenbarung der Liebe Gottes in Christus, der im Hl. Geist heute noch durch die Gnade und in den Sakramenten weiterlebt und in der Gemeinschaft der Kirche dem Menschen begegnet; die Antwort des Menschen in Glaube, Hoffnung und Liebe.

Dieser Glaube muß deshalb persönlich übernommen sein, weil die plurale geistige Verfassung der Umwelt keine billigen Paßformen für das Leben mehr bereithält, weil

[16] K. Rahner, Im Heute glauben (Einsiedeln ^{4}1968) 26.

[17] K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: Schriften zur Theologie Bd. VII (Einsiedeln 1966) 21.

die Auflösung der autoritären Strukturen den Menschen freigesetzt hat, weil die Zerstörung des normierenden Milieus jegliche Überwachung beseitigt und jede menschliche Außenstützung abbaut, weil sich die Diasporasituation des Christen ausbreitet. Der Christ der Zukunft wird in der Welt mehr als bisher ein einzelner sein. Die Volkskirche der Vielen oder gar aller wird der Gemeindekirche aus einzelnen Entschiedenen weichen [18]. Unverkennbar verpflichtet diese Situation zum Alleinstehen. Als Glaubender überlebt nur, wer die Tapferkeit zur eigenen, gefügten Lebensform besitzt. Das Risiko des christlichen Lebens wird deutlicher werden. Zugleich wird für jeden Gläubigen die Gefahr wachsen, im Vollzug solcher Existenz hinter dem Anspruch von Glaube und Welt zurückzubleiben und zu versagen.

Weil aber dieser personale Glaube sich vor einer säkularisierten Welt auszuweisen hat, muß er ein *begründeter Glaube* sein. Der Christ der Zukunft muß sich seinen Glauben in der Reflexion selbst begründen können. Reflexion ist freilich nie der erste Schritt im Leben, sondern jeweils der zweite. Die Spontaneität geht voraus, ihr erst folgt der geistige Akt, der sich über das Vorhandene, das Gelebte, das Erfahrene, das Geliebte zurückbeugt. Auf den Bereich des Religiösen angewendet, besagt diese Feststellung, daß zuerst – wenn auch vielleicht sehr implizit – eine Gotteserfahrung gegeben ist, über die dann die Reflexion – etwa im Gottesbeweis – kommt. Oder daß zuerst eine lebendige Einführung in das Christentum in der Familie sich vollziehen mußte, ehe ihr die personale Rechtfertigung des Engagements in der bewegten Zeit der Pubertät nachfolgt. Reflexion als Weise einer personalen Übernahme von Wahrheit wäre einzuüben. Ihre Grenzmarken benennen die beiden Sätze: Reflexion ersetzt nie Erfahrung; Reflexion kann Erfahrung zersetzen.

Dieser begründete Glaube bedarf eines gediegenen Wissens, um sich selbst verstehen und auf Vorwürfe anderer Antwort geben zu können – etwa auf den Vorwurf des Ideologieverdachts, oder auf die Behauptung S. Freuds, Religion sei eine „Menschheitsneurose", oder auf die Unterstellung intellektueller Unredlichkeit von seiten der Naturwissenschaftler. Eine derartige Aufgabe kommt dem kritischen Intellekt des heutigen Menschen, vor allem des Jugendlichen, sehr entgegen. So sehr hier auch das intellektuelle Moment am Glauben betont wird, es würde einem Mißverständnis gleichkommen, würde man hierin die runde Gestalt der zukünftigen Frömmigkeit erblicken.

Diese Begründung des Glaubens kann nur in gesamtmenschlicher Integration gelingen. Es geht hierbei weder um Vernünftelei noch um Pietismus, sondern um einen ins Ganze des Lebens *integrierten Glauben:* emotional gefestigt und vertieft, in Erleben und Entscheidung ins Herz genommen, reich an Gottesbegegnung und nicht verschont von Erfahrung der Schuld. Diese emotionale Fundierung besitzt deshalb solchen Wert, weil nur von dieser Integration her die Stress-Situationen und Frustrationen, denen der Christ in einer unchristlichen Welt zunehmend ausgesetzt ist, aufzuarbeiten sind,

[18] N. Greinacher, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft (Mainz 1966) 284 ff.; ders., Die Gemeindekirche als Sozialform der Kirche der Zukunft, in: Kirche in der Stadt. Grundlagen und Analysen (Wien 1967) 61–80.

und weil nur von dieser Mitte her der Sog des Konsums, die Suggestion der Werbung, die unterschwellige Überredung der Massenmedien zu bewältigen sind. Diese Fernlenkung bedient sich ja nicht des Intellekts, sondern zielt auf das Gemüt mit seinen Gestimmtheiten und seinem Wertempfinden. Sobald man erkannt hat, daß auf diese Weise der Massenmensch ferngesteuert wird, muß auch von diesem Zentrum, d. h. vom Herzen her der Christ geprägt sein. Ein insgesamt affektiv angenommener Glaube gibt dem Christen die innere Widerstandskraft, die dem Ansturm des Alltäglichen wie des Außerordentlichen standhält; er gibt und ermöglicht die Norm des „selbstgesetzten Maßes" in zeitgemäßer Askese.

Dieser gesamtmenschlich integrierte Glaube wirkt sich von selbst in religiös-christlicher Praxis aus, wie die Untersuchungen von Rosenmayr, Köckeis und Kreutz heute schon – vor allem für den Raum der Jugend – anzeigen[19]. Gerade ihre Ergebnisse bezeugen, daß eine christliche Lebensform nicht zur Geringschätzung der Welt führen muß, daß sie aber eine große Sicherung gegenüber der Masse und ihren fragwürdigen Normen bietet. Es ergibt sich also aus der Natur der Sache, daß der Glaube der Zukunft ein *weltzugewandter Glaube* sein wird. Er kann nicht in einem frommen Ghetto existieren; er will seine Echtheit in der Auseinandersetzung mit der Aufgabe und der Gefahr der Welt erweisen und er will am Reichtum seiner Wahrheit Anteil geben. Welche Haltung entspräche mehr dem heutigen jungen Menschen als diese, daß er aktiv sein gläubiges Leben in und vor dieser Welt vollziehen will? Da aber ein solcher Glaube nicht mehr von der Illusion einer mächtigen Kirche lebt, muß er – im Verzicht auf Gewalt – sich der Ohnmacht der Liebe überlassen. In dieser Liebe bezeugt er seine Wahrheit, seine Kraft und seine Sieghaftigkeit. Glaube schickt in den Dienst an der Welt und am Nächsten.

Wer es wagen würde, in so großer Aufgabe allein zu stehen, würde Unmögliches wagen. Deshalb nimmt dieser Glaube die Gestalt des *brüderlichen Glaubens*, des Glaubens in der Gemeinschaft, an. Er wird erlebbar in kleinen Gruppen wie Familie, Freundeskreis, Aktionsteam, in der informellen Gruppe. Vermutlich werden die großen und autoritativen Strukturen, vor allem hierarchischer Art, an Bedeutung verlieren, dafür aber wird die Infrastruktur der Kirche bunter und vielfältiger. Bei aller Gefahr der Zersplitterung und fruchtloser Esoterik wird diese Entwicklung mindestens den Vorzug erbringen, daß die Kirche erfahrbar wird. Der lebendige Glaube empfängt im Zeugnis der Brüder und Schwestern Halt und Orientierung. In diesem Raum einer erfahrbaren Wirklichkeit ordnet sich von selbst das Sakrament ein – als das (die Gläubigen untereinander und mit Christus) verbindende Zeichen des neuen Heils. Im Sakrament wird der Glaubende (neben der Tat der Liebe) immer wieder vor Gott geführt, von ihm bestätigt, ertüchtigt und geformt.

[19] L. Rosenmayr - E. Köckeis - H. Kreutz, Kulturelle Interessen von Jugendlichen (München 1966) 63–64, 178. Dort wird festgestellt, daß Jugendliche, die regelmäßig den Sonntagsgottesdienst besuchen, sich mehr in der Familie aufhalten, weniger Mädchenbekanntschaften schließen, seltener ins Kino gehen, bessere Lektüre auswählen, öfters das Theater besuchen: wohl ein sich gegenseitig stützender Einfluß.

Pädagogische Konsequenz

Die pädagogische Konsequenz aus der Konfrontation der Jugend von heute mit dem Glauben von morgen führt zu folgenden Forderungen:

1. Für das Informationsbedürfnis der Jugend existieren eigentlich hinreichend Institutionen: Predigt, Religionsunterricht, Glaubensseminare, Primanerakademien, religiöse Wochenenden, Primanerforen, Werkwochen, religiöse Freizeiten, Veranstaltungen der überpfarrlichen Jugendseelsorge. Hier werden die nötigen Begründungen für den personal zu übernehmenden Glauben angeboten, zumal in Gemeinschaft und im Dialog. Eine größere Wirksamkeit dieses vielfältigen und bewundernswerten Einsatzes könnte dadurch erreicht werden, daß man mehr als bisher das Problem Glaubenswarheit und Lebensalter bedenkt.

2. Die Bindungsscheu kann nicht durch einen sich Gewalt antuenden Willen überwunden werden; das Ergebnis wäre neurotisierende Gebundenheit. Bindung wird nur dort nachvollzogen werden können, wo ein Mensch erlebt hat, daß ein anderer sich an ihn bindet. Diese Grunderfahrung von Gebundenheit und Verbundenheit wird im Raum der Familie von den Eltern, vor allem in der Kindheit geschenkt. Im pädagogischen Geleit eines Seelsorgers oder einer Erzieherin kann hier mancher Mangel behoben werden. Einübung in die Entscheidung könnte in Exerzitien (zumal in Stille und bei Meditation) vor sich gehen, die vermutlich aber nicht vor dem 18. Lebensjahr (zumal nicht in geschlossenen Schulklassen) sinnvoll sind.

3. Die emotionale Sphäre wird – wie die Kinderpsychologie beweist – grundlegend in der frühen Kindheit geprägt (vgl. René Spitz). In ihr wächst das Urvertrauen (E. H. Erikson), das Gefühl der Geborgenheit, wird die Fähigkeit der Liebe entfaltet. Gewiß sollte die emotionale Ansprechbarkeit in einem schöpferischen und musischen Unterricht ernst genommen werden. Zugleich öffnet sich hier ein neues Feld für eine zielgerichtete Jugendseelsorge in der Gestaltung musischer Wochen, in Freizeiten schöpferischen Tuns, in Tanz und Rhythmik, schließlich im gesamtmenschlichen Erlebnis der Feier kirchlicher Hochfeste, etwa an Weihnachten, Ostern und Pfingsten in Jugendhäusern oder Klöstern.

4. Der weltzugewandte Glaube wird eingeübt in den sozialen Diensten (Sonntagsdiakonat, soziales Jahr, Bauorden, Aktion Sühnezeichen, Malteserdienst usw.). In ihnen stellt sich die Weltverantwortung des Christen unter Beweis, obgleich es gefährlich wäre, sie auf solche außerordentlichen Situationen zu beschränken. Nur ein das Lebensganze, Freizeit und Beruf in gleicher Weise umgreifender Begriff einer christlichen Lebensform (Nachfolge, Dienst und wie immer) wird vor einseitiger Akzentuierung bewahren und zu jener Glaubens- und Heilserfahrung führen, die Glaube als Vollzug froher Botschaft verheißt.

UMSCHAU

Neues Licht auf „Humanae vitae"?

Die Grundlage für die folgenden Überlegungen bildet ein Artikel von P. G. Martelet SJ, der im November und Dezember des letzten Jahres in der Nouvelle Revue Théologique erschienen ist unter dem Titel: Pour mieux comprendre l'encyclique „Humanae vitae" (90 [1968] 897–917, 1009–1063). Dieser Artikel könnte bei einem oberflächlichen Vergleich mit dem Text der Enzyklika zunächst als neuerliches Beispiel dafür erscheinen, welcher Flexibilität eine kundige Deutungstechnik im Sinn der von Hans Küng (Wahrhaftigkeit, 185 ff.) skizzierten „spekulativen Interpretation" fähig ist. Damit aber würde man der Bedeutung dieser Arbeit doch wohl nicht gerecht, denn Martelet ist in mehrfacher Hinsicht an der Entstehung der Enzyklika selbst beteiligt gewesen. Er war Mitglied der „übergeheimen" Sonderkommission, die vom Frühjahr 1967 an mehrere Textversionen erarbeitete, und er wird ferner für die entscheidende Schlußphase der endgültigen Redaktion der Enzyklika zusammen mit Titularbischof Carlo Colombo (Venegono/Rom) als persönlicher Berater des Papstes genannt. Am 31. Juli 1968 bezog sich Papst Paul VI. bei einer Ansprache in Castel Gandolfo ausdrücklich auf Martelets Veröffentlichungen über Fragen der Ehemoral (vgl. Herderkorrespondenz 22 [1968] 530 ff.). Trotz der offensichtlichen Tatsache, daß die Enzyklika verschiedene redaktionelle Schichten aufweist, ist damit eine besondere Autorität für eine zuverlässige Interpretation von „Humanae vitae" gegeben, zumal Martelet die Enzyklika als Einheit betrachtet und sie als Ganzes zu erklären beansprucht.

Im wesentlichen sind bei diesem Artikel drei Schritte zu unterscheiden: Zunächst eine allgemeine Ortung der Enzyklika, dann der Versuch, die theoretische Motivierung zu vertiefen, und schließlich ein mehr praktischer oder pastoraler Teil mit einer deutlich abmildernden und recht eigentlich entschärfenden Tendenz.

Die Enzyklika, sagt Martelet, hätte eigentlich gar nicht anders geschrieben werden können, weil das Ergebnis der Päpstlichen Kommission, die von Johannes XXIII. im März 1963 eingesetzt und von Paul VI. mehrfach erweitert worden war, in einer Hinsicht keinen konziliaren Geist bewiesen habe. Das Konzil habe immer Rücksicht auf Minderheiten genommen, hier aber habe es ein eigenes Votum der Minderheit gegeben, was einen schwerwiegenden Mangel an Einmütigkeit bedeute (898 f.). Demgegenüber wird man aber doch wohl festhalten müssen, daß auch nicht alle Konzilsdekrete mit vollendeter Einstimmigkeit zustande gekommen sind. Zieht man vollends das geheimnisvolle spätere Auftauchen des Minderheitsgutachtens nach Abgabe des eigentlichen Schlußberichts der Kommission in Erwägung (Herderkorrespondenz 22 [1968] 529 f.), dann wird diese Argumentation durchaus unverständlich.

Die Kirche sei zu vergleichen mit Champollion, insofern sie Richtlinien für die Deutung vernachlässigter Hieroglyphen über den absoluten Respekt vor dem Leben angibt (1018). In ihren (fehlbaren) Lehräußerungen aber gibt es für Martelet keine Widersprüche – sie ergänzen einander und können gegenseitig zur Interpretation dienen. Die Anweisung von „Casti connubii" an die Priester, die Gläubigen ja nicht über die Schwere des Gesetzes im Zweifel zu lassen, habe entscheidend dazu beigetragen, daß die Priester im Lauf der Zeit die Tragweite der Problematik immer tiefer zu ermessen lernten. Nun müsse „Humanae vitae" vor dem Hintergrund des

Konzils und umgekehrt verstanden werden, ebenso wie die Äußerungen der Bischöfe und die Reaktion der Gesamtkirche zur Enzyklika komplementär seien. Das Postulat solcher zugrunde liegender Harmonie, die man nur zu entdecken brauche, ist zweifellos ein aprioristisches Element. Davon zu unterscheiden ist etwa der Grundsatz, daß alle Äußerungen des ordentlichen Lehramts Schritte zur Wahrheitsfindung in der Kirche darstellen, wenn dabei nicht vorausgesetzt wird, daß jene gesuchte Wahrheit wie ein gemeinsamer Nenner oder wie das geometrische Mittel sich aus den gegebenen Positionen ausdividieren lasse, sondern wenn offenbleibt, daß solche Äußerungen in einer wenn auch erst später sich abzeichnenden Konvergenz über sich hinausweisen können. Es ist wohl vor allem die Neigung Martelets zu vordergründiger Harmonisierung, die ihn in die Nähe der „pastoral Konservativen" rücken läßt.

Aufschlußreich sind die Ausführungen über den Naturbegriff im Hinblick auf die Enzyklika. Martelet kennt wenigstens drei Bedeutungen für „Natur" und „natürlich": erstens die physische Realität der Welt, zweitens diese Realität in ihrer wissenschaftlich bestimmbaren Ordnung, die eine Beziehung auf den verstehenden Menschen einschließt, und drittens das Wesen des Menschen in seiner spezifischen Menschlichkeit, die sowohl seine Bedingtheit (Leiblichkeit) als auch seine Transzendenz und damit seine Beziehung zu Gott einschließt (911). Entsprechend wird das Naturgesetz im Zusammenhang mit der Thematik der Enzyklika an diesem dritten Begriff orientiert (1023). Es ist im Hinblick auf den Menschen „der Mensch selbst im Bewußtsein der Bedingungen seiner totalen Größe" (1040). Es ist eine „Logik der Liebe" (1040) und drückt zugleich „die der Liebe innewohnende Sehnsucht, sich wahrhaft zu vollenden", wie auch „die Unmöglichkeit, dies zu tun ohne Christus" aus (1023 f.). Deshalb hat das Naturgesetz auch eine direkte Beziehung zum göttlichen Gesetz, ja es kann selbst „göttlich" genannt werden (1024). Dementsprechend wird der Begriff des „innerlich Unehrenhaften" umschrieben als „die objektive Verleugnung, die der Mensch durch sein Verhalten seiner Erhabenheit zufügt" (902). Damit wird ein sehr weiter und doch ungeschichtlicher Naturbegriff zur Basis der theoretischen Überlegungen gemacht, wodurch ideologisierend schon in den Prämissen das in Abhängigkeit von der zugrunde liegenden Philosophie des Handelns und der menschlichen Liebe entwickelte Ergebnis vorbereitet wird, dessen theologische Stringenz dann nur noch behauptet und nicht selbst noch einmal bewiesen wird.

Martelet bezweifelt mit der Enzyklika, daß eine eheliche Liebe, die „dem Leben klar entgegengesetzt ist", eine wirklich echte Liebe sei (1026). Was aber ist das für eine Liebe? Es ist jene Liebe, die sich nicht an die „goldene Regel" hält, die Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben verlangt, selbst in seinen Quellen (1038). Diese Ehrfurcht wird dann gewahrt, wenn die innerhalb der Zeit der Fruchtbarkeit in periodischen Rhythmus wiederkehrende Empfängnisbereitschaft unangetastet bleibt: dadurch bleibt die eheliche Liebe grundsätzlich offen für die Weitergabe des Lebens (1030). Selbst die Rücksichtnahme auf den Zeitpunkt der Ovulation bei der periodischen Enthaltsamkeit enthält noch einmal jenen grundsätzlichen Respekt vor dem Leben und erfüllt die goldene Regel (1049). Man könnte hier fragen, ob solche Ehrfurcht vor dem Leben als Offenheit für die Möglichkeit neuen Lebens nicht eine einseitige Verabsolutierung darstellt, und ob es nicht unter Umständen eine größere Ehrfurcht vor dem Leben ist, die (wenn sich hier eine konflikthafte Konkurrenz abzeichnen sollte), dem „lebendigen" Leben der Frau oder der Kinder vor dem schlechthin nur als Möglichkeit gegebenen (und in der Frage der Kontrazeption gemeinten) neuen Leben den Vorrang gibt. Eine solche Entscheidung aber durch die umstrittene Kontrazeption gleich welcher Art durchzuführen ist nach Martelet grundsätzlich nicht der freien Wahl der Eheleute überlassen. Denn die Verbindung zwischen der ehelichen Vereinigung und der Zeugung ist an sich unauflöslich, auch wenn sie selbst einer natürlichen periodisch-rhythmischen Bedingtheit unterliegt. Es handelt sich dabei nicht um eine Verbindung zwischen zwei

Dingen, sondern zwischen zwei Bedeutungen (Humanae vitae 12, 1), wodurch der Vorwurf eines reinen Biologismus zugunsten einer anthropologischen Sicht abgewehrt sei, die den Sinn jener Funktionen *für uns* beachtet (1028 f.). Die Wahrung jener unauflöslichen Sinnverbundenheit erhält der ehelichen Vereinigung ihre innere Harmonie (1030), die sich letzten Endes auf die Abbildhaftigkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf zurückführt: auch Gottes Liebe und Schöpferkraft sind untrennbar verbunden (1036 f.). Daß solche Analogie aber eine univoke Normativität für den menschlichen Bereich beinhaltet, wird in keiner Weise bewiesen, sondern stillschweigend als selbstverständlich angenommen. Denn auch die andere Stütze für die untrennbare Sinnverbindung von Liebe und Zeugung, daß nämlich wahre eheliche Liebe unverzichtbare soziale und weltweite Perspektiven besitze und sich auch nicht einfachhin von der Weltverantwortung zur allgemeinen Humanisierung lösen könne, die ihr aufgetragen sei, ergibt keinen schlüssigen Beweis für die Verbindlichkeit der Norm in jedem Fall. Ist denn eine dem Zwang der Verhältnisse gehorchende eingeschränkte Form der Liebe ohne weiteres solchen Bezügen mehr entzogen als ein totaler Verzicht auf Liebe? Deshalb bleibt auch nicht ganz geklärt, warum Kontrazeption unbewußt an sich und der Sache nach eine Leugnung von Kultur und Zivilisation einschließt (1044).

Demnach ergibt sich als Resultat des theoretischen Teils, daß Empfängnisverhütung im Sinn der Enzyklika eine objektive und qualifizierte Unordnung (1045, 1050) darstellt, die durch keine Gründe in sich zu rechtfertigen sei (1022, auch 899). Was aber nicht zu rechtfertigen ist, kann doch sehr wohl verständlich sein (1050 f.). Damit ist die erstaunliche und vielleicht besonders der lateinischen Mentalität naheliegende Wende zum praktisch-pastoralen Teil gegeben.

Die Enzyklika mußte an die objektive Norm mit aller Klarheit erinnern, sie präzisierte dagegen nicht die Bedingungen, die es gestatten, sich anzupassen, sondern sie setzt sie eigentlich sogar voraus. Es ist Sache der Bischöfe, darauf näher einzugehen (1015). Denn die Enzyklika ist zu interpretieren wie jedes andere vergleichbare kirchliche Dokument, ja im Sinn der pastoralen Sendung der Kirche überhaupt: Die Kirche will niemals die Gewissen ängstigen oder gar der Verzweiflung Vorschub leisten (899, 1014 ff., 1052 ff.), sondern Hilfe bieten zur notwendigen Erziehung der Gewissen (1053). Damit wird die Kontrazeption „niemals ein Wert, aber sie empfängt ihr Maß" (1061). Wenn Martelet sich auch von einer allgemeinen Verbesserung der Lebensbedingungen eine Entschärfung dieser Problematik verspricht (wie das geschehen soll, wird nicht gesagt, auch nicht, daß sich in die Vorstellung von Mittel und Zweck das alte Apriori eingeschlichen hat) (1056), so gibt er doch zu, daß es für Eheleute in vielen Fällen Situationen geben kann, die sie zur Wahl des geringeren Übels, nämlich zur Kontrazeption, veranlassen können (1053 ff.). Das Dilemma der Pflichtenkollision war übrigens schon 1963 von J. M. Reuss (Theologische Quartalschrift 143 [1963] 454–476) viel schärfer gestellt worden: Es kann Fälle geben, in denen sowohl der Verzicht auf den ehelichen Verkehr als auch ein zeugungsfähiger Verkehr konkret für das subjektive Gewissen in unlösbarer Weise unerlaubt erscheinen kann. Bei Martelet werden nur allgemein wichtige und ernsthafte Gründe für die „Pille" in Erwägung gezogen. Gegen den Einwurf, daß die Enzyklika ja gerade in Nr. 14, 4 die Wahl des geringeren Übels für die Kontrazeption als unerlaubt abweise, führt er an, daß es der Enzyklika nur darauf ankomme, eine Rechtfertigung solcher Praxis abzuweisen, die im übrigen nicht einfach verdammt werde (1053). Wo gar die Wahl des geringeren Übels als Pflicht erscheine, sei darin doch nichts anderes als das Geschick des Sünders zu erblicken, worin unser ganzes Elend bestehe (1056). Damit wird die Sündhaftigkeit der einzelnen Tat weitgehend in die allgemeine und fundamentale Grundbefindlichkeit des Sünderseins eingebettet oder verwandelt. Man könnte darin einen positiven Ansatz erblicken, der eine Verschiebung der herkömmlichen Aktmoral auf eine ganzheitlichere Sicht unserer sündigen Geworfen-

heit andeutet, in der der erbsündliche Charakter unserer Situation als eine auch existentielle Gegebenheit stärker in den Blick kommt und die vielleicht zu einseitige Fixierung auf einzelne Akte eine die Gesamtsituation und -intention des sich im Glauben als Sünder erkennenden Menschen berücksichtigende Korrektur erfährt.

Dabei bleibt aber für Martelet das Problem der Sünde weiterhin gestellt. Die Enzyklika „Humanae vitae" bringt bekanntlich im Gegensatz zu „Casti connubii" die Kontrazeption nicht mehr mit dem Begriff der schweren Schuld in Verbindung. Ob Martelet selbst an dem Tatbestand einer „wichtigen Sache" festhält, ist nicht eindeutig auszumachen. Er bringt die in der Kontrazeption gegebene de-facto-Abweichung vom an sich geltenden Prinzip einmal in Verbindung mit der Möglichkeit der Notwehr und des gerechten Verteidigungskriegs angesichts des grundsätzlich geltenden 5. Gebots (1052), dann wieder reiht er sie ein unter Fehler, die auch sonst Gegenstand einer Beichte sein mögen, wie Stolz, Lüge und Verachtung anderer (1058). Damit werden aber zwei verschiedene Deutungen angeboten, die im übrigen nicht durchgehalten werden: Im ersten Fall wäre nach der Schultheologie keine objektive Verfehlung gegeben nach dem Prinzip der doppelten Wirkung, was für die Kontrazeption bestritten wird. Im zweiten Fall wird eine Parallelisierung vorgenommen mit Tatbeständen, die herkömmlicherweise als nicht schwerwiegend angesehen werden. Martelet erklärt, die Enzyklika verpflichte nicht, jede Schwachheit auf diesem Gebiet mit Sünden zu identifizieren, die von der Eucharistie ausschließen (1052); aber das gilt wohl vor allem und in der Regel für den subjektiven Bereich, wo solche Verfehlungen gewöhnlich nicht ganz zu entschuldigen und auch nicht ganz anzulasten sind (1055), oder wie er in Anlehnung an die Erklärung der französischen Bischöfe formuliert: „Die Kontrazeption ist immer eine Unordnung, aber sie ist nicht immer eine so schwere Verfehlung, wie moralische Einseitigkeit es glauben machen könnte" (1061). Jedenfalls handelt es sich um eine vorläufige Mittelmäßigkeit, die irgendwann überwunden werden soll, aber die Grund genug bleibt, sich in voller Demut als Sünder zu fühlen (1054). Dieses offenbar bewußte Offenlassen könnte ein sehr positiver Ansatz sein, in der Frage nach der konkreten Sünde auch sonst etwas das Gewicht zu verlagern auf den entscheidenderen Unterschied zwischen einer sich total Gott versagenden Selbstverfügung gegenüber einer in ihrem Freiheitsraum (oder auch erkenntnismäßig) eingeschränkten und deshalb vordergründig bleibenden Tat, was nicht immer ganz und gar von der „Schwere" der Sache her vorentschieden ist. So bleibt die Situation des „simul justus et peccator", die auch in einem katholischen Sinn verstehbar ist. Fraglich und sogar bedenklich erscheint es allerdings, daß unter dieser Situation bei den heutigen Verhältnissen gerade die Eheleute in besonderer Weise zu leiden haben, die, wenn sie schon die besondere Aufgabe haben, Gottes Liebe im Sinn einer Humanisierung der Welt mitzuteilen, diese Liebe für sich selbst nicht in erster Linie unter der Rücksicht der vergebenden Barmherzigkeit erfahren sollten. Man könnte fragen, ob ein verheirateter Moraltheologe mit solch unbefangener Selbstverständlichkeit dieses Ergebnis als mögliche Lösung der Frage ansehen würde. Es wird heute auch schon darüber gesprochen, welche Auswirkungen ein solches gewohnheitsmäßiges halb-schlechtes Gewissen auf den Zusammenhang von Lenkbarkeit und Machtausübung haben kann, was hier nur angedeutet sei.

Zusammenfassend und im Blick auf die weitere Entwicklung der Diskussion läßt sich demnach vielleicht folgendes sagen: Die theoretische Frage erfährt durch den Artikel von Martelet keine bessere Begründung, wenngleich manche angeschnittenen Perspektiven die Grundlage zu deutlicherem (und vielleicht nüchternerem) Verständnis der Enzyklika bieten mögen. Die klare und fast emphatische Entschärfung der Enzyklika für den praktisch-pastoralen Bereich des Gewissens kann zunächst einmal wegen der Person des Autors als kompetente und damit gewichtige Interpretation der Enzyklika angenommen werden. Dabei darf man nicht übersehen, daß damit eine ganze Reihe neuer Fragen ange-

schnitten sind, die konsequent weiter- und zu Ende gedacht werden müßten, neben den im Text schon genannten auch z. B. das hier neu aufgeführte Problem der etwaigen Möglichkeit einer geringfügigen Materie im 6. Gebot. Es dürfen aber auch die Gefahren eines solchen praktischen Arrangements mit einer „objektiven Unordnung", wenn einmal unterstellt werden soll, daß es sich hier immer um eine solche handelt, nicht übersehen werden. In diesem Sinn mögen die Warnungen der Hierarchie vor den Gefahren der heutigen Theologie wirklich einmal ihre volle Berechtigung haben.

Es will scheinen, als ob die Position Martelets nicht ganz klar sei, oder vielleicht nicht ganz klar vorgetragen wurde. Wenn in bestimmten (und gewiß zahlreichen) Fällen die Anwendung der „Pille" nach Martelet *nur* das geringere Übel ist, das konkret auch keine objektive Sünde, sondern nur die Konkretheit der „condition de pécheurs" wäre, also etwas wie z. B. das Schwören aus vernünftigen Gründen, obwohl man nach der Bergpredigt nicht schwören sollte, dann wäre zwar immer noch die theoretische Frage offen, ob diese Deutung der Kontrazeption objektiv richtig ist oder nicht; aber für die Praxis bestünde eigentlich zwischen ernsthaften Anhängern und ernsthaften Gegnern der Enzyklika keine wirkliche Kontroverse – vorausgesetzt, daß die Interpretation der Enzyklika durch Martelet eindeutig auf diesen Nenner gebracht werden könnte (was bei Martelet nicht recht deutlich wird) und daß die Interpretation Martelets mit der Enzyklika selbst wirklich vereinbar ist, wofür man Martelet von seiner Mitwirkung an der Enzyklika her nicht von vornherein jede Chance absprechen darf.

Martelet sieht in den Schwierigkeiten, die in dieser Frage für das Gewissen bestehen bleiben (1049), auch eine Herausforderung an die kulturell-kreative Intelligenz der Menschheit, die Sache des Fortschritts zu betreiben. Sicher ist darin auch eingeschlossen ein Ansporn für die vom Glauben erleuchtete Vernunft, mit Sorgfalt und Sachverstand die Klärung des Problems Schritt für Schritt weiterzuführen.

Alois Winter

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte

Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von H. Jedin. Bd. 3: Die mittelalterliche Kirche. Hlbbd. 2: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Freiburg: Herder 1968. XXIX, 784 S. Lw. 92,–.

Auch für den hier anzuzeigenden bisher umfangreichsten Band seines großen Handbuchs hat H. Jedin in hervorragender Weise zuständige Bearbeiter zu finden gewußt. H. Wolter, Frankfurt-St. Georgen, bearbeitete das Hochmittelalter bis zum Tod Bonifaz VIII., in die Darstellung des Spätmittelalters teilten sich K. A. Fink, Tübingen und E. Iserloh, Münster. Die für ein abgerundetes Gesamtbild unentbehrlichen Abschnitte über die Kirchen des Ostens schrieb der Münchener Byzantinist H. G. Beck, die Ausführungen über die außereuropäischen Missionen der Bettelorden stammen aus der Feder des Münsteraner Missiologen J. Glazik.

Den Aufbau des Bandes bestimmte die universale Sicht seines Gegenstands durch Herausgeber und Autoren. Indem das äußere, pragmatische Geschehen zwar in der gebotenen Ausführlichkeit ausgebreitet wird, geistes-, theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Entwicklungen jedoch – besonders im 2. Teil – ebenso eindringend erörtert werden, wird dem Leser klar, daß die Kirche auch in ihrer historischen Wirklichkeit nicht allein mit profanhistorischen Kategorien erfaßt werden kann.

Die Stärke des durch Wolter bearbeiteten Abschnitts über das Hochmittelalter liegt offenkundig in dem Reichtum an Informationen über Ereignisse und Zustände dieser kirchlichen Epoche. In flüssigem, zur Lektüre einladenden Stil werden dem Leser die großen Themen des hohen Mittelalters vor Augen geführt. Vom Schisma des Honorius, den Kreuzzügen, den Konflikten zwischen Päpsten und Kaisern und den Generalkonzilien bis zu den Reformbewegungen, den Auseinandersetzungen mit den Häresien, der Verfassungs-, Seelsorgs- und Frömmigkeitsgeschichte fehlt keines der wichtigen Themen, dessen Behandlung hier erwartet wird. Gradmesser für den wissenschaftlichen Rang dieser Darstellung ist die umfangreiche, mit Umsicht und Sorgfalt gearbeitete Bibliographie, die – ein Beispiel mag genügen – für das Kapital über die Bettelorden 5 Seiten in Petit umfaßt. Seit dem Erscheinen des Bandes sind zwei Arbeiten nachzutragen: K. V. Selge, Die ersten Waldenser, 2 Bde. (Berlin 1968) (zu S. 128) und F.-J. Schmale, Friedrich I. und Ludwig VII. im Sommer des Jahres 1162, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 31 (1968) 315–368 (zu S. 79). – Indessen wird man den weitgehenden Verzicht des Verfassers auf eine tiefere geistesgeschichtliche Betrachtungsweise bedauern, der dazu führte, daß z. B. die Werke des hl. Thomas von Aquin zwar mit ihren Titeln genannt werden, von ihrem Inhalt, ihrer Eigenart und Bedeutung hingegen nicht die Rede ist.

Mit seiner umfassenden, unmittelbar aus den reich zitierten Quellen schöpfenden Darstellung der verschiedenen so zukunftsträchtigen Strömungen in Philosophie und Theologie des 14. und 15. Jh. eröffnet Iserloh dem Leser tiefe Einblicke in das Innere der spätmittelalterlichen Kirche und legt damit zugleich den Grund für das Verständnis der Entwicklung, die schließlich zur Reformation geführt hat. Besonders beeindrucken die Kapitel über Nominalismus, Kirchenbegriff und Staatsidee, Mystik und Devotio moderna.

Die Behandlung der Renaissance und der Renaissancepäpste durch Fink verarbeitet die neueste Literatur und zeugt von intimer Kenntnis der Quellen. Klug und abgewogen das Urteil: „daß paganisierende Formulierungen

christlicher Wahrheiten vorwiegend dem Erweis klassischer Bildung dienen und nicht ein religiöses Bekenntnis zu den antiken Göttern ablegen wollten". Besonders anregend ist jedoch der Abschnitt über das Große Abendländische Schisma und die Konzilien des 15. Jahrhunderts, der insgesamt ein notwendiges Gegengewicht zu der mit Ausnahme der Kapitel über das Florentinum fehlerhaften und die Ergebnisse der neueren Forschung ignorierenden Arbeit von J. Gill, Konstanz-Basel-Florenz (Mainz 1968) bietet. Unbezweifelbar, doch keineswegs schon Gemeingut der Kirchengeschichtsschreibung ist die Feststellung Finks, daß es trotz größter Anstrengung nicht möglich war und noch heute nicht möglich ist, zu ermitteln, welche der Obödienzen im Großen Schisma legitim war. Praktisch gab es keinen legitimen, weil keinen von allen sicher als legitim zu erkennenden Papst. Damit ist die Ausgangsbasis für die Beurteilung der Konzilien von Pisa und Konstanz gegeben, die einzig der historischen Wirklichkeit entspricht. Eine Folgerung daraus ist, daß, wie Fink mit Nachdruck feststellt, das Konstanzer Konzil auch vor der Wahl Martins V. ein eigentliches Allgemeines Konzil war. Anhaltspunkte für weiterführende Gespräche findet der an dieser Zeit besonders interessierte Leser nichtsdestoweniger, da der Autor auf eine eigentliche Erörterung der anstehenden ekklesiologischen Probleme anscheinend aus Platzmangel verzichten mußte. Gern hätte man in diesem Zusammenhang auch je ein Kapitel über die das ganze Spätmittelalter bedrängende Frage der Reformatio ecclesiae in capite et in membris und über den damit eng zusammenhängenden Konziliarismus in seinen vielfältigen Erscheinungsformen gelesen. Es mag der Mangel an ausreichenden Vorarbeiten gewesen sein, der die Erfüllung dieses Wunsches nicht erlaubt hat.

Man legt diesen Band, der eine monumentale Leistung von Herausgeber und Autoren darstellt, nur mit Hochachtung aus der Hand. Daß von diesem Handbuch noch entscheidende Impulse für Erforschung und Lehre der Kirchengeschichte ausgehen werden, unterliegt keinem Zweifel. Der Verlag allerdings sollte sich darüber klar werden, daß die seit Erscheinen des 1. Bandes von 55 auf 92 DM für den zuletzt erschienenen Band gestiegenen Preise eine schwer verständliche Zumutung an die Subskribenten darstellen.

W. Brandmüller

Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Bd. 1. Darstellung mit Quellen. Hrsg. v. K. H. Rengstorf u. S. v. Kortzfleisch. Stuttgart: Klett 1968. 504 S. Lw. 56,–.

Schon der ausführliche Titel gibt einigen Aufschluß über Zielsetzung und Aufbau des auf zwei Bände berechneten Werkes, von dem hier der erste Band anzuzeigen ist. Das vorgelegte Programm ist umfassend und anspruchsvoll. Die Herausgeber setzen mit der Bezeichnung „Handbuch" und mit der Betonung des zweifachen Inhalts („Darstellung mit Quellen") einen hohen Maßstab. Ausgangspunkt war der Auftrag der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland an die Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart, eine „Handreichung" über den Antisemitismus herauszugeben. Daraus wurde dann der „Plan eines sorgfältig erarbeiteten Handbuchs zur gemeinsamen Geschichte von Juden und Christen" (17), das in mehr als fünfjähriger Arbeit von einer Gruppe von evangelischen, jüdischen und katholischen Historikern aus verschiedenen Nationen vorbereitet wurde. Der ursprüngliche Plan einer Sammlung von Dokumenten und Texten mit jeweils nur kurzen Kommentaren wurde der besseren Verständlichkeit wegen in eine zusammenhängende Darstellung umgewandelt, die durch die Beigabe von zahlreichen Quellentexten aufgehellt und zugleich belegt werden soll. Geschichtliche Darstellung und Dokumentation sollen sich also in dem Werk gegenseitig fortlaufend ergänzen. Ausdrücklich will sich das Handbuch nicht nur an die Historiker wenden, sondern es soll ein Arbeitsbuch für weitere Kreise sein. Dieser erste Band führt die Darstellung bis ins 17. Jahrhundert, während dem ausstehenden zweiten Band die Fortsetzung bis etwa 1930 sowie die

das Gesamtwerk erschließenden Register vorbehalten sind.

Man wird das Handbuch als einen „ersten Versuch, alle Teile der Christenheit in ihrer Begegnung mit dem Judentum durch die Zeiten hin darzustellen" (18), gerne begrüßen. Dabei glauben wir, den Herausgebern und Mitarbeitern kein Unrecht anzutun, wenn der Akzent auf „Versuch" gesetzt wird. Denn es galt wirklich, Neuland zu bearbeiten und – oftmals ohne die an sich notwendigen Vorarbeiten und Detailuntersuchungen, die weithin auf diesem Gebiet fehlen – eine Gesamtübersicht herzustellen. Daß dabei manches verkürzt wurde und anderes des historischen Hintergrundes entbehrt, wird man um so eher verstehen und mit in Kauf nehmen, als die tatsächlich geleistete Arbeit durchaus Anerkennung verdient.

Eine Fehleinschätzung, die sich auf den Gesamtaufbau des Bandes ungünstig auswirkt, scheint uns besonders darin zu liegen, daß ein ganzes Jahrtausend – nämlich die Zeit zwischen 200 und 1200 – unter der nicht ganz korrekten Überschrift „Patristik und Frühmittelalter" (denn 1200 kann man ja nicht mehr als Ende des Frühmittelalters bezeichnen!) in ein einziges Kapitel hineingepreßt wurde. Es ist zwar mit gut 125 Seiten das umfangreichste des ganzen Bandes geworden. Schon die Unterteilung des Kapitels in drei von verschiedenen Autoren bearbeitete Abschnitte weist eine gewisse Inkongruenz auf: während der Abschnitt A die Entwicklung im Westen innerhalb des ganzen Zeitraums darstellt, bringen die beiden anderen Abschnitte B und C die Entwicklung im Osten, und zwar zunächst bis Kaiser Justinian und dann – zeitlich noch einmal zurückgreifend – „im Bereich der orientalischen Kirchen". Tatsächlich ergibt sich damit eine ganze Reihe von Wiederholungen (z. B. die Synagogenzerstörung in Kallinikon S. 91 und 151; die Verehrung der makkabäischen Brüder S. 153 und 164). Störender aber ist die mit einer solchen Zeitraffung notwendig gegebene Vereinfachung, die bis zur Verzeichnung führen kann. Und bei den Textbeispielen – es genüge hier auf den Abschnitt über Augustinus hinzuweisen (93–97) – vermißt man häufig eine Skizzierung des historischen Zusammenhangs und eine Präzisierung des genus litterarium der Schrift, aus der der betreffende Text genommen ist. Auch hinsichtlich der Textauswahl wären Wünsche anzumelden; auch hier genüge als Beispiel der Augustinusabschnitt, wo der bekannte, weil in die Liturgie der Karwoche (Karfreitag und Karsamstag) aufgenommene Text aus den Psalmenerklärungen (in Ps. 63 v. 3 und v. 7: PL 36, 762, 765 f.) fehlt. Noch erstaunlicher, daß der für das Verhältnis von Juden und Christen doch grundlegende Text über das Apostelkonzil (Apg 15, 1–21), das, soweit wir feststellen konnten, nur einmal kurz genannt ist (149), nicht aufgenommen ist.

Ohne Zweifel mußte für die Mitarbeiter an diesem so komplizierten und durch die leidvolle Erfahrung unserer eigenen Zeit so vorbelasteten Thema die historische Einordnung und Bewertung der einzelnen Tatsachen die schwierigste Aufgabe sein, die gerade durch die geforderte Kürze noch mehr erschwert wurde. Die Gefahr, daß frühere Ereignisse nach heutigen Maßstäben interpretiert werden, lag nahe und ist an nicht wenigen Stellen des Bandes zu spüren. Eine besonders hervorzuhebende Ausnahme bildet der Beitrag von B. Kötting; hier ist wirkliches Bemühen um historische Objektivität festzustellen. Dort heißt es z. B. im Zusammenhang mit staatlichen Maßnahmen zugunsten einer religiösen Überzeugung: „Heute können wir diese Ansicht ablehnen, damals war es fast unmöglich, sich diesem Gedankenkreis und seinen Folgerungen zu entziehen" (149). Wie anders klingt dagegen: „Der mörderische Totalitarismus moderner nationalistischer Ideologien und gerade auch des Nationalsozialismus ist in gewisser Weise strukturell vorgebildet in der zeitweiligen totalitären Einheit von christlicher Kirche und Staat" (16)! Leider sind solche Urteile gar nicht so selten.

Man möchte dem zweiten Band des Werkes wünschen, daß sich die Darstellung von der angedeuteten einseitigen Betrachtungsweise möglichst freizuhalten bemühe, die eben doch den Zugang zu den Quellen erschwert. Wenn

dann noch die etwas zu kurz behandelten Gesichtspunkte der sozialen Struktur und der ökonomischen Verhältnisse berücksichtigt werden und sich – jedenfalls für die Neuzeit – genauere statistische Angaben finden lassen, wird der „Versuch" dem Ideal des „Handbuchs", wie es im Untertitel ausgesprochen ist, näher kommen. *B. Schneider SJ*

GILL, Joseph: *Konstanz und Basel-Florenz.* Mainz: Matthias-Grünewald-Verl. 1967. 479 S. (Geschichte der ökumenischen Konzilien. 9.) Lw. 48,–.

Vor fast hundert Jahren (1873) erschien die Konziliengeschichte des Tübinger Kirchenhistorikers Karl Joseph Hefele in zweiter verbesserter Auflage. Sie ist noch heute die grundlegende Darstellung der Geschichte der Konzilien. Der Fortschritt der Forschung ließ bereits verschiedentlich den dringenden Wunsch deutlich werden, das Standardwerk von Hefele zu überarbeiten, ohne daß es bisher zu einer Realisierung dieser Wünsche gekommen wäre.

Die Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils belebte das Interesse für die Konziliengeschichte neu. So ist z. B. die „Kleine Konziliengeschichte" von Hubert Jedin inzwischen in 7. vermehrter und ergänzter Auflage in fast 100 000 Exemplaren verbreitet. Die vorliegende „Geschichte der ökumenischen Konzilien", herausgegeben von G. Dumeige und H. Bacht, ist auf zwölf Bände berechnet, von denen inzwischen fünf bereits erschienen sind.

Der Band von Joseph Gill über die Konzilien von Konstanz und Basel-Florenz macht uns mit Problemen vertraut, die zu allen Zeiten das Interesse der Theologen und Historiker gefunden haben. Der Verfasser Joseph Gill, Professor am Orientalischen Institut in Rom, ist bekannt als Geschichtsschreiber des Konzils von Florenz, hat sich aber auch in mehreren Veröffentlichungen mit dem Konstanzer Konzil beschäftigt. Nach einem Überblick über die Entwicklung und die Ausbildung der konziliaren Idee schildert er die Geschichte des Konstanzer Konzils. Das Konzil, zustande gekommen unter dem maßgeblichen Einfluß des deutschen Königs Siegmund, beendete das große Abendländische Schisma und warf in den Dekreten seiner fünften Sitzung über die Oberhoheit des Konzils über den Papst zentrale Fragen über die Struktur der Kirche auf. Seine Darstellung gliedert der Verfasser in drei Fragenkreise: 1. der Kampf um die Einheit der Kirche, 2. die Bekämpfung der Häresie, 3. die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern. Für seine Grundeinstellung ist aufschlußreich, daß er dem Konstanzer Konzil nur in einem bestimmten Umfang ökumenischen Charakter zuerkennt.

Der zweite Teil des Buches ist dem Basler Konzil gewidmet, das von den Auseinandersetzungen zwischen Papst und Konzil beherrscht war. Sie wurden durch die versuchte Konzilsauflösung von seiten Eugens IV. noch verstärkt und erreichten mit der Verlegung des Konzils – gegen den Willen der Konzilsmehrheit – von Basel nach Ferrara im Jahr 1438 und der darauf folgenden Absetzung Eugens IV. 1439 einen Höhepunkt.

Der dritte Abschnitt beschäftigt sich mit dem Konzil von Ferrara-Florenz und schildert eingehend die Diskussionen zwischen Griechen und Lateinern in Florenz und die Verwirklichung der Union 1439. Wenige Jahre später – 1453 – fiel Konstantinopel in die Hand der Türken. Der Fall der Stadt bedeutete das endgültige Ende der Union.

In einem Anhang fügt der Verfasser entscheidende Dokumente zur Geschichte der Konzilien von Konstanz, Basel und Florenz in deutscher Übersetzung an. Besonders dankenswert ist es, daß H. Bacht für die deutsche Ausgabe – die französische Edition erschien bereits 1965 – die inzwischen erschienene Literatur bis 1968 nachgetragen hat.

Das Buch von Gill gibt einen informativen Überblick, enthält jedoch eine Reihe von anfechtbaren Angaben. Es wird deshalb nicht überall Zustimmung finden. Die Wertung der Konzilien von Konstanz und Basel erscheint zu stark aus der Sicht des Florentinums her bestimmt. Man wird m. E. heute nicht mehr bestreiten können, daß das Konzil von Kon-

stanz in allen seinen Phasen ein ökumenisches Konzil gewesen ist. Auch in seiner Beurteilung des Konzils von Basel kann man m. E. Gill nicht zustimmen. Mit Recht weist dagegen Gill darauf hin, daß das Papsttum aus dem Streit zwischen Papst und Konzil gestärkt hervorging, wenn auch der konziliare Gedanke in den nachfolgenden Jahrzehnten noch nachwirkte. Als den eigentlichen Sieger des Kampfs bezeichnet er die Nationalstaaten, deren Einfluß auf die Kirche in verhängnisvoller Weise wuchs, ein Einfluß, der besonders in der Reformationszeit das Vordringen der religiösen Neuerung begünstigte.

Das Buch ist lebendig geschrieben, regt an, fordert aber zugleich an verschiedenen Stellen zum Widerspruch heraus. Es wird noch manche Diskussionen auslösen. *R. Bäumer*

Soziologie und Politik

Levi-Strauss, Claude: *Das wilde Denken.* Frankfurt: Suhrkamp 1968. 342 S. Lw. 30,–.

Es ist ein Verdienst des Verlags, die deutschen Leser mit wichtigen Werken eines Denkens zu konfrontieren, das in Frankreich den an wissenschaftstheoretischen, literarischen und philosophisch-theologischen Problemen Interessierten schon länger beschäftigt: Es ist das strukturalistische Denken, eine wissenschaftliche Methode (die leider allzuoft in Ideologie umschlägt), bei der an einem Gegenstand nicht der Inhalt, sondern die Form, nicht die Genesis, sondern der Platz im statisch gesehenen System, nicht das Gemeinsame, sondern die Differenz zu den anderen Elementen des Systems interessiert. Das System formaler Beziehungen, das so rekonstruiert wird, nennt man Struktur. Nur wenn man – so meint der Strukturalismus – die Gegenstände in ihre Struktur zurückbettet, ist ein Vergleich zwischen zwei Gegenständen wissenschaftlich statthaft, und dann kann es sich herausstellen, daß sie gar nicht so verschieden sind, wie man geglaubt hatte – auch in der Wissenschaft. Lévi-Strauss, der Vater des Strukturalismus, hat unter dieser Rücksicht das Denken der Primitiven mit der strukturellen Methode untersucht und festgestellt, daß es sich vom modernen naturwissenschaftlichen Denken in der Struktur nicht unterscheidet. Die „Forderung nach Ordnung ist die Grundlage des Denkens, das wir das primitive nennen, aber nur insofern, als es die Grundlage jedes Denkens ist" (21). Das „wilde Denken" ist das Denken aller Menschen.

Daß der Strukturalismus auf einer Abstraktionsstufe arbeitet, bei der die Gegenstände anscheinend ihre Konkretheit verloren haben, ist der Preis, der wohl für neue Erkenntnisse gezahlt werden muß. Daß jedoch die Strukturalisten durch ihre Abstraktion von der Geschichte und herausgefordert durch die marxistisch - existentialistische Mythologisierung der Geschichte (Sartre) nun ihrerseits einem Mythos von der Ungeschichtlichkeit zu verfallen scheinen, ist die Rache des Objekts an denen, die meinen, jenseits von Geschichte nur mit Strukturen beschäftigt zu sein. Manchem Scholastiker ein modernes Exempel!

G. Schiwy SJ

Wege der Literatursoziologie. Hrsg. u. eingel. von Norbert Fügen. Neuwied: Luchterhand 1968. 480 S. (Soziologische Texte. 46.) Kart. 28,–.

Hört man die literarischen Nachtprogramme unserer Rundfunkanstalten, könnte man der Meinung sein, „Literatur und Gesellschaft" und damit die Literatursoziologie sei längst an die Stelle der traditionellen Fragestellung und der Germanistik getreten. Davon kann jedoch nicht die Rede sein, wie Germanistik-Kongresse beweisen. Dafür ist die Literatursoziologie ein noch viel zu junger und noch wenig ertragreicher Zweig am wuchernden Baum der Soziologie. Deshalb ist es dankenswert, daß N. Fügen zur ersten Information und Arbeitsgrundlage ein Quellenbuch herausgegeben hat, das in einem historischen und in

einem systematischen Teil repräsentative Texte von L. de Bonald bis A. von Martin, von Nietzsche bis Th. W. Adorno vorstellt. Zu bedauern ist nur, daß dabei die französischen Strukturalisten und die vielfältigen marxistischen Ansätze (Marx fehlt!) zu kurz kommen. Doch das gebotene Spektrum ist faszinierend genug. Bleibt abzuwarten, ob es über Freunde hinaus auch Wissenschaftler findet, die diesem Forschungsgebiet voranhelfen.

G. Schiwy SJ

Politik als Gedanke und Tat. Hrsg. von Richard WISSER. Mainz: v. Hase & Koehler 1967. 427 S. Lw. 32,–.

Am 4. November 1965 verunglückte der ehemalige Bundesführer der Katholischen Jugend und Dozent an der Schule für Innere Führung der Bundeswehr und an der Pädagogischen Hochschule in Worms, Dr. Gerhard Schreeb im Alter von 35 Jahren tödlich. Als am Grabe Politiker des Bundes und des Landes Rheinland-Pfalz davon sprachen, durch diesen frühen Tod sei die deutsche Politik um eine große Hoffnung ärmer geworden, reifte der Plan, dem Verstorbenen einen Gedenkband zu widmen. Dem politischen Stil Gerhard Schreebs entsprechend sollte das Buch nicht subjektbezogen, sondern sachzugewandt sein. Unter dem Titel „Politik als Gedanke und Tat" sind dreißig Beiträge zusammengefaßt. Als Herausgeber zeichnet Dr. Richard Wisser, Privatdozent für Philosophie an der Universität Mainz – bekannt durch sein im gleichen Verlag erschienenes Werk „Verantwortung im Wandel der Zeit". Wisser ist es gelungen, die verschiedenartigen Beiträge in sechs Kapiteln systematisch zu ordnen: der politische Mensch, Macht und Gewissen, Ideen und Parteien, Jugendpolitik, Politische Bildung, Politisches Bewußtsein. So ist ein politisches Sachbuch entstanden, das zumal der politisch interessierten Jugend eine Fülle von Gedanken und Anregungen bietet. Die Beiträge reichen von rein gedanklicher Grundlegung über Beschreibungen konkreter Zeitgeschichte bis zur Analyse politischer Aktion.

Unter dem Aspekt der geistigen Grundlegung weisen wir hin auf die Arbeiten von Prof. Dr. Hermann Volk, Bischof von Mainz: „Politik als Aufgabe. Eine theologische Betrachtung", und von Prof. Dr. Karl Holzamer, dem Intendanten des Zweiten Deutschen Fernsehens: „Vertrauen und Mißtrauen in der Demokratie". Lebendig und spannend informieren die Ausführungen von Pater von Nell-Breuning SJ über das Verhältnis der Kirche zum Sozialismus in den letzten Jahrzehnten, die Arbeit von Prof. Dr. O. B. Roegele über die ersten Bemühungen um eine große Koalition in Bonn im Jahre 1962 und Prälat Willy Bokler in einem Rückblick auf die Jugendpolitik der letzten zwanzig Jahre. Mitarbeiter der Schule der Inneren Führung der Bundeswehr haben Aufsätze über die Problematik des heutigen Soldaten beigetragen. Jeder, der mit Jugend zu tun hat, wird mit Gewinn lesen die Rede des Bundesministers Dr. Bruno Heck: „Unsere Jugend – Situation und Aufgabe".

Der umfangreiche, aber hervorragend ausgestattete und übersichtlich geordnete Band wird allen eine Hilfe sein, die in Jugendarbeit und Öffentlichkeit die Grundlagen ihres Handelns bedenken.

C. Hübener

ZU DIESEM HEFT

A. FONSECA leitet das „Indian Social Institute" in New Delhi.

OTTO KREYE ist wissenschaftlicher Mitarbeiter der Forschungsstelle der Vereinigung Deutscher Wissenschaftler e. V. in Hamburg.

PETER HUIZING ist o. Professor für Kirchenrecht in der theologischen Fakultät und für Kirchenrecht und Geschichte des Kirchenrechts in der juristischen Fakultät der Katholischen Universität Nijmegen.

Helmut Koester

Ärztliche Überlegungen zur Enzyklika „Humanae vitae"*

Die „rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens" wissenschaftlich zu erforschen und sie als Arzt in der Beratung und Behandlung der anvertrauten Menschen zu praktizieren, kann geradezu als der innere Kern des medizinischen Fachgebiets der Geburtshilfe und Gynäkologie gelten. Dieses Prinzip wird nicht nur augenfällig in jenem Bereich dieses Spezialgebiets der Medizin, wo im Gebärsaal durch die Geburt eines neuen Menschen dieses Bemühen durch ein sehr handgreifliches und auch hörbares Ergebnis belohnt wird, sondern es zieht sich wie ein roter Faden durch die gesamte Tätigkeit, sei es in der Beratung des Ehepaars, das trotz dringenden Kinderwunsches noch kinderlos geblieben ist, sei es dort, wo durch komplizierte hormonelle oder operative Verfahren von erheblichem technischen Aufwand die gestörte Ordnung wiederherzustellen versucht wird, oder sei es in der experimentellen Forschung, die – meist am für den Menschen stellvertretend geopferten Tier – die Gesetzmäßigkeiten dieser Ordnung herauszufinden versucht. Nicht nur hier begegnen wir dieser als natürliches und ethisches Prinzip verstandenen Ordnung, sondern auch bei jenen körperlichen Krankheiten und im Organischen manifestierten Leiden, die sich erst nach sorgfältiger Analyse dem Kundigen als im Seelischen und Geistigen, also dem eigentlich spezifisch menschlichen Bereich dieser Ordnung, beziehungsweise seiner Störung begründet finden. In diesen weiten Problemkreis der mit der Weitergabe menschlichen Lebens verbundenen Fragen, wie sie sich dem Arzt täglich in praktischer Form anschaulich darbieten, gehört auch die Ehe, in der die Ehepartner mit den ihnen von Gott gegebenen Mitteln sich ihre Liebe bekunden und eins werden, und in die der christlichen Ordnung gemäß die Zeugung neuen Lebens gehört.

Wenn das kirchliche Lehramt nun in Form einer päpstlichen Enzyklika „Zur rechten Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens" Stellung genommen hat, so trifft es in diese alle Menschen betreffende tägliche Problematik mitten hinein und darf einer intensiven Auseinandersetzung mit den verkündeten Normen sicher sein, wie sie – aus der Natur des Gegenstands heraus – wohl nur selten zuvor stattgefunden hat. Jedes Ehepaar verfügt über praktisches Wissen auf diesem Gebiet, und es ist nicht nur „subjektive Überheblichkeit und voreilige Besserwisserei"[1], wenn in der Auseinander-

* Nach einem Vortrag auf dem 2. Ärztetag des Bistums Essen am 20. 11. 1968 in Essen.

[1] Wort der Deutschen Bischöfe, Königstein/Ts., 30. 8. 1968.

setzung auch die Zahl kritischer Stimmen groß ist. Wie schon vor Erscheinen der Enzyklika die vom Papst selbst eingesetzte Kommission von Wissenschaftlern verschiedener Fachrichtungen aus der ganzen Welt versuchte, die in der allgemeinen wie besonders auch in der menschlichen Natur begründeten Normen zu erkennen und zu formulieren, so wird es durch die große Fülle der ständig neu hinzukommenden wissenschaftlichen Erkenntnisse auch weiterhin die Pflicht eines jeden Wissenden sein, in kritischer Auseinandersetzung mit diesen und im Vergleich mit der in der Enzyklika „Humanae vitae" veröffentlichten Meinung des kirchlichen Lehramts die Wahrheit zu finden. Dies gilt besonders auch jetzt, als wider Erwarten das kirchliche Lehramt seine Normen so ganz anders formulierte, als es eigentlich nach dem von der großen Mehrheit der päpstlichen Kommission von Wissenschaftlern aufgrund der heutigen Kenntnisse erarbeiteten Gutachten zu erwarten gewesen wäre. Diese Pflicht besteht um so mehr, als „es nur zum Schaden der kirchlichen Autorität gereichen würde, wenn diejenigen schweigen wollten, die sich zu einer grundsätzlichen Achtung der kirchlichen Autorität bekennen" [2]. Aus diesem Grund möchte ich der von den deutschen Bischöfen in Übereinstimmung mit dem Papst ausgesprochenen und mit Dankbarkeit begrüßten Aufforderung Folge leisten, als ein in meiner Kirche engagierter Laie, als Wissenschaftler, zu dessen engerem Arbeitsbereich gerade die Fragen um den Beginn des Lebens und einer menschenwürdigen Empfängnisregelung gehören, als Arzt und als Ehemann und Vater gemeinsam mit anderen durch „wissenschaftliche Arbeit beizutragen, die Voraussetzungen für eine sittlich einwandfreie Geburtenregelung genauer zu klären" [3] und zu einigen Punkten der Argumentation und der Weisungen der Enzyklika „Humanae vitae" vom frauenärztlichen Standpunkt aus Stellung zu nehmen.

Der personale Aspekt des ehelichen Aktes

Die Notwendigkeit, die Kinderzahl in verantwortungsbewußter Elternschaft zu begrenzen, steht heute außer Zweifel. Hierzu bekennt sich nicht nur die Enzyklika „Humanae vitae", sondern die Anerkennung dieses Grundsatzes findet sich schon in der Enzyklika „Casti connubii" und in der berühmten Rede Pius' XII. an die italienischen Hebammen im Jahre 1951, in welcher er den Eltern gestattet, „auf lange Zeit, ja für die Dauer der ganzen Ehe" ... „aus medizinischen, eugenischen, wirtschaftlichen und sozialen" Gründen die Zahl der Kinder zu begrenzen oder auf sie zu verzichten. Die Gründe für eine Empfängnisregelung sind in diesen von Pius XII. aufgezählten Möglichkeiten eigentlich alle schon enthalten. Wenn die Überlegung einer Beschränkung der Kinderzahl aus der Notwendigkeit, die sich aus der heute in vielen Teilen der

[2] K. Rahner, Zur Enzyklika „Humanae vitae", in dieser Zschr. 182 (1968) 205.
[3] Pastoralkonstitution 52; Humanae Vitae (HV) 24.

Welt stattfindenden Bevölkerungsexplosion ergibt, hierin nicht namentlich mit aufgeführt ist, so ist sie doch in den aufgeführten Gründen, nämlich den wirtschaftlichen und sozialen, die sich auch dort immer in der einzelnen Familie manifestieren, mit enthalten. Staatliche Hilfe auf diesem Gebiet kann und darf daher auch dort nur im Rahmen der Familie und in Achtung vor dem einzelnen Menschen gegeben werden, und es ist dem Papst zu danken, daß er diesen Punkt in seiner Enzyklika besonders hervorhebt.

Die Gründe, die in der Sprechstunde des Arztes in einem Land wie dem unseren von den ratsuchenden Ehepaaren vorgetragen werden, brauchen hier im einzelnen nicht aufgeführt zu werden. Zieht man einmal nur die rein körperliche Seite des Problems heran, wie es sich vom Standpunkt des Gynäkologen aus bietet, so würde es die Kräfte einer Frau bei weitem übersteigen, wenn sie so oft schwanger würde, wie dies aufgrund der natürlichen weiblichen Körperfunktionen biologisch möglich ist. Wenn dies in früheren Zeiten mit ihrer hohen Mütter- und Kindersterblichkeit noch einen gewissen Sinn für die Erhaltung der menschlichen Art hatte, so ist in unserer Zeit, in der die biologische Reproduktionsphase der Frau im Durchschnitt zehn Jahre länger dauert, wo durch die Möglichkeiten der modernen Medizin eine Gefahr für das Leben der Frau durch Schwangerschaft und Geburt kaum noch besteht, und wo nahezu jedes Kind, das gewünscht, getragen und geboren wird, auch das Erwachsenenalter erreicht, dieser ursprüngliche Sinn verloren gegangen. Die Zeit, in der die Frau in erster Linie Gebärerin war, und der Mann während seines Lebens nicht selten mehrmals den Verlust seiner Frau im Kindbett zu beklagen hatte, ist endgültig vorbei.

Der Wandel, der sich hierdurch innerhalb der Ehe und in der Auffassung von ihr vollzog, ergibt sich daraus schon von selbst. Beide Ehepartner leben nun tatsächlich ein Leben lang zusammen, und dieses gemeinsame Leben dauert viel länger. Der personale Bezug in der Ehe wird stärker betont, und die Anforderungen an die eheliche Liebesfähigkeit des einzelnen, die viel differenzierter und viel länger zu erhalten notwendig ist, sind um ein Vielfaches größer geworden. Der Arzt und der Eheberater erfahren besonders, wieviel schwieriger diese früher in diesem Ausmaß nicht gekannten Anforderungen an eine lebenslange Ehe geworden sind, die eigentlich erst jetzt durch ihren stärkeren Personbezug eine echt christliche genannt werden kann, und wieviel störungsanfälliger sie damit auch ist. Die eheliche Sexualität bekommt durch diese Entwicklung eine zunehmend stärkere Bedeutung als Ausdrucksmittel zwischen den Ehepartnern, und man beginnt erst heute in der psychosomatischen Forschung zu erahnen, welch profunde Bedeutung dem ehelichen Akt für die Entwicklung einer lebenslangen Liebesfähigkeit mit ein und demselben Partner, also der Erfüllung des christlichen Eheideals, zukommt.

Diesen personalen Aspekt des ehelichen Aktes, seine Notwendigkeit für „die besondere Eigenart und Forderung der ehelichen Liebe", für die „Liebe, die aufs Ganze geht", für „jene besondere Form personaler Freundschaft", in der ein Ehepartner den anderen „um seiner selbst willen" liebt, „und nicht nur wegen dessen, was er von

ihm empfängt“ [4], betont denn auch der erste Teil der Enzyklika „Humanae vitae“ weit mehr als frühere päpstliche Lehrschreiben in immer neuen Formulierungen und entwirft ein Bild von der christlichen Ehe, das als echte Fortentwicklung der kirchlichen Ehelehre angesehen werden kann und von den Eheleuten und dem Arzt, der sich mit den Störungen der Ehe zu befassen hat, gleichermaßen begrüßt wird.

Wenn diesem Teil des päpstlichen Lehrschreibens über die menschliche Liebe, die sich durch ihren bewußten personalen Bezug von der rein animalischen in ihrem Wesen unterscheidet, und über die in diesem Sinne christliche Ehe also volle Zustimmung gebührt, so ergeben sich bei der Lektüre der Kapitel über die praktische Verwirklichung dieser hohen Anforderungen für die Eheleute, die ja über das von der empirischen Forschung geforderte praktische Wissen in hohem Maß verfügen, für den Arzt und für den mit den theoretischen Grundlagen vertrauten Wissenschaftler „begründete schwerwiegende Bedenken“ [5] gegen einige Ausführungen des Rundschreibens, das uns von fachtheologischer Seite als ein seiner Natur nach nicht unfehlbares dargestellt wird. Es scheint hier der Fall gegeben, in dem auch bei „uneingeschränkter willensmäßiger Bereitschaft, in Treue zu der kirchlichen Lehrautorität zu stehen (also der religiöse Gehorsam des Willens), die Verstandeszustimmung“, also der für unfehlbare Weisungen des päpstlichen Lehramts geforderte „religiöse Gehorsam des Verstandes“ [6] nicht geleistet werden kann. In zahlreichen Abschnitten scheint es mir „beachtliche Gründe“ zu geben, „die gegen die päpstliche Norm sprechen“ [7]. Ich sage dies nicht, indem ich in „einer heute viel verbreiteten, unreflektierten Allergie gegen eine Lehrautorität in der Kirche bloß emotional reagiere“, sondern in voller Kenntnis des „Gewichtes und der Bedeutung einer solchen päpstlichen Erklärung“ und geleitet durch ein in redlichem Bemühen um die Sache geformtes „gläubiges Gewissen“ [8]. In dieser Situation und diesem Bemühen weiß ich mich einig mit einer großen Zahl gläubiger katholischer Christen.

Liebende Vereinigung und Fortpflanzung

Die Schwierigkeit in der Auseinandersetzung mit den in der Enzyklika dargelegten Normen beginnt bei der in ihr wie schon in früheren Lehrschreiben genannten „unlösbaren Verknüpfung zwischen liebender Vereinigung und Fortpflanzung“. „Wie nämlich der Mensch ganz allgemein keine unbeschränkte Verfügungsmacht über seinen Körper hat, so im besonderen auch nicht über die Zeugungskräfte als solche“, seien „doch diese ihrer innersten Natur nach auf die Weckung menschlichen Lebens angelegt“ [9].

[4] HV 9.

[5] J. M. Reuss, Soll man auf eine päpstliche Entscheidung über die Empfängnisregelung drängen? in: Diakonia 2 (1967) 292 f.

[6] Ebd. [7] K. Rahner a. a. O. 202. [8] Ebd. 205. [9] HV 12.

Es muß der Enzyklika zugestimmt werden, daß „unbeschränkter Verfügungsmacht" über den Körper und die Zeugungskräfte Grenzen gesetzt sind. Ein solcher Wunsch würde als nicht nur der christlichen Einstellung widersprechend empfunden werden. Ein Eingriff darf nur nach verantwortlicher Entscheidung aus den bereits eingangs aufgeführten und schon von Pius XII. genannten Gründen ausgeführt werden.

Eine Schwierigkeit gegenüber den Ausführungen der Enzyklika ergibt sich jedoch dadurch, daß das praktische Wissen der Eheleute, daß liebende Vereinigung und Fortpflanzung nicht unlösbar verknüpft und der Akt der ehelichen Hingabe seiner „innersten Natur nach" nicht unbedingt auf Zeugung angelegt ist, durch die medizinische Wissenschaft und neuerdings vor allem auch durch die Ergebnisse des noch neuen Wissenschaftszweigs der Verhaltensforschung für den Menschen und auch das Tierreich bestätigt wird. Wenn sich die Norm der Enzyklika von den allgemeinen biologischen Gesetzmäßigkeiten der Fortpflanzung, wie sie auch in der außermenschlichen Natur, also im Tierreich, in gleicher Weise bestehen, ableitet, so haben die neuesten wissenschaftlichen Beobachtungen gezeigt, daß gerade auch im Tierreich eine „unlösbare Verknüpfung" zwischen Paarungsverhalten, sogar der ganzen Copula, und der Fortpflanzung nicht gegeben ist. Bis hinab zu den niederen Tieren ist dies zu beobachten. Wickler[10] wie auch andere Forscher[11] konnten kürzlich sehr eindrucksvoll nachweisen, daß auf allen Entwicklungsstufen des Tierreichs Verhaltensweisen und Funktionsabläufe, wie sie im Paarungsverhalten bei der Zeugung von Nachkommenschaft bestehen, in gleicher Weise, aber mit anderer Motivation, nämlich der Partnerbildung dienend, angewandt werden. Bei zahlreichen „sozial lebenden Tieren" ist der „Geschlechtsakt von der Erzeugung von Nachkommenschaft getrennt". „Elemente aus der sexuellen Paarungseinleitung treten in den Dienst der Partnerbildung" ... „Das kann ... auch die ganze Copula sein". Auch unter den Primaten dient „die Copula auch der Bindung zwischen Individuen" und „die einzelnen Bindungskopulationen interferieren nicht mit der Zeugung". „... die Behauptung, die Copula diene im Tierreich ausschließlich der Zeugung, ist falsch" [12]. Aus seiner sorgfältig untermauerten Argumentation, die hier nicht im einzelnen angeführt werden kann, zieht Wickler[13] den Schluß, „... 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".

Spätestens seit den grundlegenden Untersuchungen von Ogino und Knaus wissen wir, daß auch beim Menschen liebende Vereinigung und Fortpflanzung nicht naturnotwendig miteinander verknüpft sind. Die Enzyklika nimmt auf diese Tatsache Bezug[14], indem sie für erlaubt erklärt, von diesem Wissen Gebrauch zu machen. Nichts

[10] W. Wickler, Das Mißverständnis der Natur des ehelichen Aktes in der Moraltheologie, in dieser Zschr. 182 (1968) 289 ff.

[11] H. Kummer, zit. n. W. Wickler a. a. O. 294.

[12] W. Wickler a. a. O. 294. [13] Ebd. 296. [14] HV 16.

anderes bedeutet nämlich der Hinweis auf die Benutzung der „empfängnisfreien Zeiten" für den ehelichen Verkehr, wenn die Eheleute den sexuellen Akt aus liebender Zuwendung, also – die nüchterne Ausdrucksweise sei verziehen – zum Zweck der naturgesetzlich auch im Tierreich in dieser Form ablaufenden Partnerbildung und nicht zur Zeugung von Nachkommenschaft ausführen wollen.

Die Erkennbarkeit der empfängnisfreien Zeiten

Diese Methode einer Empfängnisregelung, also der Vermeidung einer Empfängnis trotz ausgeführten ehelichen Verkehrs, wird also als erlaubt erklärt. Die ärztliche Erfahrung zeigt nun, daß es tatsächlich Ehepaare gibt, die diese Methode einer Empfängnisregelung mit Erfolg anzuwenden in der Lage sind, sie als die ihnen einzig angemessene erfahren haben und sie als der Harmonie ihrer Ehe und der Würde der beiden Partner entsprechend empfinden. Bei aller Kritik, welche die Methode der Zeitwahl vor allem aus den Reihen der Eheleute erfährt, muß dieses gesagt werden, und es hieße der Methode selbst und den jeweiligen Ehepaaren Unrecht tun, wollte man dies verleugnen.

Ebenso unrecht wäre es aber, würde man verschweigen, daß die Methode der Zeitwahl für sehr viele andere Ehepaare – mir scheint es die Mehrzahl zu sein – als unsicher, undurchführbar und vor allem aber als die eheliche Liebe und Harmonie zerstörend empfunden wird. Wer kennte als Arzt nicht eine große Zahl solcher Ehepaare, oder hätte es vielleicht als Ehepartner gar selbst in seiner eigenen Ehe erlebt und erlitten? Es sind nicht die Bequemen oder die Verantwortungslosen, die diese Erfahrungen berichten, denn von diesen wäre die Methode erst gar nicht angewandt worden, sondern es sind vielmehr die differenzierteren unter den Eheleuten und die, die ihr Leben in vollständiger Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche zu führen sich bemühen.

Wenn es auch in erster Linie die praktischen Erfahrungen der Eheleute sind, die durch eine theoretische Erörterung einfach nicht ersetzt werden können, welche uns die Ursachen der Schwierigkeiten aufzeigen, so sind viele auch aus den naturwissenschaftlichen Grundlagen und aus der ärztlichen Erfahrung erkenntlich.

Bei der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Frauen ist der Zyklus unregelmäßig und das empfängnisfreie Intervall beginnt bei der einzelnen Frau zu jeweils unterschiedlichen Zeiten. Nur etwa ein Prozent aller Frauen besitzen den als Norm geltenden Zyklus von regelmäßig 28 Tagen[15]. Schwankungen der Zykluslänge bis zu sechs Tagen weisen 13 Prozent der Frauen auf. Bei allen übrigen Frauen, d. h. bei 87 Prozent, schwankt die Zykluslänge um mehr als sechs Tage, wie Chiazze und Mit-

[15] H. Hosemann, Gesetzmäßigkeiten im Menstruationszyklus der Frau, in: Z. Geburtsh. Gynäk. 128 (1947) 170.

arbeiter[16] kürzlich in einer prospektiven Studie an 2316 katholischen Frauen mit insgesamt 30 655 Zyklen herausfanden. Die weitverbreitete Meinung von dem alleinig normalen 28 Tage–Zyklus ist ein „bedauerlicher Mythos"[17]. Die Berechnung der unfruchtbaren Tage erweist sich aber für die weitaus meisten Frauen als völlig unzureichend, und es gibt heute – wie Palmer[18] dies ausdrückte – wohl mehr Kinder, die dieser Methode ihr Leben verdanken, als sie zu verhindern in der Lage war.

Eine Verbesserung erfuhr diese Methode durch die tägliche Messung und Aufzeichnung der nach dem morgendlichen Erwachen von der Frau im Enddarm oder in der Scheide gemessenen Körpertemperatur. Die orale Messung, wie wir sie aus ästhetischen Gründen empfehlen, birgt nach Rötzer[19] größere Fehlerquellen in sich. Diese Methode beruht bekanntlich darauf, daß das nach dem Follikelsprung gebildete Gelbkörperhormon einerseits die Heranreifung neuer Follikel und somit eine Empfängnis verhindert, zum anderen durch seinen zentralen thermogenetischen Effekt die Körpertemperatur um einige Zehntel Grade erhöht. Die von der World Health Organisation zur Klärung dieser Methode eingesetzte Fachkommission definierte den Temperaturanstieg dann als signifikant, wenn „er innerhalb von 48 Stunden oder weniger eintritt und die Temperaturen von drei aufeinanderfolgenden Tagen um mindestens 0,2 Grad Celsius höher liegen als an den vorangegangenen sechs Tagen"[20]. Die exakte Einhaltung der in dieser Definition gegebenen Merkmale ist für das Gelingen der Methode sehr wichtig. Wird der eheliche Verkehr wirklich nur während der so definierten empfängnisfreien Tage ausgeführt, ist die Sicherheit der Methode allerdings sehr groß und derjenigen der Ovulationshemmer gleichzusetzen, die ja den gleichen Wirkungsmechanismus besitzen, wie er vom Ovar selber durch die Produktion des Gelbkörperhormons bewirkt wird.

Doch was bedeutet diese Methode für die Praxis des Ehelebens? Da nach der hier wörtlich zitierten Definition von der vierzehntägigen Gelbkörperhormonphase mindestens fünf Tage abzuziehen sind, verbleiben insgesamt höchstens neun Tage für den ehelichen Verkehr, an neunzehn aufeinanderfolgenden Tagen kann er bei 28tägigem Zyklus nicht ausgeübt werden. Da der Zyklus bei der Hälfte aller Frauen aber länger als 28 Tage dauert, verlängert sich diese Zeit entsprechend.

Wer als Arzt einmal selber solche Kurven hat auswerten müssen, weiß, daß der Anstieg der Temperatur häufig in viel längerer Zeit als nur 48 Stunden erfolgt, die Methode damit viel schwieriger und die für den ehelichen Verkehr verbleibende Zeit noch kürzer wird.

[16] L. Chiazze, Jr., F. T. Brayer, J. J. Macisco, Jr., M. P. Parker, B. F. Duffy, The length and variability of the human menstrual cycle, in: J. Americ. med. Ass. 203 (1968) 377.

[17] J. Rötzer, Erweiterte Basaltemperaturmessung und Empfängnisregelung, in: Arch. Gynäk. 206 (1968) 210.

[18] R. Palmer, zit. nach G. Weiland, in R. Kepp, H. Koester (Hrsg.), Empfängnisverhütung aus Verantwortung (Stuttgart 1968) 102.

[19] J. Rötzer a. a. O. 203.

[20] G. K. Döring, Die biologischen Voraussetzungen für eine Empfängnisregelung durch periodische Enthaltsamkeit, in: Dtsch. Med. Wschr. 92 (1967) 1643.

Rötzer[21], der in letzter Zeit in der Diskussion um die Methode der Zeitwahl häufig zitiert wird, empfahl, da nach seinen Erfahrungen die Aufwachtemperaturen oft erst bis zu sechs Tagen nach dem Follikelsprung anstiegen, daher ein weiteres Merkmal, durch welches der Beginn der empfängnisfreien Tage leichter erkennbar sei. Jeder eine Sterilitätsberatung ausführende Arzt weiß, daß während der Tage um den Follikelsprung aus dem Gebärmutterhalskanal der Frau vermehrter glasiger, fadenziehender Schleim abgesondert wird. Nach diesem Schleim, so empfiehlt Rötzer, soll die Frau – die Methode sei hier ruhig einmal geschildert – bei ihrem mehrmals täglich erfolgenden Gang zur Toilette fahnden, indem sie das von ihr dort benutzte Papier untersucht. Ob die Abwehrreaktion von Frauen, die vor einer derartigen Selbstbeobachtung eine Scheu haben, wirklich nur „Ausdruck einer Prüderie vergangener Zeiten" ist, wie Rötzer meint?

Die Darstellung der Versuche zur Feststellung der empfängnisfreien Tage ließe sich beliebig fortsetzen. Die Indizinprobe oder andere Methoden zur Feststellung der Pregnandiolausscheidung im Urin oder des Glukosegehaltes im Zervixschleim durch die Frau selbst, die zum Teil die Einrichtung eines kleinen Labors im Badezimmer erfordern, seien hier erst gar nicht besprochen. Diese Beispiele mögen genügen, um zu demonstrieren, daß es gar nicht so ganz einfach und ohne eine gewisse Intelligenz und größeren Aufwand möglich ist, die Zeit innerhalb des Zyklus sicher herauszufinden, während der die eheliche Vereinigung stattfinden kann mit dem Wunsch, den Akt als Mittel liebender Zuwendung zu gebrauchen und den Eintritt einer Schwangerschaft zu verhüten.

Es sei darauf verzichtet, jetzt noch im einzelnen auszuführen, welche Erschwerung der Feststellung des Beginns der empfängnisfreien Tage etwa durch leichte fieberhafte Krankheiten oder durch unterschiedliche Schlaf- und morgendliche Aufwachzeiten, etwa bei Müttern, die nachts mehrmals ihre weinenden Kinder versorgen müssen, oder bei Schichtarbeiterinnen, durch die somit veränderten Temperaturen auftreten können. Wer außerdem noch Gelegenheit hatte, eine Reihe ostasiatischer oder südamerikanischer Länder zu besuchen, wird sich die Anwendung der empfängnisfreien Tage für diese menschenreichsten Gegenden der Erde einfach nicht mehr vorstellen können.

Nur ein Gesichtspunkt sei bei der Besprechung der Methode der Zeitwahl noch erwähnt: Warum ist die genannte Phase innerhalb des Zyklus eigentlich empfängnisfrei? Sie ist es, weil durch die Bildung des Progesterons, also des Schwangerschaftshormons, die Bremsung der Follikelreifung zur Verhinderung einer weiteren Befruchtung bei eingetretener Schwangerschaft besteht, und durch die Wirkung dieses Hormons der Körper der Frau auf die eventuell eingetretene Schwangerschaft vorbereitet und verändert wird. Viele Frauen spüren diese Veränderungen körperlich und psychisch sehr heftig, und die Behandlung dieses „prämenstruellen Syndroms" gehört zum täglichen Pensum jeder frauenärztlichen Sprechstunde. Zu diesen Veränderungen gehört auch

[21] J. Rötzer a. a. O. 201.

nicht selten – macht man sich Sinn und Physiologie dieser Phase bewußt – ein vermindertes Verlangen der Frau nach einer ehelichen Vereinigung, im Gegensatz zur präovulatorischen Östrogenphase. Darf man die Beschränkung des ehelichen Verkehrs allein auf diese Phase wirklich als „natürlich" bezeichnen? Wer den Unterschied erlebt und erfahren hat, weiß, daß es eine unnatürliche Zumutung ist, dem Partner den ehelichen Akt nur in dieser Zeit anzutragen [22]. Die Erfahrung der ärztlichen Sprechstunde zeigt, daß die Anwendung der sogenannten „künstlichen" Mittel zur Empfängnisverhütung von sehr vielen Ehepaaren als weitaus natürlicher empfunden wird. Kommt nicht gerade hier für viele Ehepaare die Forderung der Enzyklika zum Tragen, auf das „körperliche Wohl und das seelische Gleichgewicht Rücksicht zu nehmen" [23]?

Die empfängnisfreien Zeiten sind also, wie kurz skizziert, nicht ohne weiteres als solche erkennbar. Von der Frau müssen – soll das gewünschte Ziel, nämlich den ehelichen Akt ohne Zeugung eines Kindes auszuführen, wirklich erreicht werden – eine ganze Reihe von Handlungen regelmäßig ausgeführt werden. Sind dies aber nicht auch – um die Worte der Enzyklika [24] selbst zu gebrauchen – „Handlungen", die „als Ziel" und „in Voraussicht... darauf abstellen, die Fortpflanzung zu verhüten"? Wird es überhaupt jemals eine Methode geben, zu der technische Hilfsmittel entbehrlich wären? Sind technische Hilfsmittel, die wir als Ärzte in viel eingreifenderer und den Menschen in seiner Psyche und Biologie stärker beeinflussenden Weise täglich anwenden, wirklich verwerflicher, wenn wir sie unter Einsatz der menschlichen Vernunft und in Ehrfurcht vor der Person des geliebten Ehepartners und in Verantwortung vor dem Kind auf dem Gebiet der Biologie der Zeugung gebrauchen, ja gebrauchen müssen?

Natürliche Gesetze zur Regelung der Geburtenfolge?

Will man überhaupt eine Regelung in der Folge der Geburten vornehmen, so scheinen mir solche Mittel unerläßlich, denn „natürliche Gesetze und Zeiten der Fruchtbarkeit", die „schon von selber Abstände in der Aufeinanderfolge der Geburten schaffen" [25], sind zumindest beim Menschen nicht in so ausgeprägter Form gegeben wie bei zahlreichen Spezies des Tierreichs. Da der Mensch während der gesamten Jahre der Geschlechtsreife keine der Brunst des Tierreichs vergleichbaren Zeiten besitzt, sondern prinzipiell immer zum ehelichen Verkehr bereit ist – was übrigens eine ganze Reihe interessanter anthropologischer Fragen aufwirft –, können von den Verfassern der Enzyklika „Humanae vitae" nur die Zeiten des Wochenbetts beziehungsweise der Laktation gemeint sein. Diese Zeiten gelten weithin als gegen den Eintritt einer erneuten Schwangerschaft geschützt. Deshalb sei hier kurz die Frage erörtert, wie lange solche Zeiten als physiologisch anzunehmen sind, und weiterhin, ob die wissenschaft-

[22] W. Wickler a. a. O. 298. [23] HV 17. [24] HV 14. [25] HV 11.

lichen Fakten die Annahme eines Schutzes gegen einen erneuten Eintritt einer Schwangerschaft rechtfertigen.

Wir wissen heute, daß die Zusammensetzung der Muttermilch den Bedürfnissen des Säuglings nur eine gewisse Zeit entspricht und die Laktation damit eine natürliche zeitliche Begrenzung findet, will man dem Säugling nicht durch eine Mangelernährung Schaden zufügen. Auch bei Berücksichtigung der psychologischen Faktoren des Kontakts von Mutter und Kind kann man von pädiatrischer und gynäkologischer Seite im allgemeinen eine Stilldauer von sechs Monaten[26] befürworten, eine Zeit, die in einem sozial gut entwickelten Land aber nur von 25 Prozent der Frauen erreicht wird[27].

Bei nichtstillenden Frauen tritt in den meisten Fällen die erste Menstruation sechs bis acht Wochen nach der Entbindung auf. Bei stillenden europäischen Frauen tritt bei 50 Prozent die Menstruation noch während der Laktationsperiode, und zwar schon mit der siebten Woche beginnend, auf[28]. Da diese frühen Menstruationen durchaus schon Folge einer Ovulation sein können, würde diese also bereits in der fünften Woche nach der Entbindung aufgetreten sein[29]. In einer Untersuchungsreihe aus Indien, bei der die Dauer der Laktationszeit einen Mittelwert von 13,5 Monaten aufwies, wurde festgestellt, daß bei 80 Prozent der stillenden Mütter die erste Menstruation sich nach einer durchschnittlichen Laktationsdauer von 5,25 Monaten, häufig aber eher, wieder einstellte[30]. Entgegen einer heute in medizinischen Laienkreisen weit verbreiteten Ansicht schützt die Laktation – ob sie nun mit oder ohne Menstruationsblutungen einhergeht – nicht vor einer Konzeption[31].

Bei der Erwägung der Frage, welches wohl die „natürlichen Gesetze" zur Regelung der Geburtenfolge sein könnten, seien auch noch einmal die schon erwähnten „empfängnisfreien Zeiten" daraufhin untersucht, ob sie biologisch darauf angelegt sind, daß die Frau während des Zyklus neben Zeiten, die den Sinn haben, fruchtbar zu sein, auch Zeiten, die den Sinn haben, unfruchtbar zu sein, besitzt.

Ovulation, Befruchtung und Eieinnistung sind Vorgänge von großer Kompliziertheit. Eine ungeheure Vielzahl von sich täglich, ja stündlich ändernden Gewebefaktoren, biochemischen Reaktionen, Wachstumsreizen und Funktionszuständen des Zwischenhirn-Hypophysen-Systems, der Eierstöcke, der Eileiter, der Gebärmutter, ja des ganzen Körpers und der Psyche der Frau bereiten sie in der prä- und postovulatorischen Phase vor. Das genaue Funktionieren jedes einzelnen Teils dieses komplexen Vor-

[26] H. Zilliacus, H. Siener, Physiologie und Pathologie der Laktation, in: O. Käser, V. Friedberg, K. G. Ober, K. Thomsen, J. Zander, Gynäkologie und Geburtshilfe, Bd. II (Stuttgart 1967) 1006.

[27] B. Vahlquist, The transfer of antibiotics from mother to offspring (Chicago 1958).

[28] G. B. Garbelli, G. F. Vercellino, Mestruazioni e concepimento durante l'allattamento al seno, in: Riv. Ostet. Ginec. prat. 42 (1960) 650.

[29] A. Sharman, Ovulation in the post partum period, in: Int. J. Fertil. 12 (1967) 14.

[30] K. Malkani, J. Mirchandani, Menstruation during lactation. A clinical study, in: J. Obstet. Gynaec. India 11 (1960) 11.

[31] H. Zilliacus, H. Siener a. a. O. 1007.

gangs und vor allem die exakte Synchronisierung aller Vorgänge während der Zeit vor und nach der Ovulation sind Voraussetzung dafür, daß das allen Einzelvorgängen innewohnende Ziel, nämlich Ovulation, Befruchtung und Eieinnistung, auch stattfinden kann. Die Präzision dieser komplexen Vorgänge, die allmonatlich in der Zeit zwischen den beiden sichtbaren Zeichen der Menstruation ablaufen, erinnern den, der die Vorgänge zu analysieren hat, unwillkürlich an die Komplexheit, Synchronisation und Präzision der unzähligen Teilfunktionen während des „Count-down's" bekannter technischer Unternehmungen, die alle auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtet sind, welches bei Ausfall einer Teilfunktion nicht erreicht werden kann. So sind alle Teilfunktionen auf das Ziel gerichtet.

Versucht man, die biologischen Vorgänge – und nicht nur sie – während des gesamten Zyklus in diesem Sinn teleologisch zu deuten, so sind sie ausnahmslos alle auf ein einziges Ziel ausgerichtet, nämlich auf Ovulation, Befruchtung und Schwangerschaft. Fehlerhafte Synchronisation von einzelnen Tagen, ja Stunden stört das allen Teilfunktionen innewohnende biologische Gesetz dieser Zeit zwischen den beiden Menstruationen, nämlich die Fruchtbarkeit, und läßt dieses Ziel verfehlen. Die meisten der neuen empfängnisverhütenden Mittel und Methoden wirken über einen Eingriff in die Synchronisation der komplexen Vorgänge. Ist die Methode der Zeitwahl anders? Bei teleologischer Betrachtung der biologischen Vorgänge während des Zyklus lassen sich „natürliche Gesetze und Zeiten", deren Sinn es sein könnte, unfruchtbar zu sein, jedenfalls nicht ausmachen. Alles ist vielmehr auf Fruchtbarkeit angelegt.

Der Unterschied von Abtreibung und Empfängnisregelung

Wenn also das Fehlen von natürlichen Gesetzen, die schon von selbst Abstände in der Geburtenfolge schaffen, eine Diskussion um mit der Würde des Menschen vereinbare, brauchbare und sichere Wege einer Empfängnisregelung notwendig macht, so scheint diese Diskussion dadurch erschwert, daß diese Wege von der Enzyklika dem gegenwärtigen Stand des medizinischen Wissens nicht angemessen differenziert werden. Insbesondere erscheinen empfängnisverhütende nicht klar von den abtreibenden Maßnahmen abgegrenzt zu sein. Da letztere im Begriff der „Geburtenregelung" mit enthalten, aber eindeutig abzulehnen sind, sollte dieser Begriff durch den der „Empfängnisregelung" ersetzt werden. Setzt man einen „Abbruch einer begonnenen Zeugung" [32], also einen Eingriff in den Ablauf des ehelichen Aktes, mit der Abtreibung auf eine Stufe, so entspricht dies nicht den neueren Erkenntnissen von den Vorgängen bei der Zeugung.

Eizelle und Samenzelle sind aufgrund ihrer genetischen Substanz und der in ihnen enthaltenen Entwicklungspotenzen beide noch ganz als mütterliche bzw. väterliche Zellen aufzufassen, wie jede andere Körperzelle auch. Sie sind ganz Teil der Mutter

[32] HV 14.

bzw. ganz Teil des Vaters. Die Zahl der möglichen Genkombinationen, die ihrerseits die körperlichen und geistigen Eigenschaften eines jeden Menschen festlegen, dann jedoch durch den Einfluß der gegebenen Umwelt in dieser oder jener Form zur Auswirkung kommen, sind so ungeheuerlich groß, daß, wie Dobzhansky[33] und andere Genetiker dies darlegten, statistisch nicht damit gerechnet werden kann, daß – mit Ausnahme des Sonderfalls der eineiigen Zwillinge – es noch einen weiteren Menschen mit gleicher genetischer Substanz gibt, selbst wenn man alle Menschen, die je gelebt haben und die je leben werden, hinzunimmt. Erst wenn die zuvor in der Reduktionsteilung halbierte, also haploide mütterliche und väterliche Zelle miteinander verschmolzen und zu einer einzigen neuen Zelle mit nun wieder vollständigem Chromosomensatz geworden sind, ist ein Neues entstanden. Erst dieses Neue ist nun nicht mehr Teil der Mutter oder Teil des Vaters, sondern es hat jetzt genetisch seine Individualität erlangt und unterscheidet sich somit in seinem Wesen vom Körper der Mutter und vom Körper des Vaters. Es gilt für dieses Neue jetzt bzw. erst jetzt das, was zuvor von der genetischen Individualität gesagt wurde. Vor der Entstehung dieses Neuen kann von Abtreibung nicht gesprochen werden, da ein neuer Mensch noch nicht einmal im Ansatz existierte. Nachher jedoch „muß es allen etwas Heiliges" sein, denn nun hat das „erste Aufkeimen" begonnen, das die Enzyklika mit den Worten Johannes' XXIII. zitiert[34].

Ehelicher Akt kann der Zeugung also nicht gleichgesetzt werden, und Maßnahmen, die eine Vereinigung von mütterlicher und väterlicher Zelle verhindern, sind gegenüber einer Abtreibung von ihrem Wesen her streng zu unterscheiden. Diese Grenze exakt zu definieren, ist augenblicklich ja ein intensiv diskutiertes Thema zwischen Fachwissenschaftlern aus der Theologie bzw. Ethik und aus der Medizin. Gerade diese, vor allem in den letzten Monaten geführte Diskussion[35] hat gezeigt, wie fruchtbar eine klare Konfrontation der nüchternen Fakten der Naturwissenschaft mit den Grundsätzen der Theologie für beide sein kann.

Die Anwendung empfängnisverhütender Mittel als therapeutische Maßnahme

Wie steht es nun mit der Anwendung empfängnisverhütender Mittel zu therapeutischen Zwecken? Die Enzyklika hält sie – wie schon Pius XII. – „zur Heilung körperlicher Krankheiten ... nicht für unerlaubt, auch wenn daraus aller Voraussicht nach eine Zeugungsverhinderung eintritt. Voraussetzung dabei ist, daß diese Verhinderung nicht aus irgendeinem Grunde direkt angestrebt wird" [36].

[33] Th. Dobzhansky, Dynamik der Evolution (Hamburg 1965).

[34] Mater et magistra: AAS 53 (1961), 447; HV 13.

[35] H. Koester, Zum Beginn der Schwangerschaft und des embryonalen Lebens, in: R. Kepp, H. Koester (Hrsg.) a. a. O. 14; F. Böckle, Antikonzeption und Nidationshemmung aus katholisch-theologischer Sicht, ebd. 26; W. Ruff, Das embryonale Werden des Individuums, in dieser Zschr. 181 (1968) 107; F. Zimmer, Beginn des Lebens, in: Deutsches Ärztebl. 65 (1968) 449.

[36] HV 15.

Gemeint ist hiermit sicher, um ein Beispiel zu wählen, etwa die Behandlung einer Endometriose mit einem Ovulationshemmer. Die Erfahrung der frauenärztlichen Praxis zeigt aber, daß ganz andere körperliche Krankheiten weitaus häufiger sind, deren Ursache im psycho-sozialen Umfeld des Menschen liegen, und deren Entstehungsmechanismen und Behandlungsmöglichkeiten von den Autoren der Enzyklika offenbar in Unkenntnis dieses medizinischen Wissens völlig unberücksichtigt blieben. Es sei nur ein Beispiel für viele skizziert, deren Vielfalt das Programm ganzer Fachtagungen und medizinischer Kongresse füllt. Nehmen wir z. B. das gynäkologische Krankheitsbild der „spastischen Parametropathie", also einer sehr schmerzhaften, im körperlichen Befund leicht nachweisbaren, pathologischen Veränderung, die im englischen Sprachraum, in Hervorhebung eines anderen körperlichen Symptoms derselben Erkrankung „pelvic congestion" genannt wird. Diese Frauen sind meist schon mit einem ganzen Spektrum chemischer und physikalischer Mittel therapiert worden, verständlicherweise ohne Erfolg; denn die Ursache ist eine Tokophobie, die im Körperlichen manifestierte Furcht vor einer erneuten Schwangerschaft dieser z. B. durch mehrere Kinder völlig ausgelasteten Mütter, die meist mit der Methode der Zeitwahl schlechte praktische Erfahrungen machten. Der Erfolg einer einzigen Beratung über wirksame empfängnisverhütende Methoden ist für den Arzt immer wieder frappierend.

Die Reihe der Beispiele ließe sich beliebig fortsetzen, doch dieses eine mag genügen, um aufzuzeigen, daß die Ausführungen der Enzyklika über die Indikation zum Gebrauch der eine Empfängnis verhütenden Mittel als therapeutische Maßnahme wichtige medizinische Kenntnisse über Ätiologie und Pathogenese körperlicher Krankheiten unberücksichtigt ließen.

Gerade von Ehefrauen wie den geschilderten, aber nicht nur von diesen, hört der Arzt immer wieder völlig unaufgefordert, wieviel harmonischer durch die Kenntnis und Anwendung der als „künstlich" bezeichneten Methoden zur Empfängnisregelung die Ehe, wieviel liebevoller der Ehemann geworden sei, er häufiger abends zu Hause bleibe, das gegenseitige Verständnis größer geworden sei usw. usw. Über diese, gerade das Gegenteil der von der Enzyklika aufgezählten „ernsten Folgen der Methoden einer künstlichen Geburtenregelung" [37], gibt es inzwischen auch repräsentative demographische Untersuchungen, die den Eindruck der ärztlichen Sprechstunde signifikant mit Zahlen belegen und nachteilige Folgen auf eine negative Einstellung zur Geschlechtlichkeit und die Betonung des biologischen Aspektes zurückführen [38].

Es sei noch kurz eine andere, von manchen auch als therapeutische Indikation zur Anwendung künstlicher Mittel bezeichnete Überlegung erwähnt, die in Zusammenhang mit der Enzyklika „Humanae vitae" erneut in die Diskussion geworfen wird. Es ist der Vorschlag, die physiologischen Unregelmäßigkeiten des ovariellen Zyklus, die eine der Schwierigkeiten bei der Methode der Zeitwahl darstellen, durch die regel-

[37] HV 17.

[38] H.-J. Prill, Motivation und Einstellung der Frau zur Kontrazeption, in: R. Kepp, H. Koester (Hrsg.) a. a. O. 94.

mäßige Einnahme einer „Pille" oder eines ähnlichen künstlichen Mittels zu regulieren und den Follikelsprung exakt auf einen bestimmten Tag festzulegen, damit das Ehepaar ihn dann mit Hilfe der Methode Ogino-Knaus umgehen und auf diese Weise eine Empfängnis verhüten könne. Abgesehen davon, daß wir Ärzte uns aus ganz anderen Gründen ein solches noch nicht existierendes Mittel dringend wünschen würden, muß ich ehrlich zugeben, daß mir – mag man mein Gewissen nun als durchschnittlich bezeichnen oder nicht – die Einsicht völlig fehlt, wieso ein solcher Eingriff in die Ovarialfunktion und eine solche Methode zur Empfängnisregelung nun natürlicher oder weniger künstlich sein soll als die anderen, die für die jeweilige individuelle Situation des einzelnen Ehepaares in großer Auswahl zur Verfügung stehen.

Die praktische Erfahrung der Eheleute und der sie beratenden Ärzte hat vielmehr gezeigt, daß keine der als „künstlich" klassifizierten Methoden der Empfängnisregelung den vollmenschlichen Gehalt der Liebesbegegnung grundsätzlich zerstört. Die bei jeder Methode – auch der Methode der Zeitwahl – in Kauf zu nehmenden Unvollkommenheiten lassen sich für die individuelle Situation nur durch die Möglichkeit der richtigen Auswahl aus einer Vielzahl zur Verfügung stehender Verfahren auf ein Minimum reduzieren. Auch aus diesen Gründen kann dem modernen Christen die Unterscheidung von „künstlich" und „natürlich" wohl ebensowenig noch klargemacht werden wie die Wertung der einen als in sich schlecht[39].

Die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens weiter zu erforschen und ihre der Würde des Menschen, des *ganzen* Menschen entsprechenden Gesetzmäßigkeiten herauszufinden, ist Aufgabe und Pflicht auch der Ärzte und Wissenschaftler. Im Rahmen dieser Ausführungen ließen sich nur einige, ganz wenige Gesichtspunkte kurz skizzieren. Schon gar nicht ließ sich in der gegebenen Kürze eine alle bekannten Fakten aufführende Begründung darlegen, die für jeden einzelnen der herausgegriffenen Punkte durchaus möglich ist. Nur soviel konnte angedeutet werden, daß sich Ärzte und Wissenschaftler als Fachleute bestimmter Bereiche des menschlichen Lebens aufgerufen fühlen, auch als gläubige Christen und in voller Achtung des Lehramts der Kirche, die Diskussion weiterzuführen. Die große Fülle ständig neu hinzukommender wissenschaftlicher Fakten zwingt uns dazu, unsere Meinung täglich in Frage zu stellen und fortzuentwickeln. Mögen die hier dargelegten Gesichtspunkte deshalb als ein Bemühen um die Entwicklung von „Lösungen, die dem Glauben und der Vernunft entsprechen"[40] aufgefaßt werden. Denn auch ich glaube – wie es die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" ebenso wie die Enzyklika „Humanae vitae"[41] selbst formuliert –, daß es „nämlich keinen wahren Widerspruch geben kann zwischen den göttlichen Gesetzen hinsichtlich der Übermittlung des Lebens und dem, was echter ehelicher Liebe dient".

[39] Zitiert aus: Empfehlung an die katholischen Ärzte Deutschlands zur Frage der Familienplanung. Verfaßt von der Studien-Kommission „Familienplanung" der Katholischen Ärztearbeit Deutschlands. Mainz, 30. 10. 1967. [40] HV 27. [41] Gaudium et spes 52; HV 24.

Herbert Schade SJ

Max Beckmann: „Gestaltung ist Erlösung"

Es gab wohl kaum eine Zeit, die so wenig von Transzendenz und Jenseits, von Sünde und Erlösung, von den Göttern und Gott gehalten hat wie die unsere. Der moderne Mensch denkt immanent. Er sucht die Lösung seiner Probleme vor allem im Gesellschaftlichen und in der Politik. Das Hiesige und die Wirtschaft scheinen ihm dringlicher als das Transzendente und die Ewigkeit.

In dieser Welt steht der „Vitalmetaphysiker" Max Beckmann, den Hausenstein „die stärkste deutsche Potenz in der malerischen Kunst der Gegenwart" genannt hat, und erklärt, er hätte sich niemals in irgendeiner Form politisch betätigt, sondern „aus der gegebenen Gegenwart die Brücke zum Unsichtbaren" gesucht[1]. Vorbedingung schien ihm „die Abänderung des optischen Eindrucks der Welt der Objekte durch eine transzendente Mathematik der Seele"[2]. „Die Metaphysik des Stofflichen", „die Farbe als Spektrum des Ewigen" und „den Tod als Übergang zu großartigem Neuen" strebte der Maler an; denn für ihn „ist Kunst neben Religion und Wissenschaft die Helferin und Befreierin auf dem Wege der Menschheit gewesen. Sie befreit durch die Form von den Zwiespältigkeiten des Lebens und läßt uns manchmal hinter den dunklen Vorhang blicken, der die unsichtbaren Räume verhüllt, in denen wir vereint einst sein werden"[3]. So wird für diesen „Titanen", der „wie Atlas die Last der Zeit" trägt, die Malerei Waffe für den Kampf um die eigene Existenz[4]. „Dieser Kampf hatte für Beckmann geradezu religiösen Charakter"[5]. Ziel war das Begreifen der Wirklichkeit „in der großen Leere und Ungewißheit des Raumes", die der Künstler Gott nannte[6]. So konnte Beckmann am Freitag, den 2. Mai 1941, als sein Triptychon „Perseus" fertiggestellt war, in sein Tagebuch schreiben: „Gestaltung ist Erlösung"[7]. Theologisch differenzierter würde man sagen: „Gestaltung ist Bild der Erlösung".

[1] Für Korrekturen und Hinweise habe ich zu danken Herrn Dr. Peter Beckmann, Murnau, Frau Barbara Göpel vom Beckmann-Archiv, München, und Herrn Dr. Fischer, Ohlstadt, der eine umfassende Arbeit über die Symbolik von Beckmann vorbereitet. – Anregungen bot der Katalog der Max-Beckmann-Ausstellung, Paris–München–Brüssel 1968–1969, von Dr. G. Busch; L. G. Buchheim, Max Beckmann (Feldafing 1959) 8 („Vitalmetaphysiker") (Im folgenden zitiert: Buchh.); W. Hausenstein, Was bedeutet die moderne Kunst? (Leutstetten vor München 1949) 47. P. Selz und P. Beckmann, Sichtbares und Unsichtbares (Stuttgart 1965) 20 (im folgenden zitiert: P. S. – P. B.).

[2] P. S. – P. B. 27.

[3] Max Beckmann, Tagebücher 1940–1950. Zusammengestellt von Mathilde Q. Beckmann, hrsg. v. Erhard Göpel (München 1955) 15 f. („Metaphysik des Stofflichen") (Im folgenden zitiert: Tagebücher). P. S. – P. B. 118 (Tod als Übergang) und 120 (Kunst neben Religion).

[4] L. Grote, Dem Gedächtnis von M. Beckmann, M. B. Ausstellungskatalog (München 1951) 5. E. Göpel, Tagebücher 403.

[5] W. Haftmann, Malerei im 20. Jahrhundert (München 1954) 317.

[6] P. S. – P. B. 24.

[7] Tagebücher 19.

Eschatologie als Gegenwart

Max Beckmann wurde am 12. Februar 1884 in Leipzig geboren. Seine Familie stammte aus Braunschweig. Er gehörte also zu jenem Stamm der Sachsen, dem man von altersher eine besondere Kraft, einen Hang zur Einsamkeit und visionäre Gaben nachsagt. Till Eulenspiegel „geboren aus dem Lande zu Braunschweig" ist gleichsam ein Vorfahre dieses Malers. Derbheit und Tiefsinn mischen sich in dem spätmittelalterlichen Denkmal deutscher Literatur wie in Beckmanns Tafeln. Gelegentlich gewinnt man den Eindruck, es wäre nicht Till, sondern Beckmann, der vor dem Rektor der Universität Prag stünde und der sich in seinen Werken „Quaestiones aufgegeben hat, die er nit solvieren könnt". So fragte die Prager Magnifizenz den Till: „Wie und woran ist die Mitte der Welt?" Eulenspiegel: „Das ist hie, das steht recht mitten in der Welt, und daß es wahr sei, so laßt es messen mit einer Schnur, und wo es fehlt um einen Strohhalm, so will ich Unrecht haben" [8]. Diese Antwort Till Eulenspiegels hätte auch der Maler geben können.

Tatsächlich hat sich Beckmann selbst mit seiner „transzendenten Mathematik der Seele" immer als Mitte der Welt verstanden. In ihm trafen sich Himmel und Hölle, Engel und Dämon. Hier schafft Gott Adam und heute ruft die Posaune zum Jüngsten Gericht. In der „Naturklasse" von Frithjof Smith auf der Kunstschule in Weimar (1900–1903) wird der Student diese eschatologische Sicht der Welt kaum gelernt haben. Dagegen hat schon früh das Werk Edvard Munchs auf Beckmann eingewirkt. Die „Große Sterbeszene" (1906) läßt sich mit den Sterbebildern des Norwegers vergleichen. Dieses Bild gibt nicht nur den Tod der Mutter - eine erschütternde Erfahrung –, sondern den „Aufschrei zu den Gestirnen" (Vergil), die Frage nach dem Warum des schicksalhaften Vorgangs unseres Sterbens.

Noch eindeutiger kommt dieser Gedanke in seiner Radierung „Selbstbildnis, schreiend" (1901) zum Ausdruck, die sicher von Munchs „Schrei" (1893) inspiriert ist. Dieses Stöhnen, Rufen und Brüllen, das aus dem Grund der Seele bricht, prägt auch die beiden Auferstehungsbilder der Frühzeit und die Reihe der frühen Christusdarstellungen.

Die „Auferstehung" von 1908 zeigt die Menschen noch in einem aufstrebenden Reigen bei ihrer Himmelfahrt. Dieser „Tanz" in den Himmel scheint von Rubens angeregt. Doch in der Masse Mensch, die in moderner Kleidung realistisch wie Liebermanns Männer und Frauen im Vordergrund des Bildes zu sehen ist, steht Max Beckmann selbst und wartet auf das unfaßliche Geschehen. Ähnlich seiner Darstellung einer „Schlacht" (1907) scheint auch das Thema der „Auferstehung" dem Künstler zunächst nur Anlaß zu sein, kraftvolle Aktfiguren in Bewegung zu zeigen. Aber diese Bewegung der Auferstandenen wird von einer inneren Notwendigkeit in Gang gehalten, die die Menschen bestimmt, in den Lichtwirbel aufzusteigen. Notwendig wie der Aufschrei beim Sterben und elementar wie die Gewalt der Wogen, die in seinem „Grünen Meer" (1905) an einer fahlvioletten und lichtgelben Küste zerschellen, ziehen die Gestalten ins Licht. Auferste-

[8] R. Benz, Deutsche Volksbücher (Heidelberg o. J.) XXVIII, 431 f.

hung ist jetzt und Max Beckmann steht mitten unter denen, die aus den Gräbern steigen. Er wartet auf seine Durchlichtung mit kosmischem Glanz.

Während sich bei diesem Werk Bildungsreminiszenzen mit persönlichen Erfahrungen mischen, bietet die „Auferstehung" von 1916–1918 eine apokalyptische Vision seiner Zeit (Abb. 1)[9]. Gemalt von dem heimgekehrten Sanitätssoldaten des ersten Krieges schildert das Werk, wie graue Gestalten sich unter einer schwarzen Sonne den Torturen der kreißenden Welt entwinden. Ein Feuerrad im Hintergrund verkündet eher den Zusammenbruch des Kosmos als das Ende der Leiden. Und dann lugen aus einer Höhle – ein Bild im Bild – Max Beckmann mit Frau und Kind und seinen Freunden ins fahle Licht einer von ekstatischen Leibern bevölkerten Landschaft. „Alles versinkt, Zeit und Raum, und ich denke immer, wie malst du den Kopf des Auferstandenen gegen die roten Gestirne am Himmel des Jüngsten Tages"[10].

Aus dieser Eschatologie, aus der Erwartung des „Äußersten", ist Beckmann nie mehr herausgekommen. Deshalb war ihm die Passion auch vertraut. Ob man an die frühen Bilder der „Kreuzigung Christi" (1909) und die „Kreuztragung" (1911) denkt oder sich an die Illustrationen zur Apokalypse (1941) und den „Christus in der Vorhölle" (1948) erinnert: „Die ganze Menschheit scheint in den Bildern dieses Mannes am Kreuz zu leiden"[11].

Die Graphiken des Krieges berichten von einer Verstärkung der Erlebnisse und geben der „Kreuzabnahme" und dem „Christus mit der Sünderin" (beide 1917) einen zeitgenössischen Hintergrund. Selbst der „Sündenfall" (1917, Abb. 3), den die modernere Theologie eschatologisch erklärt, wird für Beckmann zur Gegenwart. Die erotischen Anspielungen, die dort in der Haltung Evas sichtbar sind, werden nicht nur durch Baum und Drachenkopf in die Sphäre des Geheimnisses übertragen. Die seltsam isolierte Blüte daneben und die ungeheure Spannung zwischen Freiheit und Notwendigkeit, die in Gebärde und Gesichtsausdruck der Stammeltern Gestalt annimmt, verlagern das Mysterium der ersten Sünde nach innen, in den Urgrund der Seele des Menschen. „Beckmann wird dieses Bild später noch einmal malen. Und einmal wird er Adam und Eva in Schwarz-Weiß als Radierung darstellen. Einsame, verzweifelte, voneinander getrennte Menschen. Vertriebene aus sich selbst . . . Wann kommt es zur Erlösung? – Wenn das Band zerrissen ist und die Einsamkeit unser Schicksal? Das ist Adam und Eva, das Bild in der Sicht Beckmanns. Mit dem Verlassen des Paradieses ist das Selbstverständnis des Menschen, die Bindung an seine reale und metaphysische Umgebungswelt zerstört. Kann er

[9] Klaus Gallwitz schreibt: „Sie (= die Auferstehung) ist das Bild aller kommenden Bilder gewesen, die Beckmann gemalt hat" (In M. B. Das Porträt. Katalog: Badischer Kunstverein Karlsruhe 1963). Schon hier besteht die „Erlösung" im Heraussteigen aus der Höhle.

[10] Max Beckmann, Briefe im Kriege. Gesammelt von Minna Tube (Berlin 1916) V, 11. Mai 1915.

[11] H. Kaiser, Max Beckmann (Berlin 1913) 36; dazu Peter Beckmann, Verlust des Himmels; ders., Der frühe Beckmann, in: Blick auf Beckmann. Dokumente und Vorträge. Hrsg. von H. M. Frhr. v. Erffa u. E. Göpel (München 1962) 23 f. u. 95 f. (Im folgenden zitiert: Blick auf B.); Peter Beckmann, Max Beckmann (Nürnberg 1955) 14; G. Rombold, Passion und Beckmann, in: Christl. Kunstblätter (Linz 1967) H. 4, 105.

durch die Darstellung dieser Welt mit seinen Mitteln das zerrissene Band neu knüpfen, das Verlorene wiedergewinnen, die Identität wiederherstellen?“ [12].

Damit ist die Frage nach der Erlösung im Sinne Max Beckmanns gestellt: Die paradiesische Einheit der Geschlechter, die zerrissen ist, und die Bindung an einen metaphysischen Raum soll im Bild ansichtig gemacht werden.

Unter der Intensität der Erfahrungen zergehen jedoch für eine Zeit die christlich-konventionellen Motive. Die Realität selbst tritt an ihre Stelle und wird zum Geheimnis. Träger dieser Mysterien aber ist in den Bildern des Malers der Raum.

Reportage als Symbol

Es wirkt eigenartig, wie sich im Verlauf des zweiten Jahrzehnts unseres Jahrhunderts die Perspektive in den Bildern Beckmanns verschiebt. Schon im „Untergang der Titanic“ (1912) liegt der Horizont sehr hoch. Alles wird von oben gesehen. Die Übermacht eines Raums, der sich von jedem Naturalismus und dem Zuschauer emanzipiert hat, wird sichtbar. Die Perspektiven schieben die Figuren gegeneinander. Die Wände fallen über den Menschen zusammen. Eingeengt in die Kammern der Angst werden die Gestalten kantig. Eine „Gotik“, die mit dem Stil des Maschinenzeitalters zusammengeht, läßt die „Apparat gewordenen Fratzen“ (Meier-Graefe) ihr Gesicht verlieren. Den Höhepunkt dieser Gestaltungsweise bietet das Bild „Die Nacht“ (1918/19, Abb. 2)[13].

In dieser „Nacht“ versuchen ein junger Mann und eine junge Frau zusammenzukommen. Aber ihre Vereinigung wird von andern gehindert. Beide, halbausgezogen, werden aufgehängt – sie an den Händen, er am Hals. Beide scheinen sich trotz der Folter in ihr Schicksal zu ergeben. Sie öffnet die Hände nach oben, er öffnet seine Rechte nach unten. So könnte man das Thema des Bildes mit der uralten Ballade von den beiden Königskindern vergleichen, die einander nicht finden konnten, weil das Wasser zu tief war.

Dieses Suchen und Einander-nicht-finden-Können von Mann und Frau ist ein Leitmotiv der Werke Beckmanns. In den Triptychen „Blinde Kuh“ und „Die Versuchung des hl. Antonius“ ist es unmittelbar zu fassen. Mann und Frau wollen zueinander, aber aus irgendwelchen Gründen kommt dieses Treffen in vielen Darstellungen Beckmanns nicht zustande. Die geöffneten Trichter des Grammophons, der Trompeten und Posaunen, die Stöcke, die geschlossenen Fächer und der Drachen wiederholen in „allegorischen Wappenzeichen“ die Not der Geschlechter[14]. So scheint der Künstler im Bild der „Nacht“ einer tragischen Unfähigkeit des Mannes zur Begegnung mit der Frau Aus-

[12] Dr. P. Beckmann in P. S. u. P. B. 121.

[13] Günter Busch, Max Beckmann (München 1960) 54; Peter Selz, Max Beckmann. With contributions by Harold Joachim and Perry T. Rathbone (Ausstellungskatalog New York, Boston, Chicago 1964/65), 32, weist auf die Vorgänge der Revolutionszeit hin und erinnert an Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht.

[14] Arnim Kesser, Das mythologische Element im Werke Max Beckmanns (1958) in: Blick auf B. 29.

druck verliehen zu haben. Und wie Dostojewskis Iwan Karamasow, der zwar an Gott glaubt, aber ihm die Eintrittskarte in dieses furchtbare Leben zurückgeben will, erklärt Beckmann: „Mit der Demut vor Gott ist es vorbei. Meine Religion ist Hochmut vor Gott. Trotz gegen Gott. Trotz, daß er uns geschaffen hat, daß wir uns nicht lieben können. Ich werfe in meinen Bildern Gott alles vor, was er falsch gemacht hat"[15].

Es ist also nicht die „Nacht" in der florentinischen Medicikapelle von Michelangelo, die in dieser Darstellung ihre Renaissance erfährt[16]. Beckmann träumt die Nachtgesichte Goyas, Füsslis und Munchs zu Ende. Durch die Darstellung seiner „Nacht" befreit er sich jedoch von ihrer Dämonie. „Wir wollen uns der gegebenen Formen freuen", schreibt er an eine Malerin. „Das ist schon genug, um das Leid der Welt zu vergessen oder zu gestalten. Der Wille zur Gestalt trägt auf alle Fälle einen Teil der Erlösung in sich, die Sie suchen. Der Weg ist hart und das Ziel endlos, – aber es ist ein Weg." [17].

Tatsächlich besitzt die Gestaltung religiösen Rang. In der Bibel ist nicht nur Schöpfung Formung. Selbst die Erlösung wird als Neuformung und Prägung verstanden. Der Berg wird durch die Wolke verhängt und fruchtbar. Und die Unterwelt wird durch den Altarstein zugedeckt und in Grenzen gehalten. In der theologischen Tradition des Mittelalters gibt es sogar Denker, die glaubten, die Trennung des einen Menschen in zwei Geschlechter sei eine Folge der Ursünde Adams. Die Disharmonie von Mann und Frau außerhalb des Paradieses – ihre große Traurigkeit nach der Sünde – gilt allgemein als Folge der Urschuld. So zeigt die große Kreidezeichnung der „Nacht" (1928) von Max Beckmann diese „getrennte Einheit" des Menschenpaars fast nach Art der Erschaffung Evas in manchen mittelalterlichen Bibeln[18]. Im Bild der „Nacht" (1917) wird die Reportage eines „Einbruchs" zum Symbol der Unerlöstheit der Geschlechter. „Der Wille zur Transzendenz" ist deshalb für Max Beckmann die „einzig mögliche Lösung, aber kaum für den Staat. Auch nicht nötig, da jede Staatsform nur den Konfliktstoff bietet, den die Persönlichkeit immer wieder neu für sich zu lösen hat. Es gibt also keine Allgemeinlösung, sondern nur eine individuelle Erlösung" [19]. Aus diesem Grund steht wohl auch der Mensch als Porträt und als Selbstporträt im Mittelpunkt der Malerei des Künstlers[20].

„Der Träger der Welt"

Zu den eigenartigsten Vorgängen der Kunstgeschichte gehört die Trennung der menschlichen Gestalt vom Grund, die wir seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts beobachten. Der Realismus und Impressionismus gibt den Menschen unabhängig von

[15] Buchh. 102. [16] Georg Kaulen, Die Tageszeiten des Michelangelo (München 1968).
[17] P. S. – P. B. 42.
[18] Hugo Buchthal und Francis Wormald, Miniature Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem (Oxford 1957) Pl. 82/83.
[19] P. S. – P. B. 113 f.
[20] Gotthard Jedlicka, Max Beckmann in seinen Selbstbildnissen (1959) in: Blick auf B. 111 f.

dem kosmischen Gefüge des mythischen Weltbilds der Vergangenheit. Der Mensch ist nur mehr ein gesehener Ausschnitt der Welt. So aufgefaßt steht der Mensch heute mehr denn je isoliert in einem Kollektiv. Bedrängt von der Masse und dem Material wird er von allen Seiten beobachtet und analysiert. Deshalb versucht er sich unkenntlich zu machen und im Anonymen unterzutauchen. Er verliert den Wirklichkeitsgrund der Persönlichkeit. So entsteht das Problem der Identität, die Frage nach der Übereinstimmung mit sich selbst, die die gegenwärtige Geistesgeschichte prägt. Die Alten haben das Problem durch den Begriff der Persona, das ist die Maske, durch die man spricht, angedeutet. Beckmann sagt: „Da wir immer noch nicht wissen, was das Ich wirklich ist, dieses Ego, das dich und mich, jeden in seiner Art bildet, müssen wir tiefer und tiefer in seiner Entdeckung vordringen. Denn das Ich ist das größte und verschleiertste Geheimnis der Welt“ [21].

Erst die großen Bahnbrecher des Expressionismus und Kubismus, Vincent van Gogh und Paul Cézanne, bemühten sich wieder, das Bild des Menschen – sein Porträt – in umfassende und den Menschen übersteigende Koordinaten einzuordnen und so das Mysterium der Persönlichkeit ansichtig zu machen. Diese Beziehung zu einem transzendenten Ordnungsgefüge baut Max Beckmann weiter aus. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß seine Koordinaten subjektiver Natur sind. Beckmann, der ein philosophierender Maler und ein malender Philosoph ist, baut auf den Fundamenten von Arthur Schopenhauer auf. Schon mit 22 Jahren begann der Künstler die Werke des Philosophen zu lesen und einen letzten Eintrag über „Arthur“ finden wir an seinem 65. Geburtstag im Tagebuch [22].

Für Schopenhauer, der die „Welt als Wille und Vorstellung“ sieht, bildet das Individuum oder die Person das Fundament des Seins: „Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird, ist das Subjekt. Es ist sonach der Träger der Welt“ [23]. Diese Auffassung des Menschen und besonders des Künstlers als „Träger der Welt“ kommt vor allem in Beckmanns „Selbstbildnis mit der Glaskugel“ (1936) zum Ausdruck (Abb. 4). Günter Busch führt uns in den Gehalt des Werks ein: „Er hat eine Glaskugel zur Hand genommen und hält sie bedeutsam und feierlich vor der Brust wie die Heiligen von einst ihre Attribute des Leidens und der Erkenntnis. Ein Magier und ein Bajazzo ist er, der aus der Glaskugel die Zukunft liest, der aus unheimlich umschatteten Augen sich und uns dem Furchtbaren gegenübersieht.“ [24]

Tatsächlich wirkt gerade dieses Selbstbildnis durch seine tiefliegenden Augen wie eine Maske, als wäre das Gesicht selbst nur Fassade eines tieferen Seins. Betrachtet man das „Selbstbildnis mit der Kugel“ unter dem philosophischen Vorzeichen eines „Trägers der

[21] P. S. – P. B. 30.

[22] P. S. – P. B. 96, Tagebücher 302 f.

[23] Arthur Schopenhauer's sämtliche Werke. Hrsg. v. J. Frauenstädt (Leipzig[2] 1891) Bd. II, 5 (Im folgenden zitiert: Schopenhauer). Vergl. dazu Th. M. Knox, Aesthetic Theories of Kant, Hegel and Schopenhauer (London 1958); Schopenhauer-Jahrbuch (Frankfurt 1949 ff.).

[24] G. Busch a. a. O. 31. – Die Gestalt mit der „Kugel“ trifft man oft im Werk Beckmanns.

Welt", so ergibt sich fast von selbst der Vergleich mit dem Bild der mittelalterlichen Maiestas, die den Orbis trägt. Beckmanns Selbstporträt mit der Glaskugel ähnelt einem säkularisierten Pantokrator. Die Welt wird nach Schopenhauer und Beckmann eigentlich erst durch den Künstler vorgestellt. Künstler sein heißt, die leeren Horizonte des Seins durch Imagination bevölkern und damit Welt konstituieren[25]: „Natur ist ein wundervolles Chaos, und unsere Aufgabe und Pflicht ist es, dieses Chaos zu ordnen und ... zu vollenden"[26]. Schopenhauer drückt dieselben Gedanken mit einem Zitat der Upanischaden aus: „Alle diese Geschöpfe im Ganzen bin ich, und außer mir gibt es kein anderes Seiendes"[27]. Der Künstler hat die Aufgabe, die Welt als Wille, die aus dem Gegensatz von Lust und Leid, Trieb und Tod besteht, in der Welt der Vorstellung, im Kunstwerk, mit sich zu versöhnen[28]. So besteht das Wesen der Malerei in einer Art Selbstaufhebung oder Erlösung, „welche besonders das Thema der Christlichen Malerei ist"[29]. „Von solcher Erkenntnis geht, wie die Kunst, so auch die Philosophie aus, ja, wie wir in diesem Buche finden werden, auch diejenige Stimmung des Gemütes, welche allein zur wahren Heiligkeit und zur Erlösung der Welt führt"[30]. Diese philosophische Problematik wird auch in den Werken Beckmanns – vor allem in der geistigen Architektur seiner Triptychen – sichtbar.

„Im Anfang war das Wort ..."

Zu den größten Werken des Malers gehört das Triptychon der „Versuchung des Heiligen Antonius" (1936/37, Abb. 5). Dieses Dreitafelbild zeigt in den Flügeln zwei vergleichbar grausame Szenen. Links erscheint eine junge Frau an einen Mastbaum gebunden, hinter der ein dunkler Charon seinen Kahn wegbewegt. Im Vordergrund hält ein Hotelboy – in der Linken einen Teller mit einer Krone – mit seiner Rechten einen Menschen, der wie ein Tier auf Händen und Füßen läuft, am Zügel.

[25] Schopenhauer II (Welt als Wille und Vorstellung) 210, 219, 230; VI, 448 (Parerga und Paralipomena, Zur Metaphysik des Schönen und der Ästhetik). Vergl. dazu Kurt Badt, Die Idee der Welt und das Selbst als fundamentale Wesenheiten bildender Kunst, in: Badt, Kunsttheoretische Versuche (Köln 1968) 29–37. K. Badt beschreibt dort – ohne Schopenhauer oder Beckmann ausdrücklich zu nennen – des Künstlers Weg „vom Ich zum Selbst". Tagebücher, 9, 10, 73, 82, 128. Die psychologische Seite des Problems finden wir bei C. G. Jung, Der Mensch und seine Symbole (mit M. L. Franz, J. L. Henderson, J. Jacobi und A. Jaffé) (Olten u. Freiburg 1968).

[26] Buchh. 13.

[27] Schopenhauer II (Welt als Wille und Vorstellung) 213, 243.

[28] Schopenhauer II, 315, 120 Schmerz und Wollust = Wille; 324 f. Zeugung und Tod bei Schiwa durch Lingam u. Totenkopf symbolisiert. Antike Sarkophage mit „wollüstigen Gruppen". Bei Beckmann insinuieren einige Fischsymbole, Masken und Mischwesen dieses Korrelat von Zeugung und Tod. Man denke auch an Oannes und Dagon (Fischgott und Erzeuger: P. S. – P. B., 24; Flaubert, 122).

[29] Schopenhauer II, 251, 316.

[30] Schopenhauer II, 316.

In der mittleren Tafel sitzt der gefesselte Antonius wie ein Künstler vor einer Staffelei, die jedoch einen Spiegel trägt. Eine vitale Frau – das „Modell" – schaut mit einer Lotosblüte oder Seerose in der Hand bildauswärts. Im Hintergrund erhebt sich – getrennt durch eine Flammenlinie – stahlblau eine zweigestaltige, vielbrüstige Frau wie ein heidnisches Kultbild. Man deutet das Werk nach einer „indischen Legende" des Antonius. Schwierig wird diese Deutung durch das aufgeschlagene Buch, das in der Mitte unten offen liegt, und in dem wir den Beginn des Johannesevangeliums lesen: „IM ANFANG WAR DAS WORT". Links am Rand des Trichters steht „SATURN" [31].

Auf dieses Triptychon haben die Philosophie Schopenhauers und die Dichtung Flauberts ebenso eingewirkt wie jüdisch-christliche Vorstellungen.

„Lese wieder mal Tentation von Flaubert". „Q.(uappi) im Konzert – ich in der Temptation (Flaubert)" schreibt Beckmann 1948 in sein Tagebuch [32]. Sein Exemplar dieser Dichtung enthält den Eintrag: „Von Simolin im Juni 1935, Beckmann – bestellt auf meinen Wunsch. Fehler des Buches: Geringe Gestaltung des Antonius, viel Wisserei und doch nicht genug. – Keine Stellungnahme, daher nur unvollkommenes Nachschlagebuch" [33]. Diese Dokumente bestätigen, daß Beckmann von Flaubert angeregt wurde, daß aber sein Bild eine eigene Schöpfung darstellt. Er benutzte „Vokabeln" aus dem „Lexikon" Flauberts. Gegen das Pandämonium des Franzosen wirken die grausamen Motive des „brutalen" Beckmann maßvoll. Trotzdem bleibt Flaubert eine großartige Dichtung. Der Einsiedler wird dort in immer neuen Visionen mit den intellektuellen und moralischen Problemen aller Zeiten konfrontiert, bis er sich schließlich – sehr modern – mit der Malerei identisch fühlt. In dieser höchsten Not geht die Sonne mit dem Bild Christi auf und die Nacht der Versuchungen ist beendet [34].

Der „Antonius" Beckmanns ist zunächst Inbegriff des „Trägers der Welt" von Schopenhauer. Er sitzt „beim Licht eines hinter ihm brennenden Feuers" ... „in einer finsteren Höhle ... fest gebunden" und sieht in den „Schattenbildern" „die ewigen Ideen" [35]. „Von der Plattform ragt eine weiße Steinsäule auf ... und du selbst stehst auf der ehrwürdigsten Stelle der Erde" [36]. Beckmanns Säule trägt eine Krone als Kapitell und ist in der Diagonale schwarz und weiß gefaßt. „Eros und Nicht-mehr-sein-Wollen, alle diese Dinge bestürmen mich (Beckmann-Antonius) wie Tugend und Verbrechen, Schwarz und Weiß. – Ja: Schwarz und Weiß, das sind die beiden Elemente, mit denen ich zu tun habe ... Ich kann nicht anders, als mich in beidem zu realisieren.

[31] Stephan Lackner, Max Beckmann: Die neun Triptychen (Berlin 1965); ders., Ich erinnere mich gut an Max Beckmann (Mainz 1967) 69; Gert Schiff, Max Beckmann: Die Ikonographie der Triptychen, in: Festschrift Hans Kauffmann (Berlin 1969) 1 f.

[32] Tagebücher 238.

[33] P. S. – P. B. 110.

[34] Gustave Flaubert, Die Versuchung des heiligen Antonius (Frankfurt 1966; im folgenden zitiert: Flaubert).

[35] Schopenhauer II, 202; vergl. auch V, 39 Fragmente zur Geschichte der Philosophie u. P. S. – P. B. 96.

[36] Flaubert 123 f.

Nur in beidem, Schwarz und Weiß, sehe ich Gott als eine Einheit, wie er es sich als großes, ewig wechselndes Welttheater immer wieder neu gestaltet" [37].

Was sich bei Flaubert an dieser „ehrwürdigen Stelle der Erde" zuträgt, könnte man die „Verwandlungen der Ammonaria" nennen [38]. Ammonaria begegnet dem Eremiten zunächst mit seiner Mutter als zweite Schwester oder Jugendfreundin [39]. Dann erkennt Antonius sie in Alexandrien als Martyrerin wieder. Sie ist nackt zwischen zwei Soldaten an eine Säule gefesselt [40]. Wenn Antonius sich in der Wüste geißelt, fühlt er sich mit ihr an die gleiche Säule gefesselt und weiß seine Seele mit ihr im Schmerz vereint [41]. Gegen Ende der Dichtung tritt wiederum eine „honigblonde" Ammonaria zusammen mit seiner Mutter auf: „Lebe doch, genieße doch! Salomon preist die Lust!" So wünscht es diesmal Ammonaria. Doch beide Gestalten – Mutter und Ammonaria – entpuppen sich jetzt als „Tod" und „Wollust" [42].

Ähnlich wie bei Flaubert erscheint auch bei Beckmann die Frau als „Traum der Seele". Im linken Flügel ist sie am Mastbaum gefesselt, im rechten steht sie im Käfig. Lust und Leid charakterisieren beide Figuren. In der Mitte sitzt sie kraftvoll dem Mann gegenüber. Die gekrönte Säule in Schwarz und Weiß ragt zwischen den beiden Gestalten auf. Wie man mit G. Schiff die rechte Frau im Käfig als „Königin von Saba" bezeichnen könnte, denn der Vogel „Simorg-anka", der „Bote des Herzens", der wie die Sehnsucht fliegt, begleitet die traurige Frau, so vermag man die Frau in der Mitte der Lotosblüte wegen als „Isis" und des Spiegels im Hintergrund halber „Venus" nennen. Tatsächlich gilt von allen weiblichen Gestalten Beckmanns das, was Flaubert von der Königin von Saba sagt: „Ich bin keine Frau, ich bin eine Welt" [43].

Im Hintergrund der Mitteltafel steigt wie das dämonische Gegenbild zur lichtvollen Frau mit der Lotosblüte die „große Mutter" – Diana von Ephesus –, die ihre Brüste ausdrückt, auf [44]. Ähnlich wie Attis und Kybele wird sie zwiegestaltig gegeben und vom Antonius Flauberts mit einer Pieta verglichen [45].

Zwei weitere Paare bereichern die Flügel des Triptychons: Die gepanzerte Figur mit Schwert und Ungeheuer links und der Hotelboy – mit dem auf allen vieren laufenden Menschen – rechts. Bei Flaubert trägt nur eine Gestalt eine Krone in der Hand. Es ist der persische Lichtgott Ormuzd [46]. Als sein dämonisches weibliches Gegenstück gilt (auch nach Schopenhauer und Flaubert) die persische Gottheit Ahriman [47]. Auf „allen

[37] P. S. – P. B. 24.

[38] Anregung aus den Aufzeichnungen v. Dr. E. Göpel.

[39] Flaubert 6. [40] Flaubert 8. [41] Flaubert 33. [42] Flaubert 172 f.

[43] Flaubert 41. [44] Flaubert 128. [45] Flaubert 133. [46] Flaubert 126.

[47] Flaubert 127; Schopenhauer II, 235; vergl. dazu RGG II 169 u. III 1702: Ormuzd = „weiser Herr", höchster und einziger Gott, Ahriman = weiblicher Satan, Oberhaupt aller höllischen Mächte, Widersacher des hl. Geistes. „Während Ahuramazda und Heiliger Geist (spenta mainyu) im Namen des ersteren (Ormuzd) verschmelzen, wird der böse Geist als Ahriman sehr bald zum Namen des Gegengott selbst . . . ". Auch in der Mitteltafel von Beckmanns „Departure" steht dem „König" nach G. Busch (a. a. O. 75) „ein Riesenweib" gegenüber. Wir dürfen hinzufügen, daß es „Vogelbeine" besitzt, d. h. eine „Sirene" ist der „Ahriman" der antiken Mythologie.

vieren" läuft der Eremit der Dichtung wie das „stumpfe Vieh" [48]. Das Wesen mit langen Haaren und männlichen Gesichtszügen bei Beckmann wird vom „Hotelboy-Ormuzd" an der Kandare gehalten.

Links steht „Minerva ohne Lanze" im Helm [49], die dem hl. Geist vergleichbar ist [50]. „Unter ihrem Visier blicken die funkelnden blaugrünen Augen aufmerksam in die Ferne" [51]. Die Göttin, die durchaus die weibliche Form der göttlichen Weisheit (Ahura-Mazda = Ormuzd = Weisheit) hat, tötet „Ahriman", dessen Leib ohne Kopf von Augen übersät (= Erkenntnis), jedoch mit einem Schwanz versehen sich im Abgrund befindet. So stehen in der strahlenden Gottheit mit Schwert und im Hotelboy mit Lichtkrone Frau und Mann einander als Sieger über den dämonischen Tiermenschen gegenüber. Stephan Lackner charakterisiert also sehr treffend die archetypischen Gegensätze der Bildwelt des Triptychons mit einem Wort des Malers selbst: „Das Ganze ist eine ungeheure Selbstbespiegelung. Aufgemacht, um sich – den ‚Atman' – ‚das Selbst' immer neu zu genießen. – Und es muß zugegeben werden, daß der Trick – sich in männlich und weiblich zu teilen, ein wirklich fabelhaftes und ‚fast' nicht zu erlöschendes Reizmittel ist, um immer wieder an die Kandare geschleift zu werden" [52].

Grundlegend für das Bild und die Kunst Beckmanns ist ferner seine Auffassung von Zeit und Raum: „Zeit ist eine Erfindung des Menschen, Raum ist der Palast der Götter" [53]. Der Gott der Zeit ist Saturn, von dem die Inschrift im Bild berichtet. Nach dem Credo des Antonius von Flaubert ertönt eine Stimme: „Wir haben es gewußt! Die Götter müssen zugrunde gehen. Saturn hat Uranus, Jupiter Saturn verstümmelt. Und auch er wird vernichtet werden. Jeder zu seiner Zeit: das ist das Schicksal" [54].

Beim Blasen der Trompete des Einäugigen links vollzieht sich vor Antonius das Werk des Saturn: das Kommen, Gehen und Vergehen der Götter. Die „große Mutter" versinkt in blauem Schatten, „Venus anadyomene" taucht auf. Doch die religiöse Struktur der Gottheiten aller Religionen – die „ewige Idee" – bleibt. Seit Ur in Chaldäa, wo nach Flaubert „die Säule" stand, über Golgatha bis zum Restaurant Kempinski in Berlin (dessen Aufschrift der Hotelboy auf seiner Mütze trägt), ist sie dieselbe. Aus dem „großen Welttheater", aus Platons Höhle, in der kaleidoskopartig die Bilder an uns vorüberhuschen, gibt es kein Entrinnen. Eingeschlossen in die „lebendige Ikonostase" – im Raum – verharrt Beckmann der Eremit: „Du kannst die Dinge nur durch deinen Geist erfassen. Er verzerrt wie ein konkaver Spiegel; und dir ist kein Mittel gegeben, die Wahrheit zu prüfen" [55]. „Es gibt keinen Grund . . . die Ausdehnung ist beschlossen in Gott; und Gott ist nicht Teil eines beliebig großen Raumes, sondern die Unendlichkeit" [56].

[48] Flaubert 32. [49] Flaubert 144. [50] Flaubert 92 [51] Flaubert 139.
[52] St. Lackner, M. B. Die neun Triptychen, a. a. O. 9; Tagebücher 127 f.
[53] P. S. – P. B. 36.
[54] Flaubert 142.
[55] Flaubert 168; Schopenhauer II, 210, 327 (Spiegel).
[56] Flaubert 165.

Abb. 1: Auferstehung (1916–18). Gemälde. Unvollendet. Stuttgart, Staatsgalerie.





Abb. 2: Die Nacht (1918/19). Düsseldorf, Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen.
Abb. 3: Adam und Eva (1917).
Abb. 4: Selbstbildnis mit Glaskugel (1936). Privatbesitz.







Die Identifizierung des Raums mit Gott ist kein Gedanke der modernen Philosophie. Sie stammt, wie Clemens von Alexandrien berichtet, von Moses[57]. Die jüdische Überlieferung trägt ihn über Philo von Alexandrien bis in die Kabbala[58]. Es ist das „En-Sof", von dem wir lesen „alles ist in ihm und er ist in allem"[59]. Die mittelalterliche Kunst gab Christus als den Herrn des Kreises, das ist des Raums, der von Gott umfaßt wird. Schopenhauer erklärt das Erhabene an den Gewölben der Peterskirche. Um des Nichts unseres eigenen Leibes innezuwerden, braucht es „die Begrenzung nach allen Dimensionen"[60]. Es sind also nicht nur „Angstkammern", „Wurmgehäuse" und „Kabinen während des Sturms", die Beckmann darstellt, sondern eine uralte Erfahrung der religiösen Menschheit wird in ihm lebendig: Die „Gnade des Raums, die alles Kreatürliche einschließt"[61]. „Raum-Raum-Raum und nochmals Raum – die unendliche Gottheit, die uns umgibt und in der wir selbst sind. Das suche ich zu gestalten durch Malerei"[62]. „Dann verdichten sich die Formen zu Dingen, die mir verständlich erscheinen in der großen Leere und Ungewißheit des Raums, die ich Gott nenne. Der konstruktive Rhytmus der Kabbala hilft mir manchmal dabei"[63].

Einmal nur – am Pfingstfest – fiel „bei offenem Fenster" „der Ewige, dein Gott, der ein Feuer ist" auf die Apostel[64]. Bei Beckmann ist das Fenster geschlossen. Für uns vollzieht sich Erlösung im Glauben, im Wort: IM ANFANG WAR DAS WORT. Nicht im „Ergreifen des Lebens" (G. Schiff) wird in diesem Triptychon dem Antonius Erlösung, sondern im „Begreifen", in der Erkenntnis. Nach der Kabbala geschieht das „Sefiroth" (das Zählen oder Benennen) im „Reschith" – im ersten Schöpfungswort[65]. Nach Schopenhauer ist es die Sanskritformel „Mahavakya" (= das große Wort), die uns verstehen läßt „Tat twan asi" – „dieses Lebende bist du"[66]. Nach Jakob Böhme geht es um die „signatura rerum" – die Bezeichnung der Dinge. Der Dichter Eichendorff schrieb in seiner „Wünschelrute": „Schläft ein Lied in allen Dingen, die da träumen fort und fort. Und die Welt hebt an zu singen, triffst du nur das Zauberwort". Die Theologie der Kirche weiß, daß im Logos nicht nur die Welt geschaffen, sondern auch erlöst wurde. Selbst die Vereinigung der Geschlechter ist nach der Bibel ein Akt des Erkennens: „Der Mensch aber hatte sein Weib Eva erkannt" (Gen 4, 1).

So bemüht sich auch der Antonius von Beckmann durch das Wort, das im Anfang war, Erlösung zu finden. Er will mit Schopenhauer die Gegensätze des Willens, Lust und Leid, Trieb und Tod in einer Welt der Vorstellung überwinden. Für den Maler objektiviert sich das Wort in der Gestaltung der Antinomien des menschlichen Daseins. Der Logos wird Bild; denn „Gestaltung ist Erlösung".

[57] Clemens von Alexandrien, Strommata V, 73, 1: BKV IV, 182.
[58] Philo von Alexandrien, De somniis I, 63: Werke VI (Berlin 1962) 186, dazu Anm. 1; Enc. Judaica IX, 694.
[59] Enc. Judaica IX, 699. – Gershom Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik (Zürich 1960) 138, 148.
[60] Schopenhauer II, 243.
[61] Peter Beckmann, Der frühe Beckmann, in: Blick auf B. 99.
[62] P. S. – P. B. 22. [63] Ebd. 24. [64] Flaubert 94.
[65] G. Scholem, a. a. O. 135 u. 138. [66] Schopenhauer II, 259.

Abb. 5: Triptychon Versuchung des hl.. Antonius (1936/37). Sammlung Stephan Lackner, Santa Barbara, Calif.

Die letzte Erlösung aber sieht auch Beckmann nicht im Malen allein, sondern in der „Abfahrt". Der Charon in der „Versuchung des Antonius" gleicht dem Fährmann in dem Mittelbild des Triptychons „Departure" (1933–35). Es ist der Maler selbst, der „den Tod als letzten Übergang zu großartig Neuem" auffaßt[67]. Als man Xisuthros fragte, wohin er sein Schiff lenken sollte, antwortete ihm Chronos: „Zu den Göttern", und begann zu beten, auf daß sich noch alles zum Guten für die Menschheit wenden möge. Beckmann fügte in diesem Bericht des Buches „Atlantis" von Donelly dem Befehl des Chronos, „Zu den Göttern", hinzu: „Mein Traum"[68]. Noch am 16. 12. 1950 schrieb der Maler an seinen Sohn: „... in ‚Dodona' sehen wir uns wieder"[69]. Er faßte das „Weinen des Todes" nicht pessimistisch auf – hier hat er Schopenhauer überwunden –, sondern als Überfahrt in ein größeres Heiligtum.

Nach diesen kurzen Hinweisen können wir Beckmann kaum als einen christlichen Maler im überkommenen Sinn bezeichnen. Aber wir dürfen bei ihm von einem „anonymen Christentum" konfessionell nicht determinierter Art sprechen; denn er beschließt schon 1918 seine „Schöpferische Konfession" mit den Worten: „... meine verrückte Hoffnung: Einen Turm zu bauen, in dem die Menschen all ihre Wut und Verzweiflung, all ihre arme Hoffnung, Freude und wilde Sehnsucht ausschreien können. Eine neue Kirche ... Vielleicht hilft mir die Zeit"[70].

[67] P. S. – P. B. 118. Vergl. ebd. Farbtafel 12: „Selbstbildnis mit weißer Mütze". Diese Mütze hat die gleiche Form wie die der Fährmänner.

[68] P. S. – P. B. 112.

[69] Buchh. 160. – „Dodona" = Heiligtum des höchsten griechischen Gottes Zeus.

[70] In: Kasimir Edschmid, Schöpferische Konfession (Berlin 1918, [3]1920) 66 f.

Arno Klönne

Die neue Jugendbewegung

Zwischen Kulturrevolution und Subkultur

Will man der veröffentlichen Meinung in unserem Land glauben, so ist, spätestens seit der Berliner Unruhe unter den Studenten, in der jungen Generation Westdeutschlands und Westberlins nichts mehr so wie noch vor etwa zwei Jahren. Es ist bemerkenswert, wie schnell und fast übergangslos sich diese veröffentlichte Meinung und auch jene Art von Diskussion, die sich gewissermaßen unterhalb der eigentlich fachwissenschaftlichen Erörterung hält, auf einige neue Grundannahmen über Verhaltensweisen und Einstellungen der jungen Generation umgestellt hat. War noch vor einigen Jahren diese Diskussion von der verspäteten Rezeption der plakativen These von der sogenannten „skeptischen Generation" beherrscht, also von der stereotypen Annahme, die junge Generation in unserer Gesellschaft habe sich nahezu reibungslos den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen eingepaßt, so will es ihr heute scheinen, als sei *die* junge Generation, zumindest in ihrem intellektuellen, etwa studentischen Teil, durch eine prinzipielle soziale Auflehnung geprägt, als sei also die Revolte die vorherrschende gesellschaftliche Verhaltensform der gegenwärtigen Jugend.

Warnung vor Pauschalurteilen

Beide Standardannahmen dürften indessen der Realität nicht gerecht werden. Helmut Schelsky hat, entgegen der popularisierten Weiterverbreitung seiner Thesen, schon frühzeitig die Vermutung geäußert, dem Trend zum gesellschaftlichen Konformismus innerhalb der jungen Generation könne in einem Teil derselben schon bald die soziale Rebellion folgen, und in der Tat haben schon seit Jahren auch in der Bundesrepublik jene Gruppierungen oder Bewegungen, die in politischen oder sozialen Fragen prinzipielle Kritik vortragen, vornehmlich junge Leute als Träger. Diese Feststellung deutet bereits an, daß es sich bei der heutigen Studenten- und Schülerrevolte offenbar nicht um eine isolierte Generationsproblematik, nicht um einen von der gesamtgesellschaftlichen Problemlage zu trennenden Aufstand der Söhne gegen die Väter handelt, sondern daß gesamtgesellschaftliche Fragen sich hier generationsspezifisch vermitteln bzw. innerhalb der jungen Generation besondere Relevanz erhalten. Sichtbar wird bei einer detaillierten Analyse, daß die gegenwärtigen jugendlichen Protestbewegungen nicht etwa aus heiterem Himmel eingesetzt haben, sondern in be-

stimmten Linien Kontinuität besitzen, ansatzweise bereits seit Jahren auch in unserer Gesellschaft sich abzeichneten, wenn auch kaum registriert.

Wenn also die These von der gesellschaftlichen Anpassung *der* jungen Generation in dieser Generalisierung schon seit längerem die Wirklichkeit nicht traf, so muß auch die gegen diese These gerade ausgewechselte Vorstellung von einer generell aufbegehrenden jungen Generation als unzutreffend erkannt werden. Jede stärker empirische Betrachtung der jungen Protestbewegungen heute in der Bundesrepublik führt meines Erachtens zu dem Ergebnis, daß es sich hier nach wie vor um eine – wenn auch breiter gewordene – Minorität handelt, eine Minderheit nicht nur innerhalb der Gesamtgesellschaft, sondern auch in bezug zur spezifischen Generation und zum spezifischen sozialen Milieu, also den Hochschulen und Oberschulen. Zu prüfen ist, weshalb diese Minorität heute in bestimmten Situationen zumindest momentan die Akklamation der Majorität innerhalb ihres sozialen Umfelds findet, was sich etwa darin äußert, daß bei studentischen Versammlungen oder Wahlen die Repräsentanten radikaler Gruppen zeitweise erhebliche Zustimmung auch bei jenen Studenten gewinnen können, die keineswegs bereit sind, sich diesen nach wie vor kleinen Gruppen direkt anzuschließen oder deren politische Programmatik insgesamt gutzuheißen. Hier wie an vielen anderen Stellen wird deutlich, daß sich vor allem bei den Oberschülern und Studenten, zum Teil auch darüber hinausgreifend, eine gesellschaftliche Klimaveränderung vollzogen hat, die den direkt oppositionellen oder revoltierenden Gruppierungen einen neuen Stellenwert und größere Wirkungsmöglichkeiten, vor allem größere Öffentlichkeitschancen innerhalb ihres Milieus gibt als jemals zuvor in der westdeutschen Nachkriegsgeschichte, wobei vor allem die Tatsache, daß es sich um Revolten vornehmlich innerhalb der akademischen Jugend handelt, den Zugang zur institutionalisierten Öffentlichkeit weit über das eigene soziale Feld hinaus öffnet.

Schon ein Blick auf das vordergründige Verhaltensbild dieser Schüler- und Studentenrevolte gibt allen Anlaß, die Vorstellung von „der" jugendlichen Oppositionsbewegung stärker zu differenzieren. Will man zunächst ganz grobe Unterscheidungslinien ziehen, so ließe sich innerhalb einer weitgefächerten und diffusen Protestbewegung eine Tendenz erkennen, die mit Bezug auf mehr oder weniger reflektierte gesellschaftstheoretische oder unmittelbar politische Positionen (die übrigens insgesamt keineswegs einfach mit den Positionen des SDS gleichzusetzen sind) die gegenwärtige Verfassung unserer Gesellschaft mehr oder weniger radikal unter Kritik nimmt und durch – wie auch immer gezielte – Aktionen strukturelle Veränderungen zu erreichen sucht. Demgegenüber verläuft eine zweite Tendenz, die weitgehend an denselben Erscheinungen Anstoß nimmt, jedoch auf gesellschaftliche und politische Alternativen bewußt oder unbewußt verzichtet und individuell oder in der Kleingruppe den Auszug aus dieser Gesellschaft praktiziert oder doch wenigstens zu praktizieren versucht. Ähnliche Differenzierungen finden sich, früher ausgeprägt, in der jugendlichen Oppositionsbewegung der USA, wobei hier der amerikanische SDS (Student for a Democratic Society) und die Hippie-Bewegung die beiden Möglichkeiten in etwa markieren.

Charakteristisch für die gegenwärtige Situation der jugendlichen Protestbewegung in unserer Gesellschaft scheint nun, daß ein breites Mittelfeld der oppositionellen Jugend sich gegenüber diesen beiden Verhaltensmöglichkeiten ständig ambivalent verhält. Bezeichnend dafür ist etwa, daß in vielen oppositionellen Studentenversammlungen der letzten Monate erst während der Versammlung und oft durch relativ zufällige Impulse sich entscheidet, ob daraus eine politische Aktion oder ein eher karnevaleskes Zusammensein wird.

Manche Beobachter und Kommentare ziehen aus dieser Ambivalenz und Unentschiedenheit und aus einem gewissen Abflauen der Revolte den Schluß, die oppositionelle Schüler- und Studentenbewegung sei als soziales Phänomen nicht ernst zu nehmen und man könne zumindest innerlich unbehelligt zur Tagesordnung der politischen Routine zurückkehren. Diese Annahme geht jedoch in die Irre; selbst das soziale Bedürfnis nach der karnevalesken Ausflucht aus den herrschenden Verhältnissen hat soziale Entstehungsgründe und signalisiert unter Umständen höchst brisante soziale Probleme, und die bei der Schüler- und Studentenrevolte ohne Zweifel vorherrschende Unsicherheit, tragfähige Ausdrucksformen der Opposition zu finden, ist eher ein Indiz für den Intensitätsgrad einer strukturellen Krise der Gesellschaft.

Deutungsversuche zur Jugendrevolte

Im folgenden sollen, sehr abgekürzt und insofern schematisierend, einige Deutungsversuche für den gesellschaftlichen Entstehungszusammenhang der jungen Protestbewegung vorgeführt werden, mit deren Hilfe auch die angedeutete Diffusität der Bewegung besser verständlich wird. Nicht näher erörtert wird hierbei die immer noch wirksame Legende, wonach es sich bei der jugendlichen Oppositionsbewegung um einen von Berufsrevolutionären künstlich produzierten Vorgang handle. Derlei Verschwörungstheorien sagen nichts über den wahren Zusammenhang des Phänomens, höchstens etwas über die geistige Verfassung ihrer Urheber und ihres Publikums.

Ein Deutungsversuch für die Jugendrevolte, der scheinbar auch die Verbreitung dieser Revolte unter Studenten und Schülern hinlänglich erklärt, liegt im Hinweis auf die offensichtlichen *Strukturfehler unseres gegenwärtigen Hochschul- und Schulsystems.* Daß die Opposition gegen die Strukturfehler prinzipiellen Charakter annimmt, wird dabei einleuchtend mit folgender Feststellung erklärt: Wissenschaft erhebt seit der Herausbildung der Naturwissenschaften und der Sozialwissenschaften, bei allen wissenschaftstheoretischen Variationen, insgesamt den Anspruch, gesellschaftliche Prozesse in ihrer Substanz rationalisieren zu können. Diesem Anspruch widerspricht aber eine mitunter groteske Hilflosigkeit gegenüber der Problematik der gegenwärtigen sozialen, politischen und ökonomischen Verflechtung wissenschaftlicher Institutionen und gesellschaftlicher Interessen; anders gesagt: die ihrem Selbstverständnis nach auf gesamtgesellschaftliche Rationalisierung gerichtete Wissenschaft scheint nicht in der

Lage zu sein, ihre eigenen Produktionsverhältnisse auch nur annähernd sachgerecht zu überprüfen, im gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang zu reflektieren und aus dem Gestrüpp von Traditionalismen, Kompetenzstreitigkeiten und unkontrollierbaren Gruppeninteressen herauszuführen. Dieser Hinweis trägt ohne Zweifel zur Erklärung des Phänomens bei, hat jedoch einen äußerst problematischen Beschwichtigungscharakter, sofern er die Motivation der jugendlichen Revolte umfassend oder in ihrem Kern zu beschreiben beansprucht.

Ein extrem entgegengesetzter Deutungsversuch findet sich in vielen Äußerungen des politisierten Teils der Jugendrevolte selbst. Hier wird die *Internationalität des Phänomens* hervorgehoben und auf Grund der studentischen Revolten in den USA, in Lateinamerika, in Japan usw. vermutet, daß es sich um eine internationale Widerstandsbewegung gegen einen (vor allem durch die USA-Politik repräsentierten) Neo-Imperialismus, um einen jugendlichen Aufstand zugunsten der Emanzipation der Dritten Welt handle. Daß auch dieser Erklärungsversuch Momente von Wahrheit enthält, scheint mir einleuchtend, wenn man sich daran erinnert, welche Impulse wenigstens dem politisierten Teil der Protestbewegung der Vietnamkrieg vermittelte. Dennoch kann dieses Motiv nicht als leitend oder vorherrschend angenommen werden; auch in einer Reihe von entwickelten kommunistischen Staaten wurde zeitlich etwa gleichlaufend zur studentischen Protestbewegung in kapitalistischen Staaten, gerade an den Hochschulen, eine neue Welle von Opposition sichtbar. Es muß gefragt werden, ob diese Parallelität zufällig ist, oder ob nicht zum Teil verwandte Motive vorliegen, die nicht im Protest gegen neo-kolonialistische Politik in der Dritten Welt begründet sein können.

Hier liegt ein dritter Deutungsversuch nahe, der auf folgende Kurzformel gebracht werden kann: Die hochindustrialisierten Staaten, ob kommunistisch oder neo-kapitalistisch geprägt, haben repressive soziale und politische Strukturen entwickelt, die eine neue, mit den traditionellen politischen Kategorien nicht faßbare Opposition vorwiegend unter der jungen intellektuellen Generation herausfordern, die auf den *Abbau überflüssiger gesellschaftlicher Herrschaft* oder gesellschaftlicher Herrscher überhaupt abzielt, gleichgültig, ob diese Herrschaft durch Besitz- und Eigentumsverhältnisse oder durch Akkumulation politischer Verfügungsmacht fundiert ist.

Diesem Deutungsversuch schließt sich oft ein weiterer an, wenn auch im vorweggehenden Urteil unterschieden: Es geht der jugendlichen Opposition in den Industriegesellschaften, so wird hier gesagt, nicht so sehr um eine (wie auch immer geartete) Veränderung gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse, sondern vielmehr darum, unter den Bedingungen des Wohlfahrtsstaats, der beginnenden „Überflußgesellschaft", einer gerade durch den hohen sozialen Standard freigesetzten gesellschaftlichen Langeweile zeitweise durch Rebellion zu entrinnen, sie durch inhaltlich im Grund beliebige *Konventionsbrüche* zu überspielen. Wer die Formen der jugendlichen Protestbewegung näher kennt, wird diese Erklärung nicht völlig verwerfen. Die Anziehungskraft bestimmter modischer Attribute des Revoluzzers ist offenbar auch motiviert durch das

Bedürfnis nach Kontrastkultur, nach ein wenig rot eingefärbter Abwechslung im sozial überall durchstrukturierten, sozialer Kontrolle überall unterworfenen industriegesellschaftlichen Alltag.

Soweit diese Tendenz oberflächlich bleibt, stößt sie freilich bald an die eigenen Grenzen: Der bloße Stil des Revoluzzers wird in Gesellschaften unseres Typs durch die bestehenden Regeln der Konsumwerbung und Konsumbefriedigung rasch konfektioniert. Proteststil, der zunächst als schick gilt, weil er Privileg einer Minorität ist, wird schnell soweit modisch, daß er die Qualifikation des Absondernden, des Auszeichnenden verliert. In dieser Hinsicht wird man vermutlich bald eine Art Selektionsprozeß innerhalb der jugendlichen Protestbewegung erleben; die nur auf Abwechslung, auf Erholung von der industriegesellschaftlichen Realität sinnende Schicht wird sich dann anderen, wahrscheinlich weniger politischen Ausdrucksformen jugendlichen Bedürfnisses nach Kontrastkultur zuwenden. Diese Erwartung muß sich jedoch auf die vordergründige Form des Unbehagens an der Industriegesellschaft und die flache Umsetzung dieses Unbehagens in sozialen Kontrast beschränken; die tiefer liegende „Ekelhaltung" gegenüber der Industriegesellschaft und die ihr entspringenden sozialen Verhaltensweisen stellen langfristige und komplizierte Probleme dar.

Der Deutungsversuch, die jugendliche Revolte resultiere aus dem generellen Verdruß an der Industriegesellschaft und ihren politischen Strukturformen und finde ihre Erfüllung im Traum von einer völlig herrschaftsfreien, institutionslosen, von jeder Art von Zwängen und Konventionen freien Gesellschaft, verdeckt nun aber leicht eine weitere mögliche Erklärung. Diese geht von der Feststellung aus, daß jugendliche Opposition sich offenbar auch an im Detail identifizierbaren, historisch veränderbaren *sozialen und politischen Strukturfehlern* entzündet. Die jugendliche Opposition vermag sehr wohl eine Reihe von schwerwiegenden gesellschaftlichen Widersprüchen zu beschreiben, die ihr zur entschiedenen Systemkritik Veranlassung geben. Ganz formal könnte man diese Widersprüche kennzeichnen 1. als Widerspruch zwischen dem heutigen Stand der industriell-technischen und wissenschaftlichen Produktivkräfte und dem System ihrer Verwendung, 2. als Widerspruch zwischen den offiziellen, auch verfassungsmäßig fixierten gesellschaftlichen Wertsystemen („Demokratie", „Sozialismus") und der politischen Realität. In dieser allgemeinen Form liegt auch hier eine Parallelität zwischen der jugendlichen Opposition und ihren Ursachen in den neokapitalistischen und in den kommunistischen Staaten vor. Einige in einer Gesellschaft unseres Typs erkennbare Widersprüche dieser Art seien hier kurz in Erinnerung gebracht: Da ist der Widerspruch zwischen der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit, einer teilweise bereits künstlichen privatwirtschaftlichen „Überversorgung" einerseits und der katastrophalen Lage der Entwicklungsländer, aber auch der Vernachlässigung der gesellschaftlichen Infrastruktur im eigenen Bereich andererseits. Da ist der Widerspruch zwischen dem gesellschaftlichen Anspruch des parlamentarischen Systems und der Realität des Parlamentarismus, vor allem dem Versickern der Oppositionsfunktion. Da ist der Widerspruch zwischen dem, was öffentliche Meinung dem Wertsystem unserer Gesell-

schaft nach sein will, und der realen Struktur der Publizistik. Hier werden Antagonismen sichtbar, die nicht mehr mit dem beruhigenden Hinweis auf den normalen Abstand von Konzeption und Wirklichkeit abgetan werden können, die vielmehr darauf hindeuten, daß unsere Gesellschaft vor der Wahl steht, entweder das gesellschaftliche Wertsystem (und damit auch die Verfassung) einem industriestaatlichen Feudalismus anzupassen, oder aber soziale und politische Phantasie zu entwickeln, um dem demokratischen und bürgerrechtlichen Wertsystem durch strukturelle und institutionelle Neuregelungen Geltung in der Realität zu sichern.

In der jugendlichen Oppositionsbewegung spiegelt sich diese Alternative wider. Die besondere Sensibilität einer jungen Generation gegenüber den skizzierten Problemen wird erklärlich, wenn man bedenkt, daß hier der individuelle Status des Noch-nicht-Festgelegten, des Noch-nicht-Eingeordneten (der ja bei Oberschülern und Studenten wiederum am längsten andauert) den Zugang zur gesamtgesellschaftlichen Dynamik sozialpsychologisch erleichtert. Hinzu kommt, daß in den vom zweiten Weltkrieg oder vom Nationalsozialismus oder terroristischen Stalinismus betroffenen Gesellschaften die Älterengeneration die gegenwärtigen Probleme vor der Folie jener extrem unleidlichen Zustände sieht, womit dann aktuelle Fragen oft allzusehr relativiert, gegenwärtige Unzuträglichkeiten ins immerhin doch noch „Leidliche" abgedrängt werden. Der geringere Erfahrungshorizont führt insofern bei der jungen Generation zu einem aktuelleren Problemhorizont gerade im Hinblick auf gesellschaftliche Fragen.

Die bis hierher skizzierten Gesichtspunkte können zur Erklärung des Entstehungszusammenhangs der Jugendopposition als eines international anzutreffenden Phänomens beitragen; im folgenden sei noch kurz angedeutet, weshalb die Revolte der Studenten und Schüler gerade jetzt unter den spezifischen Bedingungen der Bundesrepublik Virulenz gewinnen konnte.

Die westdeutsche Gesellschaft vermochte nach 1945 ihr Bedürfnis nach kollektiven Selbstwertgefühlen nicht aus jenem demokratischen Emanzipationsprozeß zu befriedigen, der historisch in anderen, ihrem industriell-ökonomischen Stand nach vergleichbaren Gesellschaften Grundlagen eines gesellschaftspolitischen Bewußtseins gelegt hatte. Die demokratische Verfassung der Bundesrepublik war zunächst nicht so sehr Produkt bürgerlicher Selbstbestimmung, sondern indirekte Folge einer militärischen Niederlage. Einen gewissen Ersatz boten politisch-ökonomische Leitvorstellungen wie etwa der Mythos des Wirtschaftswunders (das die besondere, wenn schon nicht politische, so doch wirtschaftliche Tüchtigkeit der Deutschen zu bestätigen schien), das Bild von der Bundesrepublik als einer Speerspitze in der West-Ost-Auseinandersetzung oder, damit verbunden, die allzu simple Gegenüberstellung von freier und totalitärer Gesellschaft am Modell des westlichen und des östlichen Deutschland. Nun sind diese Leitvorstellungen in den letzten Jahren zunehmend in Verunsicherung geraten; zugleich stellten sich immer schärfere Widersprüche zwischen der offiziellen politischen Konzeption unseres Staates und seinen tatsächlichen Handlungen oder Handlungsmöglichkeiten heraus, so etwa in der Frage der Wiedervereinigung. Eine nachwachsende

Generation reagiert auf diese Widersprüche intensiver als jene Generation, die sie sozusagen aus ideologischem Selbstschutz möglichst nicht zur Kenntnis nahm. Angesichts des Abbröckelns bisheriger gesellschaftspolitischer Leitbilder muß sich bei dem politisch sensiblen Teil gerade der jungen Generation die Frage nach dem politischen Programm dieser unserer westdeutschen Gesellschaft neu stellen.

Faßt man die bisherigen Überlegungen zusammen, so ergibt sich im ganzen der Eindruck, daß – bei allen problematischen Zügen – die Jugendrevolte eine Möglichkeit dafür herstellt, objektiv gegebene gesellschaftliche Probleme und Widersprüche anzugehen und zu lösen, indem sie diese im Protest überhaupt erst einmal unübersehbar thematisiert und so eine wichtige Basis für eine neue politische Opposition schafft.

Möglichkeiten des Scheiterns – Zur Kritik der Revolte

Diese Formel, so angenehm sie sich als Ergebnis derartiger Untersuchungen ausnehmen würde, bezeichnet aber eher den Beginn als das Ende der Problematik. Das Auftreten einer gesellschaftlichen Opposition in Gestalt einer vorwiegend jugendlich-intellektuellen Protestbewegung, wie wir es derzeit erleben, bietet keinswegs eine Garantie für die Lösung jener gesellschaftlichen Probleme, die sie anzeigt und zugleich zu formulieren versucht.

Erstens ist es denkbar (und dafür gibt es zu Genüge historische Analogien), daß eine solche Oppositionsbewegung in ihrem konkreten Ablauf den Versuch provoziert, den gesellschaftlichen Status quo durch eine immense Stärkung der sogenannten Ordnungsmacht um jeden Preis zu stabilisieren, also das Phänomen der politischen Reaktion hervorruft, wobei der Hinweis, die Reaktion habe immer nur zeitweilig eine Chance, für die davon Betroffenen wenig tröstlich ist. Zum zweiten ist es aber auch denkbar – darüber soll im folgenden die Rede sein –, daß die neu aufgetretene Opposition in ihrer internen Entwicklung ihre historischen Möglichkeiten verpaßt.

Wer nicht so sehr die ideologischen Bestände, sondern mehr die Verhaltensformen der gegenwärtigen oppositionellen Studenten- und Schülerbewegung untersucht, wird bemerkenswerte Parallelen zum Verhaltensmilieu der *klassischen deutschen bürgerlichen Jugendbewegung* feststellen. Vordergründig tritt diese Ähnlichkeit dort zutage, wo auch die „neue Jugendbewegung" eine Neigung zur schnellfertigen Identifikation mit emotional geladenen, formelhaften Verkündigungen, eine kaum versteckte Befriedigung über eine teils spielerische Außenseiterrolle, ein Behagen an einem absondernden Vokabular und an sonstigen Symbolen eines elitären Status, eine wohlige Einkapselung in das eigene Kontrastmilieu aufweist. Parallelen dieser Art zwischen alter und neuer Jugendbewegung können gewiß zum Teil mit dem Hinweis auf altersspezifische Neigungen erklärt werden; hier allein die Erklärung zu suchen, wäre indessen zu bequem.

Die neue Jugendbewegung wird weithin geprägt durch den romantisierenden Rückgriff auf Verhaltensbilder der antikolonialen Befreiungsbewegungen einerseits, früherer revolutionärer Bewegungen in den eigenen Breiten andererseits. Diese Orientierungen sind nicht bloße Übersteigerungen eines durchaus notwendigen und vernünftigen Solidarisierungsprozesses mit der Emanzipation der Dritten Welt oder des Interesses an einer Kontinuität oppositionellen, progressiv-utopischen Denkens. Sie sind mindestens zum Teil ästhetische Fluchtbewegungen in den revolutionären Mythos, in die scheinbare „Reinheit" oder Eindeutigkeit geographischer oder historisch gehörig entfernter Revolutionsvorgänge (erfolgreicher fremder und gescheiterter eigener Revolutionen), was ihnen auch jenen seltsamen und bedrückenden Charakter einer Revolution aus zweiter Hand, einer bloßen Inszenierung gibt.

Hier liegt, völlig unabhängig von vordergründigen ideologischen oder programmatischen Aussagen, eine strukturelle Verwandtschaft mit der alten Jugendbewegung vor, nämlich die Tendenz, sich der komplizierten, anstrengenden, durchaus alltäglichen und auf langen Atem eingerichteten Analyse, Strategiebestimmung und Aktion in der eigenen oder heutigen Gesellschaft durch den Rückgriff auf vergangene oder derzeit unter völlig anderen gesellschaftlichen Bedingungen entwickelte Verhaltensmuster zu entziehen, wobei die Modellsituationen, an denen man sich orientiert, nicht zufällig in erster Linie vorindustriell und halb-agrarisch sind. Dahinter steht der ebenso verständliche wie gefährliche Wunsch nach dem „Einfachen Leben" in Sachen Politik und Revolution, nach dem einmaligen Akt der Befreiung, nach dem eindeutigen Freund-Feind-Verlauf der politisch-gesellschaftlichen Fronten.

Der gleichen Mentalität entspringt die in der jungen Opposition zur Zeit grassierende Vorstellung von der Möglichkeit einer auf allen Ebenen unvermittelten, direkten Demokratie, ein gesellschaftliches Entscheidungsmodell, in dem die zunehmende innergesellschaftliche und globale Interdependenz von Handlungen und die zunehmende Notwendigkeit von längerfristigen und institutionalisierten Planungen und Vereinbarungen auf mitunter groteske Weise unreflektiert bleibt. Auch hierin liegt so etwas wie ein antizivilisatorischer Affekt und zugleich eine Fluchtreaktion gegenüber der strapaziösen Frage nach neuen demokratischen Entscheidungssystemen für komplexe, hochempfindliche und großräumig verflochtene industrielle Gesellschaften. Wenn ein Teil der Jugendrevolte die (durch die Popularisierung noch zusätzlich vereinfachten) Theorien Herbert Marcuses nahezu als erlösende Formeln aufnahm, so scheint mir der Grund dafür vor allem in der sozialpsychologischen Entlastungsfunktion zu liegen, die hier der Begriff der negativen Totalität und der ihr entgegenzusetzenden „großen Weigerung" übernehmen kann.

Nicht von ungefähr zeigt die gegenwärtige Oppositionsbewegung, die ihren generationsspezifischen Charakter fast zum Mythos hochstilisiert, wenig Neigung, ihren *schicht-spezifischen* Zusammenhang zu bedenken. Tatsächlich wird die Opposition als Generationsrevolte im wesentlichen von jungen Leuten aus den gehobenen Mittelschichten, insbesondere aus Resten des Bildungsbürgertums und auch feudaler Familien

geprägt, die sich sämtlich zunächst durch geringen sozialen Kontakt zur industriellen Arbeitswelt auszeichnen. Zu prüfen ist, ob nicht ungeachtet der Revolte gegen die Elterngeneration auch unter den jungen Leuten dieser Schicht bestimmte Grundmotive und Einstellungen weiterwirken, die innerhalb des gemeinten Milieus seit etlichen Generationen vorherrschen, so vor allem eine kulturkritisch hochtrabende, teils in Kulturpessimismus, teils in idealistisch verkleidete elitäre Herrschaftsansprüche sich umsetzende Abneigung gegen die Industriegesellschaft mit ihren egalisierenden Folgen.

Erwin K. Scheuch[1] ist, soweit es um die Feststellung des Tatbestands geht, recht zu geben: Entgegen der programmatischen Berufung der Jugendrevolte auf gesellschaftliche Rationalität und der damit verbundenen vordergründigen Distanzierung von den politischen Irrationalismen der eigenen Elterngeneration kommt in der Mentalitätsstruktur und in den Verhaltensformen eines guten Teils der opponierenden intellektuellen Jugend heute eine antizivilisatorische Gemeinschaftsseligkeit, eine Sehnsucht nach gesellschaftlicher „Ganzheit", nach vorindustrieller Unmittelbarkeit sozialer Beziehungen zum Ausdruck, Einstellungen also, die um 1900 und um 1930 beträchtliche Teile dieser Schicht antidemokratischen Bewegungen zutrieben. Die Begegnung mit dem Polizeiknüppel kann in diesem Zusammenhang sehr wohl die Funktion der Mensur oder der bündischen Mutprobe übernehmen, die rauschhafte Gemeinschaft der Demonstration kann jugendbewegtes Gefolgschaftserlebnis ersetzen, die Kommune die Rolle der bündischen Nestwärme spielen.

Die Problematik der tradierten Verhaltensweisen einer Schicht, die ihrer Sozialgeschichte nach keineswegs für demokratische Einstellungen unter industriegesellschaftlichen Bedingungen sonderlich disponiert ist, wird noch verschärft durch die Ahnung, daß sich der gesamtgesellschaftlich privilegierte soziale Status dieser Schicht schneller denn je abbaut. Die in Gang kommende Sprengung der Bildungsbarrieren von unten und die zunehmende Konzentration echter Machtpositionen oben heben Vorzugsstellungen des Bildungsbürgertums immer stärker auf, wobei insbesondere bildungshumanistische Berufsorientierungen jede auszeichnende Eigenschaft verlieren. Insofern muß man wohl davon ausgehen, daß bei der gegenwärtigen Revolte der intellektuell-bürgerlichen Jugend als Motor untergründig auch die Erfahrung mitspielt, daß die Schicht, der man entstammt und die man trotz allem noch verkörpert, ihren sozialgeschichtlichen Stellenwert rasch verliert. Gewisse ständische Argumente, die bei der Diskussion über das Bildungssystem von „linken" Studenten gelegentlich seltsamerweise vorgebracht werden, finden hier ihre Erklärung.

Die ideologisch verdeckte Verquickung der Studenten- und Schülerrevolte mit den spezifischen Verhaltenstraditionen einer Schicht, die sich nur schwer mit industriegesellschaftlichen Lebensbedingungen und damit verbundenen Positionsveränderungen abzufinden vermag, wird auch daran deutlich, daß selbst der stärker politisierte Teil der

[1] Soziologische Aspekte der Unruhe unter den Studenten, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 4. September 1968.

Jugendrevolte nur in den seltensten Fällen Interesse für die ökonomischen Bedingungen der intendierten Revolution aufzubringen weiß, ganz im Widerspruch zu den wissenschaftstheoretischen Traditionen des Marxismus, auf die man sich hier ansonsten beruft. Denk- und Argumentationsstil der Jugendopposition gerade in ihren scheinbar radikalsten Teilgruppen fallen vielfach hinter den bei Marx erreichten analytisch-methodischen Stand zurück in eine eher magische, wenn man will: säkularisiert theologische Gesellschaftsbetrachtung.

Auch von hier aus führt eine Linie zu der sonderbaren Tatsache, daß das Interesse an der Beschäftigung mit praktizierten gesellschaftlichen Alternativmodellen bei der Jugendrevolte mit dem Grad geographischer Entfernung wächst und sich auf Cuba und China konzentriert; der Grund dafür ist wohl weniger in der politisch begründeten Abneigung gegen das sowjetische System, sondern mehr darin zu suchen, daß in jenen anderen Staaten der Sozialismus unter Bedingungen experimentiert wird, die – scheinbar oder tatsächlich – noch nicht mit dem „Sündenfall" der industriellen Technologie belastet sind.

Die Diskussion oppositioneller Aktionsformen kommt seit einiger Zeit innerhalb der scheinbar radikalsten Gruppen immer mehr ab vom Kalkül der zweckmäßigen und erreichbaren politischen Eingriffe und verlagert sich auf die Ebene individual-psychologischer Erwartungen bzw. säkularisierter Erlösungshoffnungen, die das Moment unumgänglicher individueller Frustration bei politischen Aktionen nicht mehr wahrhaben wollen. „Revolutionäre Gewalt" oder „revolutionärer Terror" gehen dabei in der Wahl der Objekte vielfach auf eher rührende Weise realitätsfern vor und vermuten gesellschaftliche Machtzentren an Stellen, an denen sie sich vielleicht in der Feudalgesellschaft befanden, während in unserer Gesellschaft Gewalt und die Möglichkeit der Gegengewalt längst in andere Positionen hinübergewechselt sind. Maschinenstürmerische Revolutionsbegriffe und revolutionäre Gesten innerhalb der Jugendrevolte rufen bei der eigenen, bildungsbürgerlichen Elterngeneration bezeichnenderweise eine ambivalente Reaktion hervor, die zwischen unbegründeten Panikgefühlen und ebenso unbegründeter Hochachtung vor dem „Schneid" der Jungen schwankt, während jene Schichten, die sich besser in den realen Machtverhältnissen der Gegenwartsgesellschaft auskennen, zu einem eher gelassenen Urteil neigen. Um es abgekürzt zu sagen: Die Börse zeigte sich unbeeindruckt von studentischen direkten Aktionen, und die Konsumwerbung hat den Begriff der Revolution ungeniert umfunktioniert in ein Reizwort für die Durchsetzung neuer Waschmittel...

Jugendrevolte – Symptom einer gesamtgesellschaftlichen Krise

Dennoch ist jenen Interpretationen aufs schärfste zu widersprechen, die – was etwa Erwin K. Scheuch empfiehlt – die gegenwärtige Jugendrevolte lediglich als schichtspezifische Weigerung gegenüber (nicht weiter zu prüfenden) „Anpassungsforderungen" der

Industriegesellschaft ansehen und sie damit gesamtgesellschaftlich für irrelevant erklären. Sowenig die programmatischen Aussagen einer solchen Bewegung erschöpfende Auskunft über ihren Motivationszusammenhang und ihre realen gesellschaftlichen Folgen geben, sowenig vermag der Hinweis auf die innere Problematik der Jugendrevolte den Problemcharakter der von ihr thematisierten gesamtgesellschaftlichen Fragen zu entkräften. Anders ausgedrückt: Wenn einer Oppositionsbewegung teilweise irrationale Motivationen, Verhaltensweisen und auch Zielvorstellungen innewohnen (welche historische Opposition wäre davon frei gewesen!), so beweist das keineswegs die Rationalität der von dieser Opposition angegriffenen Strukturen, im Gegenteil: gerade die Schwierigkeiten bei dem Versuch, Oppositionsfunktionen auszuüben, den Schritt von der „Großen Weigerung" zur „bestimmten Negation" zu tun, indizieren tiefliegende Strukturprobleme unserer gesellschaftlichen Gegenwart.

Die Studenten- und Schülerrevolte signalisiert, trotz ihrer schicht- und generationsspezifischen Beschränktheit, reale gesellschaftliche Widersprüche, die in der Tat eine Kulturrevolution, d. h. einen weitreichenden Prozeß bewußten gesellschaftlichen Wandels, eine strukturelle Veränderung unserer politischen und sozialen Institutionen und Verhaltensweisen in einem vielleicht noch gar nicht geahnten Ausmaß notwendig machen, zumindest dann, wenn man unter industriegesellschaftlichen Bedingungen an dem Wertsystem „Demokratie und Menschenrechte" festhalten will. Die Studenten- und Schülerrevolte, die „neue Jugendbewegung", muß als in sich selbst problematischer, dennoch notwendiger Problematisierungsvorgang von gesamtgesellschaftlicher Bedeutung begriffen werden, als ein Vorgang, der einerseits bestimmte Voraussetzungen einer solchen Kulturrevolution herstellt, der andererseits jedoch die Gefahr der Ablenkung in eine rückwärtsgewandte utopistische Subkultur enthält, deren scheinrevolutionärer Anspruch dann höchstens noch den Vorwand für einen realen politischen Reaktionsprozeß im Sinne von „reaktionär" hergeben könnte, während das in der Jugendrevolte politisierte Potential im sicheren Fall der Ent-Täuschung endzeitlicher gesellschaftlicher Heilserwartungen in Resignation, politische Abstinenz oder jenen verführbaren Zynismus absinken würde, der sich gelegentlich jetzt bereits in einem Mythos der Zerstörung und in einem biologistischen Jugendbegriff bemerkbar macht. Hier stellen sich Einstellungen wieder her, die vor Jahrzehnten bereits politisierte Gruppen bürgerlicher Jugend in Europa zwischen Anarchismus und Faschismus fluktuieren ließen. Je mehr die Jugendrevolte ihre interne Problematik und ihren zwiespältigen Motivationszusammenhang kritisch reflektiert, desto eher wird sie diesem Risiko entgehen können. Deshalb wird gerade derjenige, der politische Hoffnungen auf sie setzt, keine Feigheit vor dem Freund praktizieren dürfen.

Die riskante Ambivalenz, die der Jugendrevolte innewohnt, nun aber dieser als soziale Schuld zuzuschieben, wäre ein Manöver der Projektion und ein negativ folgenreicher Versuch der Entlastung. Offensichtlich steht die Gesamtgesellschaft vor der ungelösten Aufgabe, unter den Bedingungen der industriegesellschaftlichen Dynamik neue Instrumentarien der Innovation im Sinn der Demokratie zu entwickeln.

Dieter Emeis

Erziehung zum Frieden als Aufgabe der Glaubensverkündigung

Krieg und Frieden sind nicht das grausame oder freundliche Gesicht schicksalhafter Gewalten, denen der Mensch ohnmächtig ausgeliefert wäre. Sie sind Zustände der Gesellschaft, die der Mensch durch sein Denken und Handeln selbst verursacht. *Ein relativer und vorläufiger Friede ist möglich*, d. h. ein Friede, der zwar noch zu wünschen übrig läßt und niemals ganz ungefährdet sein wird, der aber immerhin ein gemeinsames Leben der Völker begründet. Friede ist im wissenschaftlich-technischen Zeitalter nicht nur möglich, sondern wird immer stärker zur Existenzbedingung überhaupt[1]. Sowohl die wirtschaftliche und technische Verflochtenheit der Völker wie die Entwicklung der Waffen machen es notwendig, daß die Völker zusammenleben und Ordnungen für ein Miteinander in einem gemeinsamen Raum entwickeln. Der Krieg scheidet unter Industrienationen als geeignetes Mittel, um Rechte durchzusetzen oder zu verteidigen, immer eindeutiger aus.

In der Vergangenheit wurden für Kriege im Sinn der Clausewitzschen Definition als Fortsetzung der Außenpolitik mit anderen Mitteln, d. h. als vorsätzliche Unternehmen, einige wenige verantwortlich gemacht. Heute besteht die Gefahr, daß Kriege ungewollt ausbrechen[2]. Die Ursachen für einen solchen möglichen nichtvorsätzlichen Krieg liegen höchstwahrscheinlich *in verkehrten Denk- und Handlungsgewohnheiten ganzer Völker*, in traditionellen Einstellungen und Verhaltensweisen, die den neuen Verhältnissen nicht mehr entsprechen. Nationalismus und Rassismus sind ebenso wie eine nur auf das eigene Volk beschränkte Sozialmoral oder eine herkömmliche Außenpolitik, die sich nicht stetig in eine sogenannte Weltinnenpolitik verwandelt, gefährliche Anachronismen.

Der Friede als Aufgabe der Erziehung

Wenn es für einen künftigen Frieden notwendig ist, daß ganze Gesellschaften ihre Denk- und Tatgewohnheiten, die zu einer inzwischen vom Menschen selbst veränderten Welt nicht mehr passen, ändern, ist der Friede nicht zuletzt *eine erzieherische Aufgabe*. Konrad Lorenz konnte mit Hilfe der vergleichenden Verhaltensforschung zeigen, daß sich der Mensch für einen Frieden in unserer Zeit nicht auf ererbte Ordnungen

[1] G. Howe und H. E. Tödt, Frieden im wissenschaftlich-technischen Zeitalter (Stuttgart 1966); W. Gerlach, Der Zwang zum Frieden, in: Der Zwang zum Frieden (Stuttgart 1967) 9–16.

[2] Bert V. A. Röling, Friedensforschung, in: UNESCO-Kurier 6 (1966) 24.

und Hemmungen der Aggression verlassen kann[3]. Auch Verhaltensnormen, die in der Vergangenheit entwickelt wurden und durch die Tradition erworben werden können, sind nicht hinreichend. Erziehung zum Frieden kann darum nicht in der Einübung schon vorhandener Lebensweisen bestehen, sondern muß diese oft überwinden. Sie muß dazu ermuntern, anders zu leben und zu denken, als bisher gelebt und gedacht wurde. Sie muß dazu auffordern, neue Möglichkeiten zu entdecken und zu üben. Eine Erziehung in einer sich dynamisch wandelnden Welt darf sich nicht darauf beschränken, mit der Tradition vertraut zu machen oder in die Gegenwart einzuführen. Sie muß mitbedenken, welche Verhaltensweisen, Einstellungen und Fähigkeiten der Mensch vermutlich morgen und übermorgen braucht[4].

Konzentrierte Überlegungen über den Frieden als Aufgabe der Erziehung werden in Deutschland erst seit einigen Jahren angestellt. Während die pädagogischen Arbeiten, die durch das Erlebnis des ersten Weltkriegs ausgelöst wurden, sich mit Ausnahme einiger Gedanken Friedrich Wilhelm Foersters darauf beschränkten, vor dem Krieg abzuschrecken, wird in den gegenwärtigen Überlegungen immer deutlicher zum Ausdruck gebracht, daß Kriege nur vermieden werden können, wenn die Menschen ihre Kräfte positiv an den *Aufbau einer Friedensordnung* wenden[5]. Der Friede wird in diesem Zusammenhang immer stärker eine *Sachfrage*, so daß diejenigen, die sich um ihn sorgen, nicht darauf beschränkt sind, nur feierliche Appelle zu erlassen und lediglich sehnsüchtige Gefühle zu erregen. Die Zukunfts- und Friedensforschung kann trotz ihrer erst eben angefangenen Arbeit schon überzeugend aufweisen, daß der Friede ein Ziel darstellt, dem man sich mit nüchternen, systematischen gemeinsamen Anstrengungen annähern kann.

Unter den neueren Bemühungen um eine Friedenserziehung wird die *Stimme der Kirchen* deutlich hörbar. Der Friede ist nicht mehr nur in sektiererisch anmutenden Kreisen, sondern offiziell ein Thema christlicher Theologie und Weltverantwortung. Die Ansprachen Pauls VI. bezeugen, wie ernsthaft und konzentriert der Papst seine Glaubensverkündigung seit Jahren als Dienst am Frieden versteht. Die Darlegungen des Konzils in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, die Erklärung der katholischen Bischöfe Deutschlands vom März 1968 und die entsprechenden Untersuchungen und Appelle in der evangelischen Kirche signalisieren ein gemeinsames Anliegen.

[3] K. Lorenz, Das sogenannte Böse (Wien 1963).

[4] Chr. Küpper, Erziehung zum Frieden als Aufgabe der Pädagogik, in: Zukunfts- und Friedensforschung 1966, Heft 4, 73.

[5] W. Dirks, Erziehung zum Frieden – Erziehung zum Nichtkrieg, in: Diakonia 2 (1967) 2; G. Geissler, Über Erziehung zum Frieden, in: Vom Frieden. Hannoversche Beiträge zur polit. Bildung 4 (1967) 49–70; H. v. Hentig, Erziehung zum Frieden, in: Frieden, Vorlesungen auf dem 13. Dt. Ev. Kirchentag (Stuttgart 1967); H. Pfister, Erziehung zum Frieden, in: Erziehung zum Frieden, Veröffentlichungen der Dt. Pax-Christi-Bewegung 1 (Freiburg 1968); W. Rest, Über die Erziehung zum Frieden in der Welt von heute, in: Diakonia 2 (1967) 25–44; K. Fr. Roth, Erziehung zur Völkerverständigung und zum Friedensdenken (Donauwörth 1967). Weitere Literatur s. im info-Heft der Dt. Pax-Christi-Bewegung 3 (1968) Heft 1–2.

So erfreulich diese Erklärungen hoher und höchster kirchlicher Instanzen und Personen sind, so wenig darf man allein von ihnen Änderungen im Kirchenvolk erwarten. Worte, die in die Öffentlichkeit hineingesprochen werden, unterliegen auch innerkirchlich den Gesetzmäßigkeiten der Massenkommunikation. Zwischen „Sender" und „Empfänger" schalten sich eine Reihe intervenierender Faktoren ein, die nur ankommen lassen, wofür die Empfänger irgendwie schon vorbereitet sind[6]. Der Zuhörer öffnet sich in erster Linie für Aussagen und behält diese im Gedächtnis, wenn sie mit seinen Einsichten, Erwartungen, Gefühlen, Bedürfnissen und Interessen im Einklang stehen, während er andersartige Mitteilungen verwirft oder in die Richtung des eigenen Denkens umbiegt. Die relativ schwache innerkirchliche Wirksamkeit päpstlicher Friedensappelle wird erklärlich, wenn man – um nur einen der intervenierenden Faktoren zu nennen – berücksichtigt, daß der Durchschnittschrist in Sachen des Friedens nur die wenigen Regierenden der Welt für verantwortlich hält und sich darum gar nicht angesprochen erkennt, obwohl die Texte ausdrücklich ihn selbst zur Bekehrung auffordern. Auch wenn sich die *Gemeindepredigt* mit der notwendigen Konzentration des Themas annimmt, wird durch sie allein die erforderliche Bewußtseinsbildung noch nicht gelingen. Erst im *kleinen Kreis*, in dem ein Referent an der Reaktion der Hörer kontrollieren kann, ob und wie weit er verstanden wurde, und in dem die Teilnehmer durch eine Diskussion am Umdenken aktiv beteiligt sind, wird es möglich, unerwartete und unbequeme Einsichten wirksam zu vermitteln. Gerade die Forderungen einer Friedenserziehung in der Kirche machen deutlich, daß sich der Dienst am Gotteswort nicht auf die Predigt als einzige Form der Glaubensverkündigung beschränken darf.

Eine Erziehung zum Frieden wird sicher schon bei Kindern und Jugendlichen einzusetzen haben. Welche noch kaum wahrgenommenen Chancen in diesem Bereich die häusliche Erziehung und der Religionsunterricht in der Schule haben, soll hier nicht gezeigt werden. Damit diese Chancen erkannt und genutzt werden, muß der Erwachsene heute bereit sein, zunächst sich selbst in der Frage des Friedens zu informieren und zu engagieren. Nicht nur das berufliche Leben macht in der Gegenwart einen dauernden Bildungsprozeß nötig. Auch ein der sozialen und politischen Wirklichkeit entsprechendes christliches Leben ist nur dem möglich, der die Entwicklungen in der Welt dauernd zur Kenntnis nimmt. Es gibt zwar unveränderliche Grundsätze einer christlichen Moral; aber es gibt keine für alle Zeiten bereitliegenden Anweisungen. An ein abgeschlossenes System einer christlichen Lebenslehre konnte man in einer verhältnismäßig statischen Welt einmal denken. Eine von dynamischen Entwicklungen geprägte Welt verlangt eine dynamische verstandene Moral[7]. Der Christ ist darauf angewiesen, immer wieder aufmerksam nach den *Zeichen einer Zeit* zu sehen, ihre spezifischen Nöte wahrzunehmen, die möglichen Wege zu erkennen und notwendige Ent-

[6] O. Schreuder, Soziologische Aspekte der Verkündigung, in: Concilium 4 (1968) 171 f.
[7] F. Böckle, Moraltheologische Themen in der Verkündigung, in: Concilium 4 (1968) 186 f.

scheidungen zu wagen. Er lernt erst, was Gott will, und weiß es nicht schon immer. Wenn wir heute eine historische Situation erreicht haben, in der für den Frieden nicht mehr allein einige Politiker verantwortlich sind, sondern erst die Haltung der Bevölkerung den Politikern die notwendigen, oft sehr unbequemen Entscheidungen ermöglicht, gehört der Friede in die Gewissenserforschung von Menschen, die früher mit dieser Aufgabe kaum anders als im Gebet zu tun hatten, heute aber durch ihr Denken und Handeln aktiv an den Ursachen für Krieg oder Frieden beteiligt sind. Frühere moraltheologische Unterscheidungen vom gerechten und ungerechten Krieg fallen vor der qualitativen Neuheit eines Krieges im Atomzeitalter fort und zwingen zu völlig neuen Fragestellungen. Das gegenwärtige Elend in der Welt macht eine früher ausreichende Praxis des Almosengebens zur unglaubwürdigen Form der Nächstenliebe, wenn die Christen nicht alles unternehmen, um das Gewissen ganzer Gesellschaften zu der nötigen gemeinsamen Anstrengung aufzuwecken.

Die Botschaft vom Frieden[8]

In Texten des Alten und des Neuen Testaments trifft der Leser häufig auf das Wort „Friede". Die Bedeutung dieses Wortes in der Bibel ist nicht immer gleich, aber fast immer gefüllter als es der ungeschulte Leser der Gegenwart vermuten kann. *Friede meint im Bereich der Bibel das, was der Mensch schlechthin wünscht.* Er umfaßt das in keiner Sprache zureichend beschreibbare, weil nie ganz ausdenkbare Gut, das bei uns etwa mit dem Wort „Glück" gemeint ist. Das Wort shālōm geht auf eine Wurzel zurück, die Unversehrtheit und Vollständigkeit bezeichnet. So verstand der Hebräer unter einem Leben in Frieden nicht nur ein Leben in Ruhe ohne Bedrohung durch Feinde, sondern darüber hinaus ein erfülltes, gesundes, reiches und rundes Leben. Friedenszeiten sind nicht nur Zeiten ohne Krieg, sondern Zeiten der Freude, des Erfolgs, der Feste, der erfüllten Wünsche. Frieden ersehnt der Mensch der Bibel nicht nur mit dem Mitmenschen. Auch mit Gott, mit sich selbst und der umgebenden Natur möchte er in Frieden leben, in einer Harmonie des Segens und eines fehlerlosen Heils. Gegensatz des Friedens sind also nicht nur Streit und Krieg, sondern auch das Chaos und das Ungebändigte der Natur, die Krankheit oder die Armut des Menschen, die Unordnung und Unzufriedenheit seines Herzens, Ungerechtigkeit und Spaltung und vor allem die zerbrochene Gemeinschaft mit Gott.

Ungeschminkt zeigt die biblische Offenbarung dem Menschen, daß er den *Frieden verloren* hat. Er wird in eine Welt hineingeboren, in der der Friede mehr eine Sehnsucht als erlebte Wirklichkeit ist. Durch Sünde ist die Welt unfähig zum Frieden geworden. Dabei meint „Sünde" nicht allein das moralische Versagen des einzelnen, also

[8] Literaturhinweise zur Theologie des Friedens gibt K. Rahner, Der Friede Gottes und der Friede der Welt, in: Streit um den Frieden, hrsg. von W. Beck und R. Schmid (Mainz 1967).

nicht primär die vielen Sünden, sondern die unbegreifliche Verflochtenheit des Menschen in eine Krankheit aller, durch die Familien, Stämme und Völker, Gott und Mensch, Mensch und Natur getrennt sind. Diesem verdorbenen Klima ist der Mensch nicht nur unbeteiligt ausgeliefert. Er erfährt bei aller Ohnmacht doch seine eigene Mitschuld an dieser Krankheit, seinen Anteil an der Gleichgültigkeit, seine nicht aufgewandte Mühe, seine egoistische Müdigkeit.

Auf dem dunklen Hintergrund des verlorenen und vom Menschen auch nicht wiederzugewinnenden Friedens erscheinen im Lauf der biblischen Geschichte immer deutlichere Zeichen der Hoffnung. Die Unfähigkeit der Menschen zum Frieden ist nicht die einzige Wirklichkeit. Die andere und stärkere Wirklichkeit ist *Gottes Fähigkeit und Bereitschaft zum Frieden.* Er entscheidet letztlich, ob die Wahrheit über die Geschichte der Menschen in der Tiefe erfreulich oder traurig ist. Was er für die Menschen denkt, ist wirksamer als die Gedanken und Taten der Menschen, weil er ihre Gedanken und Taten verändern kann. Und das ist seine Mitteilung: Ich denke Gedanken des Friedens, nicht des Verderbens. Von dem mächtigen Heilswillen Gottes ist in der Bibel immer zusammen mit der Sünde die Rede. Es gibt keine Sünde, die Gott nicht fähig und willens wäre zu heilen. Es gibt kein Verhängnis ohne Erlösung.

So ist im Alten Testament der *Friede das Gut, das der Mensch von Gott erhofft.* Wenn Jahwe seine Herrschaft durchsetzen, die Verhältnisse ordnen, Betrug als Betrug wie Wahrheit als Wahrheit kundtun, dem Menschen ein neues Herz geben, eine neue Welt gestalten und sich darin endlich als der eine Gott aller offenbaren wird, dann werden als Obrigkeit die Gerechtigkeit und als Regierung der Friede eingesetzt werden. In diesen Hoffnungen wird der Friede bei den Propheten und im späteren Judentum das Letzte und Steilste aller menschlichen Sehnsucht, nicht mehr nur ein vorläufiger und gefährdeter Zustand in dieser Geschichte, sondern das *Ziel der Geschichte,* ihre Erfüllung und Vollendung. Der Friede ist der letzte Horizont, in den Gott die Wege seines Volkes und den Weg aller Völker führt.

Im Neuen Testament wird verkündigt, daß *in Jesus Christus* dieser Zustand des Reiches Gottes, d. h. *der Friede, nahe gekommen ist und bereits begonnen hat.* Die Trennung von Gott und Mensch ist von Gott her überwunden. Gott hat sich mit den Menschen zu Tisch gesetzt und ist überall bereit, es zu tun. Die Macht der Sünde ist nicht absolut. Jesus Christus war ohne Sünde, war fähig zur Liebe und nahm unsere Sünde auf sich. Seine Fähigkeit zum Frieden erfüllt die, die ihm im Glauben begegnen. Sie werden neu. Der Sieg von Unrecht und Gewalt über Gerechtigkeit und Erbarmen am Kreuz ist in der Auferstehung als vorläufiger Sieg entlarvt. Er braucht nicht mehr zu entmutigen. Die Zukunft der Friedensstifter, ihre Seligkeit ist die Wahrheit. Die anderen, die ihr Leben auf der Not ihrer Mitmenschen gründen, werden veralten. Der verfluchte Zwang zur Selbstsicherung, zur Selbstbereicherung, zum Kampf aller gegen alle ist durchbrochen. Die Frucht des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu ist der Anfang der Vereinten Nationen, die beginnende Versammlung aller durch Christus in der Kirche. Die Gegenwart Jesu Christi in der Gabe des Heiligen Geistes wirkt Wun-

der der Versöhnung, der Verständigung, der Aufmerksamkeit für Schwache und Rechtlose, der Einheit von vorher Fremden, des Geschmacks am Erbarmen. Wo das Christentum nicht nur formal bekannt, sondern konsequent gelebt wird, wird der Mensch verändert, wird er im Glauben, Hoffen und Lieben friedfertig.

Diese Friedfertigkeit ist nicht zu verwechseln mit einer blassen und möglicherweise bequemen *Gewaltlosigkeit*. Der Friede, den Jesus Christus zu bringen kam, ist nicht ein Friede, der die Unterschiede zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Gut und Böse verwischt. Ein solcher Friede wäre ein fauler Friede. Der betrügerischen Illusion eines Friedens hält Jesus Christus das Schwert entgegen, das er zu bringen kam, das Schwert seiner Reden und seiner Taten, die der ungerechten Gewalt, dem Betrug und der Sünde kompromißlos widersprechen, die darum das Schwert derer, die die Offenbarung ihrer Niedrigkeit fürchteten, herausforderte und immer herausfordern wird. Der Friede Christi ist in dieser Zeit durchaus ein kämpferischer Friede. Der Kampf, zu dem er verpflichtet, ist aber niemals ein Kampf gegen den Menschen, sondern immer ein Kampf für ihn, für seinen Frieden. Jesus Christus ging es bis zum Ende um das Heil seiner Gegner. Ihres Friedens wegen widersprach er ihnen, stritt er mit ihnen und überließ er sich ihnen.

Die biblische Botschaft vom Frieden ist im Glaubensverständnis der Christen im Laufe der Kirchengeschichte in verschiedenen Richtungen vereinseitigt worden. In der jüngeren Vergangenheit sind es vor allem drei *Verzerrungen*, die eine notwendige und mögliche Auswirkung des Evangeliums in der Geschichte behinderten: Eine privatisierende Frömmigkeit, eine das Diesseits überschlagende Konzentration auf ein Jenseits und ein Weltverständnis, das neben der Tatsache der Sünde die andere Tatsache, daß diese Welt auch erlöst und zur Vollendung gerufen ist, nicht entsprechend berücksichtigte.

Wahr ist, daß Christus einen Frieden des Herzens gewährt, d. h. daß der Glaubende in dem Frieden vergebener Sünden und eines begonnenen Gesprächs mit Gott leben darf. Verkannt wurde dabei oft, daß diesem gleichsam intimen Frieden eines Einverständnisses mit Gott unablösbar das Einverstandensein mit dem Mitmenschen zugehört, daß also der private Friede des Herzens auch eine *soziale Komponente* hat, ohne die er unglaubwürdig wirkt und ist. Der Friede des Herzens mit Gott ist Voraussetzung und Frucht des Friedens mit dem Mitmenschen, wie letzterer auch Voraussetzung und Frucht des wahren Friedens des Herzens ist. Es gibt eine Form des Herzensfriedens, die alles andere ist als ein Einverständnis mit dem wahren Gott, die sich vielmehr mit einem selbstgebauten Götzen von der Not des Mitmenschen isoliert und eine religiös verbrämte Weise des Egoismus darstellt.

Wahr ist, daß die Fülle des Friedens ein Gut ist, das auch der Christ erst am Ende erhofft, das er nicht ausdenken und erreichen kann, das Gott ausgedacht hat und bringen wird, das nicht von Menschen gemacht, sondern von Gott geschenkt, das darum nicht geplant, sondern erwartet und erbetet wird. Aber eine diesseitsvergessene Sehnsucht nach dieser Jenseite der Geschichte verkennt, daß in Jesus Christus das Neue der

Zukunft bereits angebrochen ist und sich innerhalb der Geschichte auswirken soll, daß der erhoffte Friede am Ende die Vollendung und Offenbarung des in dieser Zeit begonnenen und verborgen anwesenden Friedens sein wird. Das „*Heute*" und das „*Jetzt*" sind die Kategorien der biblischen Aufforderung zur Bekehrung. In dieser Zeit ermöglicht Jesus Christus durch seinen Geist Wege des Friedens, ruft er zur Änderung, gewährt er neue Anfänge und rechte Entscheidungen, macht er zur Liebe fähig.

Wahr ist, daß in dieser Welt die Sünde eine nie ganz zu überwindende Realität ist, daß es darum in ihr nicht nur immer Aggressionen geben wird, sondern auch Bosheit und Gewalttätigkeit. Die Welt nur unter diesem Vorzeichen zu sehen, führt in eine Haltung, die den Zeitläufen keine Veränderung zum Erfreulichen hin zutraut und jede Mühe um den Frieden von Anfang her für vergeblich hält. Die christliche Botschaft aber ist die gute Nachricht, daß diese Welt auch erlöst ist, daß Christus in ihr – und das nicht nur unter den Christen – wirksam ist, daß es also durchaus *Fortschritte zum Frieden in dieser Welt* geben kann. Die berechtigte Konsequenz, die das Konzil aus der Tatsache der Sünde zieht, ist, daß es, damit Friede wird, einer dauernden, wachsamen, immer neu gewagten Anstrengung bedarf. Der nüchterne, christliche Realismus rechnet durchaus mit Widerständen gegen den Frieden und weiß, daß das Bauwerk des Friedens in dieser Zeit niemals fertig wird. Aber daraus ist keine Entschuldigung für Kriege abzuleiten. Wenn diese unmenschliche Form des Kampfes immer schon ein sehr fragwürdiges Schutzmittel gegen gewalttätige Rechtsverletzungen war und der totale Krieg, weil er ein Widerspruch gegen das Recht ist, sicher als Instrument der Rechtsverteidigung ausscheidet, steht der Christ vor dem Postulat, sich um die Erfindung und Verwirklichung von Ordnungen und Autoritäten zu bemühen, die den Krieg in seiner Funktion ablösen und menschliche Formen der Auseinandersetzung ermöglichen. Ein solcher relativer, vorläufiger Friede in dieser Zeit ist theologisch durchaus möglich, wie es auch in dieser Zeit schon mögliche Freundschaften, Ehen und gerechte Verhältnisse gibt, die allerdings dauernd gefährdet sind und einer nicht ermüdenden Mühe bedürfen.

So wichtig als Begründung eines Dienstes am Frieden die Einsicht ist, daß ein solcher Dienst sich nicht an Unmögliches begibt, so unabhängig bleibt doch die Mühe des Christen von jeweils schon greifbaren innergeschichtlichen Erfolgen[9]. Die Geschichte wird einmal in ihrem Ende aufgehoben in doppeltem Sinn. Sie wird nicht mehr Geschichte sein; aber was in ihr geschah, geht doch nicht verloren. Auch wenn das in dieser Zeit politisch Gewollte nicht erreicht wird, ist das Werk doch *nicht vergeblich*. Es geht ein in die Ernte. Die schmerzlichen Mißerfolge und nur mit letzter Geduld ertragenen Rückschläge sind nicht fruchtlos. Damit ist keine Gleichgültigkeit gegenüber dem Erfolg gepredigt. Erst aller Aufwand für den Erfolg macht die Sorge glaubwürdig; aber die letzte Zukunft dieser Sorge hängt nicht vom Erfolg ab. Die Hoffnung

[9] B. Welte, Über die Fraglichkeit des menschlichen Friedens und über die Verheißung des göttlichen Friedens, in: Vom Frieden, Hannoversche Beiträge zur polit. Bildung 4 (1967).

auf den Frieden im Ende kann von keiner Ernüchterung ausgerottet und von keinem Kassandraruf erschüttert werden. Mit ihr haben die Christen etwas in die Geschichte einzubringen, das der größten Gefahr für den Weltfrieden wehren kann, der Verzweiflung.

Thesen zur Friedenserziehung in der Glaubensverkündigung

1. *Die Glaubensverkündigung kann und muß einen Beitrag in der Erziehung zum Frieden leisten.* Der Friede ist ein so zentrales Thema der biblischen Botschaft und hat für die gesamte menschliche Existenz heute eine so entscheidende Bedeutung, daß sich die Predigt und das Glaubensgespräch bewußt und konzentriert auf die entsprechenden theologischen Gedanken einlassen und dadurch auf Aktionen in der Gesellschaft vorbereiten müssen. Wo die Kirche den ihr möglichen Dienst am Frieden nicht leistet, versagt sie vor einer Aufgabe, die in den Zeichen der Zeit auch ohne außerordentliche prophetische Begabung zu erkennen ist. Da zum Aufbau eines Friedens nicht nur gute Absichten und starke geistliche Kräfte, sondern auch solide Sachkenntnisse und politische Entscheidungen notwendig sind, kann der Dienst der Glaubensverkündigung sich nur als Beitrag zur Friedenserziehung verstehen. Über die Waffenentwicklung, die friedensgefährdende wirtschaftliche Lage der Entwicklungsländer oder die Bedeutung der Meinung des Bürgers in einer Demokratie zu informieren, gehört nicht im strengen Sinn zur Aufgabe der kirchlichen Verkündigung. Wohl muß diese nachdrücklich dazu auffordern, die Tatsachen zur Kenntnis zu nehmen und als aktuelle Rufe zur Bekehrung und Änderung zu verstehen.

2. *Zur christlichen Friedenserziehung gehört eine gründliche Auseinandersetzung mit den moraltheologischen Fragen des Rüstungswettlaufs und des Krieges im Atomzeitalter*[10]. Diese Fragen gehen in einer Demokratie nicht nur einige Politiker oder Soldaten an, sondern jeden Staatsbürger. Dabei muß deutlich werden, daß der totale Krieg, d. h. ein Krieg, der auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unterschiedslos abstellt, auch in der Verteidigungssituation ein Verbrechen gegen Gott und den Menschen ist. Weil man nicht abstreiten kann, daß jeder moderne Krieg wenigstens in die unmittelbare Nähe des totalen Krieges und damit des Verbrechens führt, ist eine Beruhigung über die augenblickliche Situation für den Christen Sünde. Der Rüstungswettlauf ist nicht nur darum kein wirklicher Weg zum Frieden, weil er die Möglichkeiten der Vernichtung und damit die Angst ständig steigert. Darüber hinaus bindet er Gedanken und Kräfte, die zur Beseitigung des Elendes in der Welt nötig sind. „Er verletzt unerträglich die Armen."[11] Christ-

[10] F. Böckle, Friede und moderner Krieg, in: Erneuerung der Kirche (Osnabrück 1967) 103–122; H. Weber, Krieg und christliche Moral heute, in: Lebendiges Zeugnis 4 (1967) 53–66.

[11] Pastoralkonst. über die Kirche in der Welt von heute, 81.

liche Erziehung zum Frieden ist vor diesen Tatsachen Erziehung zur Unruhe. Ruhe ist für den Christen in der gegenwärtigen Situation Verletzung der Bürgerpflicht.

3. *Die Glaubensverkündigung muß einen positiven Begriff vom Frieden vermitteln.* „Der Friede besteht nicht darin, daß kein Krieg ist. Er läßt sich auch nicht bloß durch das Gleichgewicht entgegengesetzter Kräfte sichern. Er ist vielmehr ein ‚Werk der Gerechtigkeit' (Is 32, 17)", „Ergebnis einer stets neu zu errichtenden gesunden Ordnung, Lohn einer einsatzbereiten und tätigen Brüderlichkeit und auch „Frucht der Liebe, die über das hinaus geht, was die Gerechtigkeit zu leisten vermag" [12]. Erziehung zum Frieden ist darum nicht Erziehung zu einer müden und bequemen Abstinenz von weltlichen Geschäften, sondern eine Erziehung zur gespannten Aufmerksamkeit, zum aktiven Engagement, zum Kennenlernen anderer, zur Überprüfung von Vorurteilen, zur Versöhnung, zur Hilfe und zum Opfer. Nur durch gerechte Taten werden wir dem Zwang zum Verbrechen eines Krieges entgehen. Eine Abrüstung ohne parallellaufende Bemühungen um neue Ordnungen und Rechtsmittel und ohne die Relativierung wirtschaftlicher Interessen ist eine gefährliche Illusion. Christlich zum Frieden erziehen heißt zur Anstrengung erziehen. Bequeme Bürger werden vor den anstehenden Aufgaben schuldig und versagen vor Gott.

4. *Ein zentraler Beitrag der Glaubensverkündigung zur Friedenserziehung ist eine zeitgemäße Bußerziehung*[13]. Buße bedeutet u. a. Empfindsamkeit für die vielen Weisen, wie Gott seinen Willen in den Nöten und Möglichkeiten einer Zeit kundgibt. Sie verlangt die Bereitschaft, Gewohnheiten und Traditionen in Frage zu stellen, nicht zu denken und zu handeln, wie *man* denkt und handelt, wach zu bleiben und eingefahrene Wege zu verlassen, wenn sie sich als Irrwege erweisen. Buße ist Aufmerksamkeit für eigene Schuld und Bekenntnis der Schuld. Buße meint Versöhnung und Vergebung, und zwar wegen der von Gott her gewährten Vergebung auch die Versöhnung der Menschen untereinander.

5. *Christliche Erziehung zum Frieden ist Erziehung zur Hoffnung.* Wenn der Papst und die Bischöfe in ihren Aufrufen sich nicht scheuen, auf Anzeichen kommender Gerichte aufmerksam zu machen und von der Möglichkeit einer dunklen Stunde zu sprechen, in der die Menschheit „keinen anderen Frieden mehr spürt als die schaurige Ruhe des Todes" [14], ist es nicht ihre Absicht, eine lähmende Angst hervorzurufen. Jede biblisch orientierte Bußerziehung ist Angebot einer Chance. Noch ist eine Frist, das Drohende abzuwenden. Allerdings eilt es. Christliche Hoffnung begründet keinen Aufschub der Entscheidung; aber sie ist gewiß, daß die heute getroffene Entscheidung nicht umsonst ist, daß es zur Umkehr niemals wirklich zu spät ist, auch dann nicht, wenn die Prognosen der Zukunftsforscher nichts Gutes mehr zu sagen haben.

[12] Ebd. 78.

[13] Ansprache Papst Pauls VI. vor der UNO am 4. 10. 1965 Nr. 7; Erkl. der Deutschen Bischofskonferenz über den Frieden unter den Völkern vom März 1968 Nr. 2.

[14] Pastoralkonst. über die Kirche in der Welt von heute 82; Friedensbotschaft Papst Pauls VI. vom 8. Dez. 1967.

6. *Christliche Friedenserziehung ist Erziehung zur Aufmerksamkeit sowohl für die Gnade als auch für die Sünde.* Die Menschheit ist auf dem Weg zum Heil und ist zugleich auf diesem Weg gefährdet. Es gibt die Tendenzen einer allgemeinen Solidarität und Brüderlichkeit, zu neuen und besseren Ordnungen, zur deutlicher erkannten und selbstloser wahrgenommenen Verantwortung des Menschen für den Mitmenschen. Es gibt auch Widerstände gegen diese Bewegungen, es gibt auch Haß und Unverständnis, Verschlossenheit gegenüber neuen Notwendigkeiten, egoistische Beschränktheit und faule Selbstzufriedenheit. Von beidem spricht die Bibel. Beides muß in der Gegenwart wahrgenommen werden. Der Christ muß erkennen lernen, wo man heute dem Ruf Gottes folgt und wo man ihm heute widerspricht. Zum Frieden erzieht man nicht mit allgemeinen Hinweisen. Die Lektüre fast jeder Zeitung bietet Material genug, die erfreulichen Richtungen der Gegenwartsgeschichte und die Widerstände gegen sie zu zeigen. Erziehung zum Frieden ist Erziehung zur gezielten Förderung positiver Entwicklungen und zum ebenso gezielten Widerspruch gegen Gedanken und Taten, die ungerecht und unversöhnlich, bequem oder verständnislos sind.

7. *Die Glaubensverkündigung muß zur Empfindsamkeit für das Recht des anderen erziehen und zum Einsatz für dieses Recht*[15]. Die größte Gefahr für den künftigen Frieden ist nachweisbar, daß ein großes Unrecht auf die Dauer für den Menschen kaum erträglich ist und ihn zum gewalttätigen Durchsetzen seines Rechts veranlaßt. Das Recht aller Menschen auf Nahrung, Bildung und Freiheit ist feierlich erklärt. Dennoch werden die Überflußgesellschaften von den täglich weit über 10 000 verhungernden Menschen und den zugleich täglich für die Rüstung ausgegebenen etwa 1,5 Milliarden DM nicht im entsprechenden Maß beunruhigt. Daß diejenigen, die sich nicht selbst helfen können, ein Recht auf die Hilfe derer haben, die ihnen helfen können, wird nur von einer kleinen Minderheit erkannt. Daß ein Drittel der Menschheit von vier Fünfteln der in der Welt produzierten Nahrungsmittel leben, während die übrigen zwei Drittel von dem verbleibenden Fünftel nicht leben können, drückt das Gewissen nur weniger Christen. Daß das Recht auf Privateigentum kein absolutes Recht ist, sondern in der Not des anderen eine Grenze findet, daß es eine Pflicht zur Solidarität nicht nur zwischen Menschen einer Familie, einer Berufsgruppe oder eines Volkes gibt, sondern auch eine Pflicht zur Solidarität der Völker untereinander, hat sich unter Christen bisher nur erschreckend wenig herumgesprochen. Der Grund dafür ist nicht zuerst in einer boshaften Verschlossenheit zu suchen, sondern in einer Unkenntnis der Rechtslage und in einem ungenügend entwickelten Rechtsempfinden, das für das Leben in einer Dorfgemeinschaft vielleicht einmal ausreichte, hinter den heute gegebenen Verantwortlichkeiten aber weit zurück bleibt. Christlich zum Frieden erziehen heißt zur Entwicklungshilfe[16], zum Hunger nach Gerechtigkeit erziehen.

[15] W. Dreier, Die Soziale Ordnung – Wesenskonstitutivum des Friedens, in: Lebendiges Zeugnis 4 (1967) 20–37; J. Hirschmann, Gangbare Wege zum Frieden, in: Kirche in Not 15 (1968) 56–62.

[16] Enzyklika Papst Pauls VI. „Populorum Progressio"; L. Berg, Entwicklung – der neue Name für Frieden, in: Lebendiges Zeugnis 4 (1967) 38–52.

8. *Die Glaubensverkündigung muß zum Leben mit den anderen erziehen.* Jeder Mensch muß es erst mühsam erlernen, daß andere nicht so sind, wie er sie ausgedacht hat und sich wünscht, daß andere das Recht haben, anders zu sein, anders zu fühlen, anders zu denken, anders sich zu benehmen oder anders auszusehen[17]. Gott hat jeden Menschen ausgedacht und bejaht ihn in seiner Eigenart. Der Mensch ist nicht Herr des Mitmenschen, so daß er ihn nach seinen Vorstellungen gestalten dürfte. Er ist Bruder und muß entdecken lernen, daß der Bruder gerade in seiner Andersartigkeit die Familie bereichert, das Eigene heilsam in Frage stellt und ergänzt. Hier kann gerade die Einsicht in den sozialen Bezug der Sakramente und die Erziehung zu einem Weltkirchenbewußtsein wertvolle Beiträge zu einer Friedenserziehung leisten. Die Kirche ist Einheit in Verschiedenheit, sie ist das Zeichen, daß Grenzen überwindbar, ja überwunden sind. Kirche ist eine Gemeinschaft, in der sich tatsächlich Menschen verschiedener Klassen, Rassen, Interessengruppen und Altersstufen an einen Tisch setzen, und das nicht als geschlossene Gesellschaft, sondern als an alle gerichtetes Zeichen der Einladung zu dem von Gott ermöglichten und stets erneuerten Frieden.

9. *Die Glaubensverkündigung muß, wenn sie zu einer wirksamen Beeinflussung der Verhältnisse zum Frieden hin beitragen will, zur Politik erziehen*[18]. Das heißt nicht, daß sie politische Rezepte vermitteln soll oder auch nur kann. Es heißt wohl, daß sie die Politik als eine Notwendigkeit konkreter Nächstenliebe vorzustellen hat. Damit ist allerdings eine Politik angesprochen, die sich nicht auf die Vertretung eigener Interessen, die der eigenen Gruppe oder die der eigenen Kirche beschränkt. Politisches Interesse des Christen muß gerade aus der Beunruhigung über die soziale Frage unserer Zeit und aus der gegenwärtigen Herausforderung zum Aufbau eines Friedens erwachsen. Hier wäre z. B. bei der Gewissensbildung auf die Pflicht zur Information, also zu einem nicht nur auf das eigene Interesse oder auf Unterhaltung bedachten Gebrauch der Zeitung und des Fernsehens hinzuweisen.

10. *Christlich zum Frieden erziehen heißt die Erkenntnis vermitteln, daß nicht nur die Bürger der jungen Völker, sondern auch die der Industrienationen noch in der Entwicklung stehen,* also noch nicht die Menschen sind, die sie werden sollen; daß die Menschen nicht nur vor der Aufgabe der Weltgestaltung stehen, sondern auch sich selbst verändern und ihr Zusammenleben gestalten müssen. Christlich zum Frieden erziehen heißt, sich selbst ständig auf den Weg zum neuen Menschen begeben. Christlich zum Frieden erziehen heißt weiter, das Vertrauen zu bezeugen, daß Gott aus den Menschen und Völkern im Ende die Menschen und die Vereinten Nationen machen wird, nach denen wir in der Zeit wohl streben und denen wir uns durch Christus auch annähern, die wir aber nicht vollenden können.

[17] G. Marcel, Der Philosoph und der Friede (Frankfurt 1964) 18 f.; T. Brocher, Psychologische Aspekte des Friedens, in: Der Zwang zum Frieden (Stuttgart 1967) 21–23.

[18] Th. Filthaut, Politische Erziehung aus dem Glauben (Mainz 1965); H. P. Schmidt, Das biblische Zeugnis vom Frieden und die politische Verantwortung für den Frieden, in: Vom Frieden, Hannoversche Beiträge zur polit. Bildung 4 (1967) 181–208; R. Hörl, Die Politik und das Heil (Mainz 1968).

Bernhard Grom SJ

Verkünden oder deuten?

Impulse der französischsprachigen Religionspädagogik *

II.

Zur Jugendlichenkatechese bei den Zwölf- bis Achtzehnjährigen

Sahen wir in der Arbeit von P. Ranwez vor allem eine methodische Intuition, im kanadischen Unterrichtswerk einen Kosmos und in den Richtlinien von 1967 einen Grundriß, so erscheint die französischsprachige Jugendlichenkatechese wie eine riesige Baustelle mit zahlreichen Arbeitszentren. Seit dem Kongreß, den die katholischen Verbände Frankreichs 1958 in Angers über die Jugendpastoral abhielten [1], begann eine wahre Hochkonjunktur katechetischer Reflexion und Produktion für diese Altersstufe. Die wichtigsten Korrekturen theologischer Art (reale Heilsgeschichte und nicht ein System von Glaubenssätzen; weltweite kirchliche Heilsgemeinschaft anstatt Heilsindividualismus; Leib-Seele-Einheit anstatt Spiritualismus usw.) waren schon zwischen 1945–1950 in die Lehrbücher aufgenommen worden. Eine untergründige Reaktion gegen alles, was nach Intellektualismus und Verbalismus aussah, gewann mehr und mehr an Einfluß. Bekehrung und Engagement wurden energisch als Hauptziele der Jugendlichenkatechese verkündet. In weiten Kreisen setzte sich die realistische Erkenntnis durch, daß die vertrauten Glaubensdarstellungen über die Köpfe der Jugendlichen hinweggehen und daß man ganz neue Wege suchen muß, um den Glauben zu einem wirklichen Faktor in ihrem Empfinden und Handeln zu machen. Dies alles trug dazu bei, daß in den letzten zehn Jahren auf dem Gebiet der Jugendlichenkatechese eine äußerst rege und fruchtbare *Methodenforschung* entstand, die kaum irgendwo ihresgleichen finden dürfte. Aus dem Zwischenbereich zwischen theoretischer Grundlagenforschung [2] und praktischen Handbuchreihen sollen hier einige besonders profilierte *methodische Ansätze* herausgestellt werden.

* Der erste Teil des Aufsatzes erschien in Heft 2 dieser Zeitschrift (Februar 1969) 117–126.

[1] Die Referate wurden 1958 im Verlag der Union des Oeuvres Catholiques de France unter dem Titel „Pastorale de l'Adolescence" veröffentlicht. Für unsere Thematik sind besonders die Referate von A. Brien, Physiognomie spirituelle de l'adolescent, S. 77–96 und Vermeersch und Babin, Nécéssité, limites et orientations d'une catéchèse des adolescents, S. 305–317 von Bedeutung.

[2] Erwähnt seien wenigstens folgende Arbeiten: P. Babin, Les jeunes et la foi (Lyon 1961); ders., Dieu et l'adolescent (ebd. 1963); die Einführung zu J. Bournique, P. Pilet, F. Soffray, La pédagogie du héros. Un enseignement religieux de 12 à 14 ans (Paris 1963); J. Marny, Les adolescents d'aujourd'hui (Paris 1965); J. Mac Avoy, Crises affectives et vie spirituelle, in: Dictionnaire de Spiritualité Bd. II/2; A. Vergote, Psychologie religieuse (2. Teil) (Brüssel ^{2}1966); H. Carrier, Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse (Rom ^{3}1966) (2. Teil, Kap. 5–6); die verschiedenen Beiträge in den Cahiers de Psychologie Religieuse, hrsg. von A. Godin; J.-P. Deconchy, Structure génétique de l'idée de Dieu chez des catholiques français (Brüssel 1967); G. Cruchon, Psychologie pédagogique Bd. II, Les Maturations de l'adolescence (Mulhouse 1967); A. Alsteens, La masturbation chez l'adolescent (Brügge 1967); J. Lorimier, Le projet de vie de l'adolescent (Paris 1968). Erwähnung verdient auch der seit 1967 vom Centre National de l'Enseignement Religieux und vom Verlag Maison de la Bonne Presse herausgegebene „Documents Service Adolescents", der über Ergebnisse der Jugendforschung in aller Welt unterrichtet.

Der Ansatz bei der Mentalitätsforschung

Wie kann man aus dem traditionellen Religionsunterricht, der ein durch Geschichten und interessante Randbemerkungen erträglich gemachter scholastischer Traktat im kleinen war, ein Unterrichtsgeschehen gestalten, das die Jugendlichen wirklich erreicht und formt? Die Antwort, die *Pierre Babin*[3], Oblatenpater und Professor für Religionspädagogik in Lyon, Straßburg, Paris, Montréal und einer der großen Pioniere der neuen Methodenforschung, seit mehr als zehn Jahren auf diese Frage sucht, ist in erster Linie von seiner Ausbildung als Diplompädagoge und seinen religionspsychologischen Untersuchungen bestimmt. Babin begann sein katechetisches Schaffen mit Umfragen zu den Ansichten der Jugendlichen über Priester, Ordensleben, Moral, Glaubenszweifel, Gottesvorstellung usw. Als praktisch engagierter und stets mit Praktikern zusammenarbeitender Religionspädagoge bemühte er sich von Anfang an, die Analyse seiner Umfragen zu einem „Versuch über die *religiöse Mentalität*“[4] weiterzuführen, um diese Mentalität mit der christlichen Offenbarung zu konfrontieren und so zu einer *religionspsychologisch fundierten Katechese* zu kommen.

Dieser Ansatz bei der Mentalitätsforschung ist kennzeichnend für alle seine Arbeiten. So begründet er seinen ersten größeren Entwurf einer Darbietung der christlichen Offenbarung bei Jugendlichen[5] damit, daß die vorgeschlagene Synthese am besten „den Forderungen der Jugend und der *modernen Mentalität*“ entspreche. Jede Epoche habe sich „in Funktion ihrer Bedürfnisse und ihrer Mentalität“ eine Art Synthese und Weltanschauung gebildet. Die frühere heilsindividualistische Darbietung des Glaubens entspreche nicht mehr unserer heutigen Mentalität. Die „thomistische Synthese“ habe das Verdienst, biblische Weltsicht und rationale Logik miteinander verbunden zu haben. „Wir übernehmen hier eine biblische, geschichtliche, liturgische Sicht, die uns am besten den Forderungen der Jugend und der modernen Mentalität (Forderung nach einer kosmischen, universalen, dynamischen Sicht. Wiederentdeckung der zwischenpersönlichen Werte. Forderung nach einer konkreten Sicht, die sich auf die Erfahrung beruft . . .) zu entsprechen scheint; die innere Logik, die sichtbar werden wird, ist die Logik des ‚Liebesgesprächs‘ zwischen Gott und ‚dieser Welt, die er so sehr geliebt hat‘ “ (ebd. 1–2).

[3] Vorwiegend religionspsychologische Untersuchungen: Ce que les jeunes pensent du Prêtre et de la Vie religieuse, in: Lumen Vitae 8 (1953) 667–681; La vie morale des adolescents, in: Catéchistes, Juli 1957, 235–250; Les jeunes et la foi, s. o., in deutscher Übersetzung: Die Glaubenskrise der Jugend (Trier 1963); Dieu et l’adolescent, s. o. – Vorwiegend methodologische Schriften: Avec nos adolescents (Lyon, Chalet 1963); Options pour une éducation de la foi des jeunes (ebd. 1965); Méthodologie pour une catéchèse des jeunes (ebd. 1966). – Entwürfe für Katechesen: Itinéraire d’une catéchèse pour les jeunes d’aujourd’hui, in: Vérité et Vie 1959/60 Nr. 358; 365; die zusammen mit Bagot erarbeiteten Bände der Reihe „le sel de la terre“ (Paris, Mame 1963–1965); die Dossiers „Pureté“, „Amité“, „Vocation“ (Lyon, Chalet 1965–1967).

[4] Dieu et l’adolescent 10. „Mentalität“ wird dabei (a.a.O. S. 206) nach Lalande, Vocabulaire de Philosophie definiert als „Ensemble des dispositions intellectuelles, des habitudes d’esprit et des croyances fondamentales d’un individu“.

[5] Itinéraire d’une catéchèse . . . s. oben (Nr. 358, 2).

Auch die 1965 begonnene, neue Einflüsse von Audinet, Le Du, van Caster u. a. aufnehmende Reihe der „Dossiers" beginnt jedes Thema mit einer „Mentalitätsanalyse."

Was hier als „Mentalität" bezeichnet und systematisch erforscht wird, ist primär die reale, im psychischen Bereich beobachtbare Einstellung des Jugendlichen. Oft gelingt es Babin aber auch, in seiner „Mentalitätsanalyse" zu Grundstrukturen vorzustoßen, die wir in Deutschland fast ausschließlich durch philosophisch-hermeneutische Reflexion über die Geschichtlichkeit des Existenz- und Weltverständnisses zu erforschen pflegen. Nirgends wird methodologisch klargestellt, wie hier eine philosophische und theologische Reflexion eine empirische psychologische Untersuchung interpretieren müßte. Der Übergang zwischen dem empirischen und dem spekulativ-normativen Bereich wird mit wenig überzeugenden Rahner- und Congar-Zitaten geleistet. Babin ist mehr Psychologe und Pädagoge als Theologe. Aber ohne Zweifel hat er mit seinen Untersuchungen zu einer tiefen Kenntnis des religiösen Empfindens der Jugendlichen beigetragen. Babin kennt wie kaum ein zweiter die Wertwelt und Denkweise der heutigen Jugendlichen. Auf dieser Kenntnis hat er mit erstaunlicher Einfühlungsgabe eine religiöse Unterweisung aufgebaut, die den christlichen Glauben konsequent als „Frohe Botschaft" von der Erfüllung der besten Aspirationen des jungen Menschen verkündet, geschickt bei den psychologischen Anknüpfungspunkten ansetzt und in einer Art religionspsychologischer Apologetik auf die Hauptschwierigkeiten der religiösen Entwicklung eingeht. Für Babin gibt es nach seinen frühen Schriften keine Spannung zwischen geschichtlicher Offenbarung und heutigem Hörer. Gern wiederholt er (etwas global), daß die Offenbarung den Menschen zur „Fülle des Lebens" beruft und daß darum die Treue zur Offenbarung identisch ist mit der Treue zum Jugendlichen.

Wenn P. Babin in seinen späteren Arbeiten [6] auf die Spannung zwischen Offenbarung und heutigem Jugendlichen eingeht, empfiehlt er eine vorwiegend psychologisch-pädagogische Lösung: Der Katechet muß zunächst mit den Jugendlichen leben, sie zur Diskussion in der Gruppe einladen und sie dabei dadurch unruhig machen, daß er die Tiefen und Grenzen des Menschen zur Sprache bringt („pédagogie de la question"), um dann als Antwort und Erfüllung die Frohbotschaft Christi zu verkünden. Darum hat Babin auch empfohlen, vor der Behandlung großer Themen *auch jeweils mit der einzelnen Klasse eine „Mentalitätsanalyse"* durchzuführen [7]. Dadurch soll ein lebendiger Kontakt zwischen Katechet und Klasse hergestellt werden, die Jugendlichen sollen für die christliche Botschaft geöffnet werden, es soll eine Verkündigungssprache gefunden werden, die auf die Erwartungen und Allergien der Jugendlichen eingeht und durch die sich jeder verstanden und angesprochen fühlt. So wird nach Babin die Verbindung zwischen christlicher Botschaft und jugendlichem Hörer vor allem durch die Person und das Hinhören des Katecheten und durch die psychologische Dynamik seiner Gruppe hergestellt. Auch die anderen Methoden, die Babin vorschägt, das klassische Exposé, die Diskussion

[6] Schon in den angeführten Werken „Options" und „Méthodologie". Noch klarer im Artikel „Problèmes et perspectives. Pour une catéchèse aux jeunes d'aujourd'hui, in: Lumen Vitae 22 (1967) 426–436.

[7] Vgl. „Méthodologie" 35–44. Fragebogen zum praktischen Gebrauch wurden von Babins Mitarbeiter P. Imberdis unter dem Titel „Points de vue des jeunes", Lyon (Chalet) herausgegeben. – Welche Bedeutung die Mentalitätsforschung inzwischen allgemein erlangt hat, zeigt die dem Thema „Katechese und Mentalität" gewidmete Nummer der Zeitschrift „Catéchèse" (April 1962) und das Gemeinschaftswerk von J. Bournique, A. Brien u. a. „Le poids de la mentalité en catéchèse (Paris 1968).

in Arbeitskreisen, die Analyse von Dokumenten, das Interview, Debatten, Problemspiele usw. haben dieser Verbindung von Botschaft und Hörer zu dienen. Ist diese Verbindung gewährleistet, so kann die Katechese nach Babin ebensogut bei der Offenbarung wie beim Hörer und seinen Fragen beginnen („Options" 70).

Der Einfluß der „révision de vie"

Ein eigener Beitrag zur Suche angepaßter Methoden in der Jugendlichenkatechese wurde durch die Übernahme der „révision de vie" in die Katechese geleistet[8]. Katecheten, die gleichzeitig in der JOC und JAC arbeiteten, sahen in der dort geübten „Lebensüberprüfung" oder „Lebensbetrachtung" eine Lösung für die Probleme der Jugendlichenkatechese. In diesem Alter, so sagten sie sich, fragt sich der Jugendliche vor allem, *welche Sendung er in der heutigen Welt* zu erfüllen hat. Die Katechese muß dieser Situation dadurch Rechnung tragen, daß sie im Geist der „révision de vie" das Zeitgeschehen, an dem wir teilnehmen, als „Zeichen" des im erhöhten Christus je aktuell handelnden Gottes deutet. Die Schüler sollen ihr Verwickeltsein in die heutige Welt, in die Arbeit, Familie, Schule, die sozialen Beziehungen, die Einflüsse der Massenmedien usw. im Heilsplan Gottes sehen lernen, um (im Dreischnitt von Sehen – Urteilen – Handeln) ihrer Berufung entsprechend handeln zu können. Die heutige Welt soll so im Licht des Evangeliums als Ort des Heilshandelns Gottes, *als aktuelle Tatoffenbarung seiner Güte und seines konkreten Willens* mit uns, als Möglichkeit zur Verwirklichung christlicher Werte (und als Gefahr für das entsprechende Versagen), als Appell zum Engagement und als Gleichnis übernatürlicher Wirklichkeiten gedeutet werden. So ist zu hoffen, daß die Katechese dem Jugendlichen das christliche Heilsmysterium in seiner erfüllenden und fordernden *Aktualität und Konkretheit* zeigt und einen Glauben fördert, der Tat wird.

Sind die ersten Pioniere dieser „prophetischen" Katechese fast ausschließlich von Einzelereignissen des Zeitgeschehens und des täglichen Lebens ausgegangen, so wurde diese Methode später (in der Linie ihrer eigenen Logik, aber auch unter dem Einfluß einer mehr „anthropologischen" Richtung) in dem Sinne abgewandelt, daß man[9] vor allem menschliche „Grundsituationen", packende Verdichtungen bleibender Strebungen, Aufgaben, Werte, Verkehrtheiten, Probleme („Lebensthemen") oder Symptome wesentlicher Strömungen in Kirche und Welt („Zeichen der Zeit") wählte.

[8] Zur Einführung in Begriff und Sache vgl. F. Hillig, die „Révision de Vie", in: Geist und Leben, 37 (1964) 376–383. Außer den dort besprochenen Artikeln vgl. noch die Beiträge von L. Rétif in der Zeitschrift „Masses ouvrières" Nr. 162, 163, 168 (1960) und Nr. 52 (1966) der Zeitschrift „Christus". – Zur Übernahme in die Katechese vgl. Abbé Vermeersch, Faits d'actualité et catéchèse des Préadolescents, in: Catéchèse, Mission d'Eglise, Actes du 3e Congrès National de l'Enseignement Religieux, Paris 1960, S. 137–146; Abbé Toulat, Faits d'actualité et catéchèse des jeunes, ebd. 147; 153.

[9] Vgl. die betreffenden Arbeiten von M. van Caster: Dieu nous parle (Brügge ^{4}1967) Bd. I, 155–164; Bd. II, 205–353; Catéchèse des signes de notre temps, in: Lumen Vitae 19 (1966) 225–267.

Die anthropologische Richtung

Eine Forschungsrichtung mit eigenem Akzent zeichnet sich seit einigen Jahren im Kreis des Pariser katechetischen Instituts ab. Sie begann mit einem methodischen Versuch von *J. Audinet* (damals Studiendirektor und Professor am Institut) und zeigt sich heute vor allem in den Katechesen von *J. Le Du* (Professor am gleichen Institut).

Audinet[10] kritisierte an der traditionellen Katechese, daß sie mit all ihren „aktiven Methoden" (Fragebogen, Untersuchungen, Tatsachen aus dem Leben, Dokumente usw.) eigentlich nur die Anknüpfung entwickelt hat, die Darbietung der christlichen Botschaft selbst aber damit nicht lebendiger und überzeugender gestalten konnte. Die eigentliche Aufgabe und Methode kann sich nicht darin erschöpfen, einen psychologischen Trick zu finden, der es einem erlaubt, die „Botschaft" an den Mann zu bringen. Vielmehr gilt: „Die Demarche der Katechese ist die *Bewegung*, durch die der *Heilsplan Gottes* einem Subjekt in Beziehung mit seiner Weltsicht (vision du monde), seinen Erwartungen und seinen Forderungen dargestellt wird" (12). Die Katechese muß in einem ständigen Hin und Her die Verbindung zwischen beiden Polen, der konkreten, zeitbedingten Weltsicht der Jugendlichen und der Offenbarung Christi, herstellen. Die Weltsicht des Pubeszenten ist noch unvollkommen in ihrer Rationalität; mehr als in jedem anderen Alter sind bei ihm die Gedanken an seine Affektivität, sein Wertempfinden, seine Wünsche und Erfahrungen gebunden. Weil der Jugendliche sehr rasch von einer Erkenntnisweise zur andern übergeht, kann eine stets gleich strukturierte Darbietungsweise (z. B. die für das stabile Großkindalter jahrelang anwendbare „causerie" mit Anknüpfung, Verkündigung und Aktivität bzw. Gebet) nicht genügen. Darum fordert Audinet eine *komplexe katechetische Methode*, in der sich mehrere Erkenntniswege gegenseitig ergänzen.

Er versucht, drei Strukturtypen möglicher Glaubenseinsicht und möglicher Katechese schematisch zu beschreiben. Es handelt sich um drei Dominanten; die konkrete Katechese wird meistens aus Mischformen bestehen. In der „démarche de la problématique rationnelle" wird die Verbindung zwischen der Welterfahrung des Jugendlichen (z. B. die Gespaltenheit der Welt) und der Offenbarung (Einheit in Christus) durch eine kohärente Gedankenentwicklung hergestellt. Natürlich wird auch an das Wertstreben appelliert; aber vorherrschend ist hier das gedankliche Element: auf eine klar gestellte Frage wird in der Offenbarung die Antwort gesucht. Dieser Weg entspricht vor allem dem Bedürfnis der späteren Jahrgänge nach gedanklicher Klarheit. – Die „démarche de l'appel des valeurs" „besteht darin, daß man von der spontanen Wahrnehmung, die der Jugendliche von den Werten hat, ausgeht, um im Heilsplan Gottes zu denselben Werten zu gelangen" (34). Dieser Weg knüpft an das sehr lebhafte Wertempfinden des Jugendlichen an, an seinen Sinn für Freiheit, Leiblichkeit, Liebe usw., um zu zeigen, daß Gott den Menschen in Christus zur Erfüllung (Element der continuité) seiner Sehnsucht beruft, wenn er nur bereit ist, diese Sehnsucht von der ihr anhaftenden Verkehrtheit zu reinigen (Element der rupture) und sie in die „noch wunderbarer erneuerte" Neuschöpfung Gottes zu transzendieren (dépassement). Audinet begnügt sich dabei nicht mit einer Belehrung über die wahren Werte des

[10] J. Audinet, Vers une Catéchèse des Adolescents. Essai de Méthodologie (Paris 1964); als Artikel schon in vier Nummern der Zeitschrift „Catéchistes" zwischen Oktober 1962 und Juli 1963 veröffentlicht.

Reiches Gottes; er verlangt eine affektiv starke Formung des Wertempfindens, eine „pédagogie du désir" und eine Integration des jugendlichen Lebensdrangs (mit seiner Vergeblichkeitserfahrung) in die Dynamik des Heilsmysteriums. – Die „démarche de la signification d'une situation" soll dem Jugendlichen die Bedeutung, den Sinn einer Situation im Heilsplan Gottes offenbaren. Man beginnt z. B. mit einer Analyse der menschlichen Begegnungen und stellt das Bedürfnis nach personaler Gemeinschaft fest. Der Blick auf die Begegnungen zwischen Christus und den Menschen um ihn, wie auch auf die Zeugnisse der Christen in Geschichte und Gegenwart zeigt, welchen Sinn unsere Begegnungen im Heilsplan Gottes haben: daß wir im andern Gott begegnen. Dieser Weg soll stets bei einer konkreten, heutigen Situation beginnen: bei der Schulprüfung, dem Leben in der Gemeinschaft, dem Träumen bei Schlagermusik, dem Drang nach Aktivität, der ersten Liebe usw. Dann soll sie als allgemein menschliche Erfahrung (von Paulus bis Johnny Halliday) aufgewiesen werden, so daß der Jugendliche seine Situation in der Erfahrung der Urkirche, der Heiligen und der Zeugen christlichen Lebens heute wiedererkennt. So kann ihm schließlich die christliche Bedeutung geoffenbart werden. Er kann erkennen, wie Gott heute in seinem Leben, in dieser Situation, wirken und es zur Heilsgeschichte machen will.

Der Entwurf von Audinet enthält viele Querverbindungen zum Werk Babins (vgl. die „démarche de l'appel des valeurs" mit der „pédagogie de la question") und zur „révision de vie" (zu vergleichen mit der „signification d'une situation"). Aber er setzt seine eigenen Akzente. Audinet dringt von vornherein auf eine *innere Einheit von jugendlicher Existenz und Offenbarung*. Die „Lebenstatsachen", die in der Demarche der Situationserhellung zur Sprache kommen, sind weniger okkasionell als in der „révision de vie"; sie sollen wesentliche Zugänge zum Ganzen des Glaubens sein (59). Die „Weltsicht" des Jugendlichen wird eindeutiger als die „Mentalität" bei Babin als existentielles Selbstverständnis verstanden, wie es aus einer *philosophischen Anthropologie* erhellt werden kann. Die Kommunikation dieser „Weltsicht" mit der Offenbarung wird letztlich in einer Neuformulierung der christlichen Botschaft im Blick auf die Existenzsituation des Jugendlichen und ihres sprachlichen Ausdrucks gesucht. Unausgesprochen stützt sich diese Konzeption auf eine, wie wir sagen würden, „anthropologisch gewendete Theologie", die den Menschen als dynamische Offenheit zur übernatürlichen Berufung versteht.

Diese anthropologische Ausrichtung ist bei *J. Le Du* noch stärker betont. Durch all seine manchmal eklektizistisch anmutenden Zitate aus Pascal, Blondel, Rilke, von Balthasar, E. Brunner, Nédoncelle, Gusdorf, Mehl, Ricoeur u. a. hindurch ist eine philosophische und theologische Anthropologie von hohem Rang greifbar. Dabei wird keineswegs einer humanistischen Reduktion des Glaubens das Wort geredet. Le Du fordert[11] eine religiöse Unterweisung auf zwei Wegen. Die *„pré-catéchèse"* soll nach Pascals Devise „Uns selbst kennen wir nur in Jesus Christus ..." bei der menschlichen Erfahrung ansetzen (z. B. bei unserer Leiblichkeit als Medium mitmenschlicher Verbundenheit

[11] Catéchèse, Précatéchèse, in der Zeitschrift „Catéchèse" 5 (1965) 395–414. Um die dort theoretisch entwickelten Gedanken über Leiblichkeit und Erlösung mit einer ausgeführten Katechese zum gleichen Thema zu vergleichen, wird man am besten seinen Beitrag S. 75–81 in „Thèmes de Catéchèse. Enseignement technique, agricole et ménager, deuxième année" (Paris, Bloud et Gay 1964) studieren.

und als Begrenzung und Hindernis für sie) und ihren Sinn analysieren, bis sich die Frage nach ihrer Heilsvollendung stellt (ist für unsere leibliche Existenz eine vollkommene, innerliche und unbegrenzte Gegenwart beim Mitmenschen möglich?). So kann sie dem suchenden Menschen Jesus als den „homme réussi", den vollendeten Menschen zeigen, dessen verklärte Leiblichkeit alles überbietet, was wir als Chance unserer leiblichen Existenz ahnen können. „So ist das *Mysterium Jesu* . . . zugleich der *Sinn einer gelebten menschlichen Erfahrung und die Verheißung, daß diese Erfahrung erlöst und erfüllt* werden wird für jene, die sie im Glauben leben" (a. a. O. 40 f.). Das ist aber nur ein Weg zur Kommunikation des Menschen mit der Offenbarung. Le Du fordert als zweiten Weg eine *„catéchèse"*, die von der Schrift oder vom Credo ausgeht, um aus dem, was zunächst „Buchstabe" der Glaubensüberlieferung ist, „Geist" der Gegenwart werden zu lassen. „Von dem Augenblick an, da man an den Herrn Jesus Christus glaubt, wird es normal, den Glauben nicht auf die Erfahrung zu reduzieren, die man von ihm hat; den Inhalt dieses Glaubens nicht auf das Maß der Fragen zu beschränken, die man sich stellt; die Bekehrung ist gerade diese Anerkennung eines Wirkens und einer Wahrheit, die auf uns zukommen, über uns hinausgehen und immer über uns hinausgehen werden" (ebd. 409). „Catéchèse" muß auf dem umgekehrten Weg wie die „pré-catéchèse" von der gottmenschlichen Wirklichkeit Christi ausgehen, um sie aus der Analogie mit unserer Erfahrung für uns zur Sprache zu bringen.

Le Du hat in seinen ausgearbeiteten Katechesen, religiösen Schriften und Ansprachen beide Demarchen verwirklicht[12]. Vielleicht fehlt seinen Bibelkatechesen das konsequente Achten auf die literarische Form der einzelnen Perikopen. Und in seinen Katechesen über Leiblichkeit, Frieden, Wahrhaftigkeit, Freizeit usw. steht die Mitmenschlichkeit und Erlösungsbedürftigkeit vielleicht zu sehr im Vordergrund. Aber ohne Zweifel hat er mit Audinet neue Wege gezeigt, die zu großen Hoffnungen berechtigen. Sein Werk ist neben dem Babins das bedeutendste in der französischen Jugendlichenkatechese der Gegenwart.

Unterricht nach einem Programm oder nach Lebensthemen?

Wo das Bemühen um eine lebensnahe und assimilierbare Jugendlichenkatechese so stark ist wie in den beschriebenen Strömungen, ist es ganz natürlich, daß die Frage aufgeworfen wird, ob man überhaupt noch einem von vorgegebenen Inhalten bestimmten Unterrichtsprogramm folgen soll oder ob man nicht durchweg von den durch die Jugendlichen selbst geäußerten Problemen und Interessen ausgehen soll. *H. Holstein*, Theo-

[12] Vgl. La Sincérité (Paris, Centre de Documentation Maristes o. J.); La Mort (ebd.); Thèmes de Catéchèse Bd. II, s. oben; Causeries de Carême (Radio Luxembourg, Centre de Doc. Maristes 1964, 1965, 1966); L'Eucharistie comme Communion (ebd. 1967); Lettres à Monique et à Jean-Luc sur l'Evangile (ebd. o. J.); Aujourd'hui, croire à Jésus-Christ, in: Lumen Vitae 22 (1967) 476–490; Qui est ton Dieu? (Routes des jeunes 1967).

logieprofessor am Pariser katechetischen Institut, tritt für einen Unterricht ein, der ausschließlich von den religionspsychologischen Erfordernissen der Jugendlichen und nicht vom Lehrstoff ausgeht, sich darum jedes Jahr neu der Situation der Jugendlichen anpaßt und durch ihre „Interessenzentren", d. h. durch die „wahren neuralgischen Punkte der jugendlichen Unruhe" zur Einsicht in den heute vollziehbaren Glauben kommt[13]. – *A. Becker* hat mit Blick auf die „révision de vie" energisch gegen einen ausschließlich von „Lebenstatsachen" ausgehenden Religionsunterricht Stellung genommen[14]. – *P. Babin*, der in seiner Mentalitätsanalyse auf Klassenebene das Thema wählen läßt, will das Problem dadurch lösen, daß er die Jugendlichen zur anspruchsvollen Selbstverantwortung erzieht. Sie sollen von sich aus die „kohärente und totale Wahrheit" suchen, d. h. das objektiv gebotene Programm soll spontane Forderung der Schüler werden („Options" 71 f.). – *J. Audinet* und *J. Le Du* sprechen sich, soweit sie überhaupt ausdrücklich auf diese Problematik eingehen, für eine innere Verbindung des subjektiven und des objektiven Pols aus, was allerdings vom einzelnen Religionslehrer eine überdurchschnittliche Fähigkeit zur theologischen Vertiefung menschlicher Fragen und zur existentiellen Auslegung der Glaubensüberlieferung verlangt[15].

Katechese auf der Grundlage einer empirischen Bestimmung der christlichen Erfahrung der Jugendlichen

Ist die Jugendlichenkatechese nicht oft eine rein intuitiv vorgenommene Auswahl aus dem Angebot der Theologie, das wiederum rein intuitiv in eine jugendtümliche Sprache übersetzt wird? Kann man das religiöse Leben des Jugendlichen im Einflußbereich der christlichen Verkündigung wissenschaftlich erforschen, um so eine zuverlässige Grundlage zu finden für eine Katechese, die im Sinn von Audinet und Le Du die Kommunikation von jugendlicher „Weltsicht" und christlichem Mysterium herstellt? Welche konkrete spirituelle Wirkung zeitigt die heute übliche Verkündigung einer wesentlichen Glaubenswahrheit? Wie wird sie erkenntnismäßig aufgenommen (was bleibt als „connu") und in welchem Maß und welcher Form wird sie *gelebter Glaubensvollzug* („vécu"), der sich in den Gefühlen, Haltungen, Verhaltensweisen und Motiven der Jugendlichen inkarniert? In welchen Grundworten und Symbolen drücken die Jugendlichen ihren Glaubensvollzug, ihre geglückte geistliche Erfahrung aus? Welche Richtlinien kann man aus allgemeingültigen Beispielen gelungener geistlicher Initiation durch Verkündigung für die katechetische Behandlung eines Themas ableiten?

Auf diese Fragen sucht Schwester *M. Caritas Jézierski*, Schülerin von J. Audinet und

[13] Programmes ou centres d'intérêt? in: Catéchèse 5 (1965) 415–430.

[14] Catéchèse et „faits de vie": limites et insuffisance d'une méthode, in: Vérité et Vie 1963/64, Nr. 457, 3–10.

[15] Eine ähnliche Lösung schlägt I. Vrancken vor: Enseigner ou suivre une expérience? in: Lumen Vitae 22 (1967) 437–442.

Dozentin an den katechetischen Instituten Paris und Brüssel, für das Thema „Eucharistie" bei den 15–18jährigen Mädchen durch eine religionspsychologische Untersuchung zu antworten[16]. Sie stützt sich bei ihrer Untersuchung vor allem auf das halb geleitete, halb spontane Gespräch, das sie durch eine Reihe projektiver Tests (Vorlegen von Fällen, Vollendung angefangener Sätze, Assoziationen zu christlichen Wörtern, Äußerungen zu Bildern und Auswahl derselben, Wahl eines Symbols) ergänzt. Dadurch schafft sie sich eine gegenüber der Mentalitätsanalyse von Babin wesentlich verfeinerte und individuellere Untersuchungsmethode.

Ohne im einzelnen auf ihre äußerst interessanten religionspsychologisch-spirituellen Beobachtungen bezüglich der Eucharistiefrömmigkeit oder auf die daraus abgeleiteten Richtlinien für die Katechese[17] einzugehen, sei darauf hingewiesen, daß mit der Arbeit von C. Jézierski ein grundsätzlich für alle thematischen Bereiche gültiger *Weg zur religionspsychologisch begründeten* Bestimmung der „Anknüpfung" (im spirituellsten Sinn des Wortes) und zur Suche einer christliche Erfahrung ermöglichenden *Verkündigungssprache und -weise* gezeigt wird. Das Werk ist ohne Übertreibung „eine Modellarbeit, von der sich die Katechetiker mit Nutzen für ähnliche Untersuchungen inspirieren lassen können"[18].

Die Anwendung gruppendynamischer Erkenntnisse

Bei allen bisher erwähnten Strömungen der Jugendlichenkatechese, vor allem aber bei der „révision de vie", bildete das gemeinsame Suchen der Gruppe bereits ein wesentliches Moment des katechetischen Vorgangs. Die Bedeutung der katechetischen Gemeinschaft für die Glaubenserziehung wurde in den letzten vier Jahren mehr und mehr hervorgehoben. Auf dem Weg der religionspsychologischen Untersuchungen kam man, angeregt durch die Sozialpsychologie, zu der Erkenntnis, daß die katechetische Gemeinschaft für die menschlich-religiöse Selbstfindung des Jugendlichen von entscheidender Bedeutung ist. Auf der Suche nach den dem Jugendlichen möglichen vitalen christlichen Erfahrungen entdeckte man auf einer theologischeren Ebene die Gruppe der katechetisierten Jugendlichen als Ort möglicher Realisierung von Nächstenliebe im Geist Christi und als Gemeinschaft der Hörer seiner Offenbarung, d. h. als Zelle von Kirchlichkeit. Diese Überlegungen blieben keineswegs reine Theorie, sondern förderten eine bereits weithin spürbare Veränderung der persönlichen Beziehungen in der Lehrer-Schülergemeinschaft, ja oft einen ganz neuen Aufbau des Unterrichts.

[16] L'Eucharistie dans la vie des jeunes. Description de leur expérience et orientations catéchétiques (Paris, Fayard-Mame 1966).

[17] Es werden drei Hauptthemen herausgearbeitet: 1. Vom Sicherheitsbedürfnis zur Erfahrung der Stärkung der Kinder Gottes. 2. Vom Lebenshunger zur Lebensfülle im gestorbenen und auferstandenen Christus. 3. Vom Verlangen nach Zusammensein zur Einheit im ewigen Leben. – Man beachte, wie sehr diese Arbeitsweise (unbewußt) dem Ansatz von P. Ranwez nahesteht.

[18] J. Audinet in: Catéchèse 5 (1965) 503. Es wäre sicher fruchtbar, die Arbeit von C. Jézierski mit unseren deutschen Bemühungen um eine Verkündigungssprache zu vergleichen, z. B. mit den Überlegungen K. Rahners in: Handbuch der Pastoraltheologie Bd. II/1, 26, 142, 144.

Als einer der ersten machte *J. Le Du*[19] darauf aufmerksam, daß sich bei der Katechese in ein und demselben Vorgang zwei Prozesse vollziehen: Man entdeckt eine Wahrheit, und gerade dadurch wird eine „Gesellschaft der gegenseitigen Anerkennung, eine Gemeinschaft geschaffen". Wenn die Katechese diese beiden Prozesse zu verbinden versteht, gewinnt sie die Chance, den Jugendlichen gerade durch die Glaubenserhellung sozial in der Kirche zu verwurzeln. Die *soziale Integration* geschieht dann nicht mehr nur außerhalb (in Jugendgruppen, Liturgie usw.), sondern innerhalb der Katechese. Anderseits kann dadurch der Katechese selbst eine ganz neue Überzeugungskraft zuwachsen: Das, *was sie bespricht*, das Heil im gegenwärtigen Christus, *ist auch das, was geschieht*. Sie kann das Heil als Wirklichkeit und Berufung des Stücks Kirche offenbaren, das sie selbst zu stiften versucht. Sie kann realistisch und prophetisch zeigen, wie Christus die Klassengemeinschaft „erlösen" will, wie er in ihr wirkt und wirken will.

Wesentlich konkreter ist der problematische, aber anregende Versuch, den der Kanadier *R. Barbin* vorlegt[20]. Nach einem Bericht über die Arbeiten von Moreno (Soziometrie), Lewin (Gruppendynamik), Rogers (nicht-direktives Gespräch) u. a. versucht er, auf deren sozialpsychologischen Erkenntnissen und Experimenten eine *gruppendynamisch orientierte Religionspädagogik* für 16–20jährige aufzubauen. Für diese Altersstufe soll der Religionsunterricht auf den traditionellen Lehrvortrag des Katecheten verzichten und alle Iniviative der Gruppe (20 Personen) überlassen. Der Katechet wirkt mit als Leiter, Beobachter und Berater für schwierige Probleme. So soll ein katechetischer Prozeß entstehen, dessen erste Phase mit dem Stellen von Fragen und dem Sichkennenlernen beginnt. Nach und nach schält sich ein Ziel heraus, z. B. die Klärung des Glaubensproblems. Dann bestimmt man die Mittel, um dieses Ziel zu erreichen: Texte, die alle Teilnehmer für die nächste Begegnung lesen müssen, Darstellung eines Gesichtspunkts durch einen Teilnehmer, Studium von Zeugnissen christlicher Gelehrter, Kurzreferate des Katecheten. In einer zweiten Phase wird die Klasse ihrer Existenz als Gruppe bewußt, „eine Art Brüderlichkeit entsteht, ein Geist der Zusammenarbeit. Diese Bewußtwerdung ist natürlich in katechetischer Hinsicht grundlegend. Wie kann man das Geheimnis der Kirche lehren wollen, wenn man nie die Erfahrung gemacht hat, daß man ‚in Kirche' lebt, zusammen von Christus spricht?" (126 f.) Eine dritte Phase wird vorwiegend mit eigentlicher religiöser Unterweisung ausgefüllt sein, wobei der Katechet als theologischer Informant eine bedeutende Rolle spielt. Aber nach den beiden vorbereitenden Phasen wird diese Unterweisung aus der inneren Forderung nach einer Vertiefung der christlichen Botschaft heraus entstehen und nicht aufgedrängter Fremdkörper sein.

Barbin berichtet über den Verlauf eines solchen katechetischen Experiments, das er mit 19–20jährigen Studenten in 15 Sitzungen durchgeführt hat. Die 20 Seiten füllenden Aussagen der betreffenden Jugendlichen sind äußerst aufschlußreich für die Schwierigkeiten und Chancen einer solchen Pädagogik. Sie bilden ein einstimmiges Lob auf die

[19] Croire seul ce que l'on croit, in: Catéchèse 5 (1965) 137–156.

[20] Pédagogie religieuse et relations humaines, Montréal (Bellarmin), 1966.

gewählte Methode: bei diesem Religionsunterricht kann man nicht mehr unbeteiligt und gleichgültig bleiben.

Problematisch sind bei Barbin die forcierten theologischen Begründungen und Schlußfolgerungen. „Der Inhalt der Botschaft wird aus diesem Dialog von Menschen aufsteigen, sei es als Frage, sei es als Antwort auf den Sinn des menschlichen Lebens. Das Evangelium wird sich dann nicht mehr als ein ideologischer Inhalt darbieten, sondern als ein Ereignis, das zu leben ist und das den anderen Ereignissen des Lebens einen Sinn gibt. Die Begegnung von Religionslehrer und Studenten wird der neue Ort und die neue Zeit der Offenbarung. Es ist ein privilegiertes Ereignis, das ein ‚Heil' trägt" (175). – Niemand wird sich dem Bemühen widersetzen, die Katechese als Hinweis auf die religiöse Wirklichkeit, als „vierte Dimension" unserer gelebten und zu lebenden mitmenschlichen Beziehungen zu gestalten. Aber läuft man bei so wenig nuancierten Thesen nicht Gefahr, die bewußt gemachten mitmenschlichen Beziehungen zu schnell als geistgewirkte Liebe zu betrachten, d. h. die Grenzen der Erfahrbarkeit der Gnade zu ignorieren und dieses Heilsereignis am Ende noch mit dem einmaligen Offenbarungsereignis „Christus" gleichzusetzen? – Eine andere Gefahr besteht darin, daß man die Persönlichkeit des Menschen nur als Schnittpunkt mitmenschlicher Beziehungen sieht und den Jugendlichen durch die psychologische Dynamik der Gruppe zur „Bekehrung" zwingt oder ihm durch die Zustimmung der Gruppe eine Pseudosicherheit vermittelt, die ihm die Mühe einer persönlichen Entscheidung abnimmt.

Weniger ambitiös als die Gedanken Barbins sind die sehr fruchtbaren und praktischen Bemerkungen des Lyoner Religionspädagogen *P. Imberdis* zu den Chancen und Schwierigkeiten eines auf der Gemeinschaftserfahrung aufbauenden Religionsunterrichts[21]: Der Katechet und Jugendseelsorger kann durch eine richtige Gruppenpädagogik die Jugendgemeinschaft zu einem Faktor der Selbstfindung, des Einsatzes für eine gemeinsame Aufgabe, der besseren Realisierung der Zugehörigkeit zum Volk Gottes mit einer christlichen Brüderlichkeit machen.

In diesem Zusammenhang sind auch zwei Experimente zu erwähnen, die weniger von einer psychologischen Theorie als von praktischen Intuitionen ausgingen und die das Bestreben gemeinsam haben, die Jugendlichen nicht nur miteinander, sondern *auch mit Erwachsenen* in Verbindung zu bringen. Seit 1961 versucht *E. Edou*, Mutter von fünf Kindern und Katechetin einer Pariser Pfarrei mit Erfolg, den schulmäßig erteilten Religionsunterricht von 14–18jährigen durch Diskussionen beim Abendessen in Familien zu ergänzen[22]. Sie geht von einer höchst einfachen Beobachtung aus. Während sich Jugendliche im Kampf um ihre Unabhängigkeit in ihrer eigenen Familie oft abkapseln, nehmen sie mit anderen Erwachsenen, zu denen sie Vertrauen haben, gerne Kontakt auf. Durch solche Beziehungen zu Erwachsenen – und zwar stets zu einem Ehepaar, um einen männlichen und einen weiblichen Gesprächspartner zu finden – könnte eine Kate-

[21] L'éducation de la foi des adolescents par l'expérience de la vie en groupe, in: Vérité et Vie, 1967/68 Nr. 580, 3–12.

[22] E. Edou, Des Foyers, Catéchistes d'Adolescents, in: Catéchèse 5 (1965) 471–477. Ähnliche Versuche macht man in den USA.

chese geschaffen werden, die den Schulunterricht durch einen *konkreten Erfahrungsaustausch in einer Atmosphäre des Vertrauens, des Dialogs* (in dem auch die Erwachsenen empfangen!) *und im Rahmen einer Familie* ergänzt.

Die Jugendlichen wählen die zu behandelnden Themen selbst. Jedes Thema wird zuerst in zwei Referaten (= zwei Wochen) bearbeitet. Dann gehen die Jugendlichen in der dritten Woche in Gruppen zu sechs zum Abendessen mit Diskussion in eine Familie. Die dafür gewählten Ehepaare sind „einfache Pfarrangehörige guten Willens, ohne besondere Ausbildung". Sie erhalten eine Liste von Fragen zum jeweiligen Thema, damit sie sich auf das Gespräch vorbereiten und ihm eine Richtung und einen Zusammenhang sichern können. Da die Themen meistens Probleme der christlichen Lebensgestaltung betreffen, sind diese Abende auch von daher eher auf Erfahrungsaustausch und Zeugnis als auf Belehrung abgestimmt.

In einem ganz anderen Rahmen, nämlich dem einer katholischen Privatschule in Nantes, steht das seit 1964 Schule machende Experiment des Schulbruders *M. Sauvêtre*[23]. Ein Grund für das Unbehagen am traditionellen Religionsunterricht liegt nach ihm in der Tatsache, daß er nicht mehr wie in der alten Christenheit mit einem religiös homogenen Schülerkreis rechnen kann. Der traditionelle Religionsunterricht steht heute vor dem Dilemma, sich entweder nach dem anspruchsvollen Niveau der Schüler aus überzeugt katholischen Familien oder nach der Fassungskraft und dem Bedürfnis religiös unterernährter oder geradezu ungläubiger Schüler richten zu müssen. Darum suchte Sauvêtre eine neue Form der Katechese, die die verschiedenen „Schichten" der Jugendlichen dadurch zusammenhält, daß sie sie miteinander ins Gespräch bringt und für jedes Niveau etwas bietet. Außerdem hat er als wesentliches und neues Element das Zeugnis von Erwachsenen in die Katechese eingeführt.

Konkret: Die zwischen anderen Fächern erteilten Religionsstunden wurden durch einen alle drei Wochen abgehaltenen *„Abend des Studiums und der Reflexion"* ersetzt (abends ist der moderne Jugendliche am aufgeschlossensten), der sich von 16 bis etwa 22 Uhr erstreckt und jedesmal um ein bestimmtes Thema kreist. Der Abend beginnt mit einem einstündigen Vortrag, der den Anspruchsvollen die nötige Substanz bietet und die weiteren Tätigkeiten in Gang bringt. Dann bearbeiten die Jugendlichen in Untergruppen und nach einem Fragebogen das Thema. Nach einer kurzen Pause berichten die Protokollführer der einzelnen Untergruppen vor dem Plenum (= 50 Jugendliche). Auf diese Berichte folgt eine Diskussion. Wichtig ist, daß alle völlig frei sprechen können, auch die Ungläubigen, und daß die Jugendlichen einander selbst antworten und nach Möglichkeit die Lösung der aufgeworfenen Fragen selbst finden. Ist dies der Fall, so wird die Fortsetzung der gemeinsamen Reflexion durch einen Wortgottesdienst (Schriftlesung, Kommentar, Gebet und Gesang) durchaus akzeptiert. „Wenn jedermann seine Meinung äußern kann, warum sollte man dann nicht auch Gott zu Wort kommen lassen?" (20) Darauf folgt das gemeinsame Abendessen. Der Abend findet seinen psychologischen Höhepunkt und Abschluß in der Begegnung mit einem oder zwei Erwachsenen, die kurz vorgestellt werden (z. B. zwei Mönche zum Thema Ordensleben, ein Ehepaar zum Thema Ehe) und denen die

[23] M. Sauvêtre, Voies nouvelles pour la Catéchèse des grands Adolescents. Recherches et relations (Paris 1966). Vgl. auch das Protokoll einer nach einer ähnlichen Formel gestalteten „soirée spirituelle" für die Oberstufe der höheren Schule in: Vérité et Vie 1967/68, Nr. 574, S. 3–31.

Schüler Fragen stellen. Dieses Element des persönlichen Zeugnisses macht, wie Umfragen gezeigt haben, den stärksten Eindruck auf die Schüler. Sauvêtre: „Es scheint, daß dies der grundlegende Reichtum dieser Form der Katechese ist" (25). Ergänzt man den Unterricht in anderen Fächern nicht schon lange durch Schulbesuche? Die katechetische Verkündigung muß mehr als jedes andere Fach durch die Begegnung mit gelebtem Christentum ergänzt werden. „Die Jugendlichen eines pragmatischen Zeitalters glauben nicht mehr an bloße Worte. Die Wahrheit wird nur durch einen Zeugen dieser Wahrheit wahrgenommen" (25).

Der Einzug der Photographie in die Katechese

In aller Kürze sei noch ein Versuch angezeigt, der auf eine neue Aufgabe der Katechetik hinweist und der auch im Ausland, z. B. in Holland, Beachtung gefunden hat. Seit einigen Monaten haben die Editions du Chalet, Lyon, zusammen mit zwei ausländischen Verlagen begonnen, Photos für die Katechese bei 14–18jährigen herauszugeben. Nach einer ersten großformatigen Reihe ging man zu etwa DIN - A 5 großen „Handphotos" über. Eine von P. Babin und drei Mitarbeitern verfaßte kurze Anleitung[24] zeigt vor allem, wie die Reproduktionen in einer auf Gruppenarbeit ausgerichteten Katechese verwendet werden können: wie sie am Anfang des Jahres zur Meinungsäußerung und zur Wahl eines Themas für die Katechese führen können, wie sie als Material für eine Bildmontage zu einem bereits erarbeiteten Thema dienen können. Diese Hinweise sind noch recht allgemein und dürftig. Aber die Initiative selbst zeigt, daß man hier zu verstehen beginnt, *welche Bedeutung das photographische Dokument im geistigen Leben der Gegenwart* hat und daß die Katechese dieser Tatsache Rechnung tragen muß, will sie sich nicht des Verbalismus verdächtig machen und sich eines wertvollen Mittels zur Wirklichkeitserfassung begeben[25].

Für einen Dialog auf lange Sicht

Zu all den Entwürfen und Experimenten, über die hier berichtet wurde, wären eine Menge Fragen zu stellen. Ob z. B. die Verbindung von jugendlicher Erfahrung und christlicher Botschaft auf den eingeschlagenen Wegen erreicht werden kann. Ob man nicht zu gewaltsam (Gruppendynamik) oder zu fideistisch (Zeugnisse) arbeitet, u. a. m. Aber solche Fragen bleiben unfruchtbar und bloße Mittel zur Selbstrechtfertigung, so-

[24] Photolangage (Lyon, Chalet 1968).

[25] Vgl. die kurzen Hinweise in B. Grom, „Akzessorien" im Religionsunterricht, in: Katechetische Blätter 89 (1964) 256. – Ähnliches gilt für die Verwendung der Collage. Die Collage ist ja einerseits eine Form der Auseinandersetzung mit der Welt und anderseits ein Test der eigenen inneren Verfassung. Auf diesem Gebiet hat die amerikanische Katechetik trotz mancher Naivitäten die besten Vorarbeiten geleistet. Vgl. die Rubrik „Visual Arts" in der Zeitschrift „The living Light" und das Kapitel „Collage Projects" in: Audio Visual Aids for High School Religion Classes (Saint Mary's College Press, Winona, Minnesota 1966) 86–94.

lange wir uns nicht ernsthaft in einen Dialog mit der französischsprachigen Arbeitsrichtung im ganzen einlassen. Denn die Unterschiede zwischen deutscher und französischsprachiger Katechetik liegen nicht nur in Einzelfragen und Einzelergebnissen, sondern in der *ganzen Arbeitsrichtung und Tradition.* Ein sinnvoller Dialog muß auf dieser Ebene beginnen, um dann Punkt für Punkt die verschiedenen Arbeiten zu Einzelproblemen zu vergleichen. Der Dialog könnte bei den neuesten bibelkatechetischen Überlegungen beginnen, d. h. dort, wo die deutsche Katechetik zur Zeit führend und am meisten in Bewegung ist. Die deutsche katholische Katechetik beginnt gerade, die in der Bibelkatechese entdeckte hermeneutische Fragestellung auf die gesamte religiöse Unterweisung auszudehnen und diese von der sprachlichen Kommunikationsmöglichkeit her durchzudenken: Wie können wir *religiöse Wirklichkeit* zur Sprache bringen und den religiösen Akt in seinen Bezügen zur Welt und zur Gemeinschaft zu Wort kommen lassen? Diese Fragestellung hat zwar ihren Ursprung noch weitgehend in einer kerygmatischen Tradition, öffnet aber den Blick für ein Problem, das in anderer Form auch die Grundlage der französischen Katechetik bildet: Wie kann unsere katechetische Aktion echte *christliche Erfahrung* zeugen oder wenigstens begünstigen?

Die französischsprachigen Katechetiker, die natürlich auch von Deutschland zu lernen haben, würden ihren deutschen Kollegen wohl folgende Ratschläge geben:

1. Die Frage nach der religiösen Wirklichkeit in der Katechese sollte *nicht ausschließlich von der Sprache her* gestellt werden, so fruchtbar sich sonst die protestantische Betonung des Wortes ausgewirkt haben mag. Die Sprache ist zwar das wichtigste, aber nicht das einzige Mittel der Einführung in den Glauben. Man kann die Katechese nicht auf ein „Sprachgeschehen" reduzieren. Wir haben nicht Texte, sondern christliche Wirklichkeit zu offenbaren. Den Jugendlichen müssen auch Zugänge zur christlichen Wirklichkeit gezeigt werden, die über Bild und Photo, das lebendige Zeugnis heutiger Christen (vgl. Sauvêtre), den Kontakt mit Erwachsenen beiderlei Geschlechts (E. Edou) und die Erfahrung christlicher Brüderlichkeit im gemeinsamen Suchen („révision de vie", Gruppendynamik) und Feiern führen.

2. Die deutsche Katechese könnte den Auftrag und die besondere Chance haben, eine systematische *Neuformulierung* der christlichen Botschaft zu erarbeiten. Voraussetzung dafür ist allerdings, daß die Bibelkatechese nicht bei der Übersetzung der Ergebnisse der Formgeschichte stehenbleibt, sondern sich entschlossen der *Bibeltheologie*[26] und der gerade in Deutschland stark entwickelten *systematischen Theologie* (zumal der „anthropologisch gewendeten") öffnet und so die Synthese mit dem Katechismusunterricht sucht.

Aber selbst wenn man so zu einer überzeugend existential formulierten Verkündigung findet (in der Art von „Sacramentum mundi" u. ä.), darf man nicht vergessen, daß sich der Beitrag der Bibeltheologie und der systematischen Theologie zur Aktualisierung der christlichen Botschaft

[26] Für den Bereich des Alten Testaments vgl. B. Grom, Hat das Alte Testament noch einen Platz in einer zeitgemäßen christlichen Unterweisung? in: Religionsunterricht an höheren Schulen 11 (1968) 87-98; ders., Katechesen zum Alten Testament (Einsiedeln-Köln 1967).

auf die Erhellung jener Grundstrukturen des Mensch- und Christseins beschränkt, die allein ihrer apriorisch-transzendentalen Reflexion zugänglich sind: der Mensch als erkennender und liebender Geist in Welt, als Offenheit für die Nähe Gottes und deren soziale und sakramentale Präsenz in der Kirche und der Welt usw. Diese theologische Reflexion muß aber *ergänzt* werden durch eine *empirische Anthropologie.* Deren religionspsychologische und soziologische Untersuchungen müssen den Grund legen für eine pastorale Reflexion, die erforscht, wie der Jugendliche als Junge oder Mädchen, als Angehöriger eines Milieus und einer Tradition mit bestimmter Mentalität *den Glauben konkret realisieren* und dabei von der Katechese unterstützt werden kann. Hier wird man mit Babin, Audinet, Jézierski u. a. Untersuchungen zur „Mentalität", zur „Weltsicht" und zur „religiösen Erfahrung" der Jugendlichen machen müssen, sonst bleibt alles Bemühen um eine „perspektivische Verkündigung" ein Unternehmen ohne genügende Grundlage.

3. Ist die Notwendigkeit einer konkreten Aktualisierung in der Verkündigung einmal erkannt, dann kann man sich auch realistisch dem Problem der Spannung zwischen jugendlicher Existenz und christlicher Botschaft stellen und eine Vermittlung zwischen diesen beiden Polen suchen, indem man ein *konsequent religionspädagogisches Konzept* erarbeitet, d. h. eine religiöse Unterweisung, die primär von den religionspädagogischen Erfordernissen und von der spirituellen Situation der verschiedenen Altersstufen und Milieus ausgeht (ohne darum die christliche Botschaft auf das Maß psychologischer Bedürfnisse zu verkürzen).

Wer die katechetische Unterweisung nur vom „Verkündigungsgut" aus aufbauen will, wird bedenken müssen, daß er so nie zu einer wirklichen Glaubenserziehung kommt. Denn weder das Credo noch der Textbestand der Heiligen Schrift – so grundlegend und privilegiert diese beiden Elemente für den Glauben „an sich" und für das Leben der Kirche sind – bilden in sich ein genügendes Kriterium für deren konkrete Verwendung in der Katechese heute. Wie wir einen jungen Menschen konkret zu dem im Credo bezeugten Heilsmysterium hinführen können und müssen, wann und in welchem Zusammenhang wir welche Texte der Schrift mit Aussicht auf eine wirklich glaubensfördernde Wirkung zur Sprache bringen können, das kann nicht allein von der Aufgeschlossenheit der verschiedenen Altersstufen für bestimmte sprachliche Formen aus beurteilt werden, sondern allein im Blick auf die glaubenserzieherischen Möglichkeiten und Erfordernisse des jungen Menschen in seiner Welt. *Primäres Materialobjekt* unserer Verkündigung muß *das in Christus gelebte und zu lebende Leben des Katechesierten* sein und nicht eine für die Erwachsenen einer anderen Zeit formulierte Botschaft (die freilich letzter Bezugspunkt aller Katechese bleiben muß). Wir müssen das konkrete Leben als Heilswirklichkeit bzw. als Heilsmöglichkeit in Christus verkünden. Machen wir aber die Heilige Schrift oder das apostolische Glaubensbekenntnis zum primären Materialobjekt unserer Verkündigung, so erweckt unser vielleicht höchst korrektes Reden von der Heilsgeschichte und unser gutgemeintes Ernstmachen mit dem privilegierten Charakter dieser Dokumente stets den Eindruck, das eigentliche Heilsgeschehen liege in der Vergangenheit (Jesus und die Urkirche) und in der Zukunft (Parusie), d. h. gerade nicht im Jetzt unserer konkreten Gegenwart.

UMSCHAU

Kirchen und Mitbestimmung

Die Öffentlichkeit reagiert heute recht empfindlich, wenn kirchliche Stellen sich zu politischen und sozialen Fragen äußern. Zugleich aber fordert man nicht selten von den Kirchen klare, unmißverständliche Stellungnahmen zu solchen Fragen, nicht bloße allgemeine Ermahnungen. Auch in der im Augenblick so heftig umstrittenen Frage einer erweiterten Mitbestimmung in den größeren Wirtschaftsunternehmen suchen Befürworter und Gegner bei den Kirchen Unterstützung. Man beruft sich auf letzte sittliche Werte, auf Menschenwürde, soziale Gerechtigkeit, Freiheit, für deren Verteidigung auch die Kirchen Verantwortung tragen.

Aus dem vergangenen Jahr liegen von katholischer und von evangelischer Seite Stellungnahmen zur Mitbestimmung vor, wenn auch in verschiedener Form und mit unterschiedlichem Gewicht. Die Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle rief 35 führende Vertreter der katholischen Gesellschaftslehre vom 17. bis 19. Februar 1968 zu einer Klausurtagung über Mitbestimmung nach Mönchengladbach zusammen, deren Referate und Diskussionsbeiträge in der Zwischenzeit im Druck erschienen sind[1]. Auf evangelischer Seite hat der Rat der EKD am 15. November 1968 eine Studie ihrer Kammer für soziale Ordnung über die Mitbestimmung in der Wirtschaft der Öffentlichkeit übergeben[2].

[1] Mitbestimmung. Referate und Diskussion auf der Tagung katholischer Sozialwissenschaftler vom 17. bis 19. Februar 1968 in Mönchengladbach. Hrsg. von Anton Rauscher. Köln: Bachem 1968. 287 S. Kart. 15,– DM.

[2] Sozialethische Erwägungen zur Mitbestimmung in der Wirtschaft der Bundesrepublik Deutschland. Eine Studie der Kammer für soziale Ordnung. Hrsg. vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hamburg: Furche-Verlag 1968. 26 S.

Auch diese Denkschrift will keine verbindliche Lehrmeinung darstellen, sondern nur der sachlichen Urteilsbildung dienen. Aus beiden Dokumenten läßt sich jedoch ein gewisser Überblick gewinnen, wie sachkundige und verantwortungsbewußte Männer der Kirchen die Mitbestimmungsfrage beurteilen.

Zunächst bestätigt sich der schon lange vorherrschende Eindruck, daß die praktisch anstehenden Probleme der Mitbestimmung zu vielschichtig sind, als daß sie allein mit ethischen Prinzipien oder durch Berufung auf kirchliche Dokumente eindeutig in der einen oder anderen Richtung entschieden werden könnten, etwa durch den Hinweis auf ein natürliches Eigentumsrecht der Aktionäre oder auf das Recht der freien, demokratischen Selbstbestimmung der Arbeitnehmer im Betrieb. Wenn A. Rauscher zu Beginn der Mönchengladbacher Tagung der Hoffnung Ausdruck gab, es möchten in der Mitbestimmungsfrage Lösungsmöglichkeiten gefunden werden, die allen Beteiligten gerecht werden, um eine „Zerreißprobe des sozialen Katholizismus" zu vermeiden, so war schon von vornherein vorauszusehen, daß sich diese Erwartungen auf der Tagung nicht erfüllen würden. Die Gegensätze im Grundsätzlichen blieben vielmehr in ihrer ganzen Schärfe stehen, so daß man in der Presse sogar von einer „teilweise unerhört offenen Diskussion" lesen konnte. Die einzige Annäherung der Standpunkte dürfte darin zu sehen sein, daß offenbar keiner der Teilnehmer eine paritätische Mitbestimmung als sittlich absolut *unvertretbar* verurteilen wollte, während umgekehrt O. v. Nell-Breuning als ihr stärkster Befürworter sie auch nicht als unbedingt *notwendig* aus irgendwelchen Sachverhalten abzuleiten versuchte, sondern sie nur als „dringendst wünschenswert" ansah.

Im wesentlichen wurden die schon oft gehörten Argumente wiederholt und präzisiert: O. v. Nell-Breuning und sein Kreis möchten in Wirtschaftsverhältnissen, in denen Eigentümer und Unternehmer nicht mehr identisch sind, eine interessen-*dualistische* Konzeption des Unternehmens verwirklicht sehen, derzufolge die Unternehmensleitung von beiden beteiligten Produktionsfaktoren, Kapital und Arbeit, legitimiert wird. G. Briefs hingegen warnte vor den Gefahren eines Demokratismus, daß die Gewerkschaften sich im Zentrum der unternehmerischen Funktion und Verantwortung ansiedeln wollen, und J. Messner sah in der wirtschaftlichen Mitbestimmung einen Hemmschuh für die Erfüllung der Sozialfunktion der Unternehmerleistung, nämlich mehr und rationeller zu produzieren. Ob man damit in den Grundsatzfragen nicht aneinander vorbeigeredet hat? – Die Beiträge der Empiriker schienen da zur Sachproblematik fast mehr herzugeben: E. Gaugler wies in einer betriebswirtschaftlichen Analyse nach, daß nur unter ganz bestimmten Bedingungen die Mitbestimmung nach dem Montanmodell sich überhaupt auf die unternehmerische Entscheidung auszuwirken vermag, und E. Scheuch warnte als Soziologe davor, mit den Regeln der Mitbestimmung Fragen anzugehen, die wesentlich politischen Charakters sind. – Bei allen Bedenken gegen eine Ausweitung der Montan-Mitbestimmung auf die übrige Wirtschaft ging aus den Referaten von Wilh. Weber und R. Henning doch jedenfalls hervor, daß diese von den Aussagen der katholischen Soziallehre, besonders des II. Vatikanischen Konzils, und vom Grundgesetz der BRD zwar nicht gefordert, aber mit ihnen zumindest auch nicht unvereinbar sind. Mehr Einigkeit war in Mönchengladbach in dieser Frage nicht zu erzielen.

Die Tagung hatte aber noch ein Nachspiel, dessen Folgen durch die Veröffentlichung der Tagungsprotokolle jetzt hoffentlich beseitigt werden. Obwohl es sich nämlich um eine *Klausur*tagung handelte, zu der nur ein Pressevertreter im Auftrag der KNA zugezogen worden war, erschienen in den verschiedensten Zeitungen alsbald Artikel mit aufsehenerregendem Inhalt. Da wurde von „einem fast sensationellen Stellungswechsel des prominentesten katholischen Befürworters der Mitbestimmung" gesprochen, von dem „tiefen Eindruck", den die „Gegnerschaft Nell-Breunings zur aktuellen Mitbestimmungsforderung des DGB" bei den Tagungsteilnehmern hinterlassen habe. Daran war nur richtig, daß O. v. Nell-Breuning sein eigenes Modell einer Unternehmensverfassung aus verschiedenen Gründen der Ausweitung des Montan-Modells auf die übrige Wirtschaft vorzieht, die ihm aber immerhin als die zweitbeste Lösung erscheint. – Da war von einer „überraschend kleinen Minderheit" die Rede, die sich für eine Erweiterung der Montan-Mitbestimmung ausgesprochen habe. Tatsächlich fanden keinerlei Abstimmungen statt, bei denen klare Mehrheiten oder Minderheiten hätten in Erscheinung treten können, und aus den kritischen Fragen, die die Diskussionsteilnehmer an die Referenten richteten, ließ sich ihre eigene Stellungnahme oft nicht klar erkennen. Außerdem lag die Auswahl der Teilnehmer und Referenten in der Hand der Tagungsleitung, die nicht als „mitbestimmungsfreundlich" gelten kann, sich aber um eine gerechte Ausgewogenheit bemühte. Nun stehen die Referate und Diskussionsbeiträge der Öffentlichkeit zur Verfügung, so daß der Leser selbst das Gewicht der Argumente gegeneinander abwägen und die Präzisierungen verfolgen kann, die sie im Lauf der Diskussion erfuhren.

Die Tagungsleitung wird in Zukunft Vorsorge dagegen zu treffen haben, daß über derartige Veranstaltungen aus der Feder von Nicht-Tagungsteilnehmern unüberprüfbare Berichte erscheinen, die geeignet sind, die Öffentlichkeit einseitig politisch zu beeinflussen, wie ganz allgemein in einer immer pluralistischer werdenden Gesellschaft und Kirche den solchen Gremien präsidierenden Bischöfen die neue Aufgabe zukommt dafür zu sorgen, daß die notwendigen, fruchtbaren Auseinandersetzungen in Fairneß ausgetragen werden.

Die kurze evangelische Denkschrift enthält wesentlich mehr konkrete Gesichtspunkte und Vorschläge zur Lösung der Mitbestimmungsfrage als die Mönchengladbacher Diskussion.

Man merkt es dem Dokument an, daß ihm lange Gespräche und Auseinandersetzungen unter wirklichen Sachkennern vorausgegangen sein müssen. Schon im Vorwort wird allerdings zugegeben, daß in der Kernfrage, nämlich über die Zusammensetzung der Aufsichtsräte von Großunternehmen, innerhalb der Kammer für soziale Ordnung der EKD keine Einigung erzielt werden konnte. Alle Mitglieder stimmten dem Leitgedanken zu, daß alle, die ein Unternehmen gemeinsam zu tragen haben, auch in der Lage sein sollten, ihre Interessen und menschlichen Anliegen in einer wirksamen Weise vertreten zu lassen. Man sieht das Unternehmen also nicht einseitig aus der Sicht der Kapitaleigner. Trotzdem wurde weder das Montan-Modell noch der Vorschlag einer Unternehmensversammlung akzeptiert. Eine Mehrheit befürwortete eine Kompromißlösung: Die Hälfte des Aufsichtsrats sei mit Vertretern der Kapitaleigner, ein Drittel mit Arbeitnehmervertretern, das verbleibende Sechstel mit Personen des beiderseitigen Vertrauens zu besetzen. Aber einigen Mitgliedern schien dieser Vorschlag die anzustrebende Entwicklung zur paritätischen Mitbestimmung zu verzögern, während er anderen die Rechte der Kapitaleigner zu sehr einzuengen drohte.

Man hat der Denkschrift nicht nur deshalb, sondern auch wegen vieler anderer Punkte den Vorwurf gemacht, sie sei *zu* abgewogen, laufe zu sehr auf eine Gegenüberstellung nach dem Schema „einerseits – andererseits" hinaus, steuere zu wenig konkrete Vorschläge zur praktischen Regelung der Mitbestimmung bei. Wird aber damit die Aufgabe einer Kirche, die sich nur für die sozialethischen Gesichtspunkte verantwortlich weiß, nicht wieder politisch überfordert?

Es ist schon viel, daß man *einstimmig* eine Verbesserung der Mitbestimmungsrechte als eine sozialethische Forderung unserer Zeit klar bejaht und sogar eine Begründung aus der Berufung des Menschen zu Freiheit und Verantwortung in Jesus Christus versucht hat. Der Ausgleich, den die Denkschrift in vielen umstrittenen Punkten versucht – wobei betont wird: „Partnerschaft zwischen sozialen Gruppen schließt gegensätzliche Standpunkte . . . und das Austragen von Konflikten nicht aus" –, könnte als Zielvorstellung in die rechte Richtung weisen: In der *Eigentumsfrage* wird die Forderung nach breiterer Eigentumsstreuung, die schon in der Denkschrift von 1962 erhoben wurde, wiederholt, aber darin kein Ersatz für die Mitbestimmung gesehen. Es kann nicht heißen: Mitbestimmung nur über Miteigentum! – Was die *Gewerkschaften* angeht, so wird ihnen das Recht zugestanden, die Hälfte der Arbeitnehmervertreter für den Aufsichtsrat zu nominieren, während die andere Hälfte aus Belegschaftsmitgliedern bestehen sollte, jedoch wird die Legitimation der gesamten Arbeitnehmervertretung durch eine Wahl von den Arbeitnehmern selbst gefordert. – Weil der Einfluß der *Banken* auf die Unternehmen sich vielfach stabilisierend auf die Geschäftspolitik auswirkt, sollte ihr sachverständiger Rat erhalten bleiben, zugleich aber das Depotstimmrecht der Anteilseigner nicht von denselben Bankinstituten ausgeübt werden, die auch als Kreditgeber auftreten. – Bezüglich der Einflußrechte der *sozialen Gruppen* wird vor einer interessengebundenen Sicht gewarnt, derzufolge jeder Mensch und jede Gruppe zu der Überzeugung neigt, dem allgemeinen Wohl und der wirtschaftlichen Entwicklung sei am besten gedient, wenn die entscheidenden Befugnisse bei ihnen liegen.

Wenn es bei der Mitbestimmung vor allem darum geht, die Wirtschaft als einen Lebensbereich zu gestalten, „in dem der Mensch seine ihm von Gott gegebenen Anlagen entfalten kann", dann wird viel auch davon abhängen, ob es gelingt, im Betrieb die menschliche Zusammenarbeit zu verbessern und die persönliche Mitverantwortung der Arbeitnehmer zu wecken. Durch die ganze Denkschrift ziehen sich diesbezügliche Mahnungen und Vorschläge.

Wie die Denkschrift in ihrem Vorwort richtig bemerkt, muß es Zielsetzung derartiger Stellungnahmen sein, „einer falschen Frontbildung in Kirche und Gesellschaft entgegenzuwirken". Ein solcher hilfreicher Beitrag zur gegenseitigen Verständigung wird auch von der Öffentlichkeit gerne angenommen werden. *Walter Kerber SJ*

BESPRECHUNGEN

Wirtschaft und Gesellschaft

Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung. Bd. 7. Mannheim: Pesch-Haus-Verlag 1968. 240 S. Lw. 29,50.

Dieser 7. Band des Jahrbuchs ist etwas dünner ausgefallen als seine Vorgänger. Wiederum befaßt sich ein Großteil der Beiträge mit Fragen der Staatslehre und mit der ein Hauptbemühen des H. Pesch-Hauses ausmachenden Entwicklungshilfe oder, wie sie dort mit Vorliebe sagen, Entwicklungs*strategie*. An die Spitze gestellt ist aber ein grundsätzlicher Beitrag zur christlichen Gesellschaftslehre, wenn man nicht lieber sagen will ein die christliche Gesellschaftslehre grundsätzlich in Frage stellender Beitrag: Ph. Herder-Dorneich „Christliche Gesellschaftslehre im Zeitalter des Pluralismus" (9–20). In einer ausführlichen fachwissenschaftlichen Besprechung wäre dieser Beitrag unter zwei Gesichtspunkten zu würdigen: einmal, wieviel, wenn man dem Verfasser folgt, von christlicher Gesellschaftslehre noch übrig bleibt, zum andernmal, wie fruchtbar die von ihm an anderer Stelle, so insbesondere in seinem nachstehend zu besprechenden Buch „Der Markt und seine Alternativen in der freien Gesellschaft" entwickelte Erweiterung der bislang nur marktwirtschaftlich verstandenen und ausgebauten Lehre vom Wettbewerb oder seine Analogien zu marktwirtschaftlichen Wettbewerb sich in anderen gesellschaftlichen Bereichen wohl erweisen werden. – Auch in einigen anderen Beiträgen des Bandes scheint die von Herder-Dorneich aufgeworfene Grundsatzfrage mitzuschwingen. – Von den Buchbesprechungen sei die sehr ausgewogene Würdigung der „Katholischen Soziallehre" von N. Monzel durch Raimund Ritter (203–208) hervorgehoben. – In der Besprechung des 6. Bandes (182 [1968], H. 7, 71/2) hatte ich behauptet, die Schriftleitung habe zwei ihrer Mitglieder durch Berufung auf höhere Posten verloren. Das muß ich berichtigen: sowohl Kultusminister Vogel als auch Provinzial Krauss zeichnen weiter als Mitglieder der Schriftleitung – vermutlich ebenso ehrenhalber, wie mein Name und einige andere ohne sachliche Berechtigung dem Titelblatt zum Schmuck dienen.

O. v. Nell-Breuning SJ

Dreier, Wilhelm: *Raumordnung als Bodeneigentums- und Bodennutzungsreform.* Köln: Bachem 1968. 304 S. 35,–.

Raumordnung ist eine noch ziemlich junge, noch keineswegs allgemein anerkannte Angelegenheit und entsprechende wissenschaftliche Disziplin; namentlich der Streit darüber, worin sie sich von der Landesplanung unterscheide oder wie sie von ihr abzugrenzen sei, ist noch nicht ausgetragen. – Soviel ist gewiß: uns Menschen steht nur ein begrenzter Raum zur Verfügung und mit der wachsenden Menschenzahl wird er noch enger. Um uns vernünftig in ihm einzurichten oder erst gar, um ihn optimal zu nutzen, braucht es ein Mindestmaß von Ordnung, das wir, je nach der Sicht, die wir wählen, uns selbst oder ihm auferlegen. Der Raum, in dem wir Menschen leben, ist im wesentlichen die Oberfläche dieser unserer Erde, vor allem die *Boden*fläche. Aber auch ohne die Vorstöße der jüngsten Zeit in den Luftraum und neuestens sogar Weltraum ist es nicht der Boden allein, der unser räumliches Dasein bestimmt; auch Wasser und Luft (klimatische Verhältnisse) sprechen da ein gewichtiges Wort. Soweit die geo-, oro-, hydro-, klimatographischen Verhältnisse u. a. m. vorgegeben sind – und wir vermögen sie nur in sehr beschränktem Maß nach unsern Wünschen

und Bedürfnissen umzugestalten –, kommt alles darauf an, daß wir uns mit unserem Dasein und mit allen Einrichtungen, Veranstaltungen und Maßnahmen, die wir treffen, richtig in den Raum einordnen. Darauf hinzuwirken, das zu fördern und zu erleichtern, ja im erforderlichen Maß es zu *regeln,* ist zweifellos eine gewichtige Aufgabe der Politik.

Da, wie gesagt, von allen räumlichen Faktoren der Boden, der uns trägt, der bedeutsamste ist, kommt der Ordnung, und zwar sowohl der privatrechtlichen als auch der öffentlichrechtlichen, der wir ihn unterstellen, raumordnungspolitisch überragendes Gewicht zu. Ein Werk über Raumordnung muß sich daher eingehend mit Bodeneigentums- und Bodennutzungsrecht und dessen Reform beschäftigen. Nichtsdestoweniger kann man Raumordnung – auch wenn man sie nicht als die bestehende, sondern als eine zu schaffende, m. a. W. als Aufgabe versteht – nicht, wie der Buchtitel es zu tun scheint, kurzerhand mit Bodeneigentums- und Bodennutzungsreform gleichsetzen. Raumordnung erschöpft sich nicht in Bodeneigentums- und Bodennutzungsordnung oder deren Reform, und erst recht sind diese nicht allein raumordnungspolitisch, sondern noch in sehr vielen anderen Hinsichten relevant. Raumordnung und Bodenrechtsordnung sind einander überschneidende Kreise.

Dreiers Studie pendelt zwischen Raumordnung im allgemeinen und Bodenrechtsordnung im besonderen hin und her; die Verbindung besteht in sozialphilosophischen und historischen Ausführungen, denen man im großen und ganzen zustimmen kann und die gewiß bei vielen Lesern mehr Interesse finden werden als die juridisch und ökonomisch-technischen Dinge, die aber über das Thema „Raumordnung" weit hinausgreifen. Im Verhältnis zu diesen allzu breit angelegten sozialphilosophischen und historischen Ausführungen werden die Rechtsfragen unzureichend behandelt und die ökonomischen, insbesondere die kreislaufmäßigen Zusammenhänge vernachlässigt; die Ausführungen über Grundrente im historischen Teil reichen als Ersatz dafür keineswegs aus; die heute aktuelle Problematik kommt zu kurz.

Mancherlei Ungenauigkeiten sind zu beklagen. – Die Junktimklausel des Art. 14, Abs. 3 GG ist mißverstanden (212 und passim); sie macht den Eigentumsübergang oder gar die „Gültigkeit" (!) der Enteignung keineswegs davon abhängig, daß die Höhe der Entschädigung endgültig feststeht; daß der Enteignungsbetroffene die Unanfechtbarkeit der Enteignung so lange hinauszögern kann, hat seinen Grund vielmehr in verfahrensrechtlichen Vorschriften, die der Gesetzgeber ohne weiteres ändern könnte und wofür ausgearbeitete Vorschläge vorliegen (vgl. übrigens § 111 BBauGes.). – Ein Satz aus „Rerum novarum" wird fälschlich Pius XI. zugeschrieben und obendrein falsch interpretiert (109). Er setzt „die Zueignung der Erde" nicht „mit dem Erdboden gleich", sondern beruhigt sich, wenn man so sagen darf, dabei, daß auch, wer *kein* Stück Erdboden sein eigen nennt, von den Erträgen des Bodens lebt, die er in diesem Fall im Austausch gegen seinen Arbeitslohn ersteht. – Dreiers Meinung, „der sittlich geordnete Gebrauch des Eigentums" werde „in Quadragesimo anno" vor allem *individualistisch* gesehen" (131; Hervorhebung bei ihm), bekundet ein vollkommenes Mißverständnis dieser Enzyklika im allgemeinen und ihrer Eigentumslehre im besonderen. – Der „Wohnungswirtschaftliche Beirat" und der „Wissenschaftliche Beirat für Fragen der Bodenbewertung" beim Bundesminister für Wohnungsbau werden untereinander verwechselt; S. 127 wird auf letzteren Bezug genommen, in Anm. 115 aber ein Gutachten des ersteren als Beleg angeführt. Auch sonst sind Belegstellen zum mindesten ungenau angegeben und infolgedessen schwer auffindbar. – Ein Zitat von mir ist durch Weglassen des an seinem Anfang stehenden Wortes „fast" und durch den Zusammenhang, in den es im Text (190) und erst recht durch die Anm. 113 (268/69) gestellt ist, ins Gegenteil verkehrt. Wenn ich beklage, daß „*fast* alle ... Maßnahmen der Ordnungsfinanz ... gescheitert" seien, so besagt das keineswegs, daß ich mir von solchen Maßnahmen nichts verspreche, sondern daß die bisher unternommenen „fast alle" entweder von vornherein falsch angelegt waren oder durch In-

teressenteneinflüsse verfälscht worden sind. Daß Dreier den unheilvollen Einfluß nicht analysiert, den unser bestehendes Steuersystem (nicht die Realsteuern allein!) auf den Bodenmarkt ausübt, ist einer der bedauerlichsten Mängel des Buches.

Leider macht Dreier durch seine „ungepflegte Sprache" (so bezeichnete ich sie in einer früheren Rezension) das Verständnis unnötig schwer. So schreibt er beispielsweise „Forderungen *der* Gemeinden", wo gemeint sind „Forderungen *an* die Gemeinden", oder „78,5 % der Betriebsgrößen unter 10 ha", wo es heißen muß „78,5 % der *Betriebe* unter der *Größe* von 10 ha" (159). Der Satz: „Die Bodenpreisbildung ... setzte die Daten des Grundrentenkegels einer Siedlung" (86) ist mir schlechterdings unverständlich. Sind die Bodenpreise die kapitalisierte Grundrente, dann ist der „Grundrentenkegel" der körperlich bildhafte Ausdruck für das, was das Gefüge der Bodenpreise in abstrakten Geldgrößen zum Ausdruck bringt.

Um nicht nur zu mäkeln, schreibe ich zum Schluß zwei Stellen aus, die volle Zustimmung verdienen. „Das charakteristische Merkmal auch der Bodenpolitik muß sein: der Übergang vom planlosen Interventionismus zur planerischen Gestaltung der Bodeneigentums- und Bodennutzungsordnung" (166). „In der Sprache des Ökonomen sind es meta-ökonomische Werte, die im letzten diese Ordnung bestimmen, und zwar auch, wenn es sein muß, auf Kosten einzelwirtschaftlicher Rentabilität und volkswirtschaftlicher Produktivität" (169). – Wer aus sozialethischem Interesse Information über brennende Fragen unserer Bodenordnung und Raumordnung sucht, sollte dieses Buch lesen; er wird auf seine Rechnung kommen. *O. v. Nell-Breuning SJ*

HERDER-DORNEICH, Philipp: *Der Markt und seine Alternativen in der freien Gesellschaft.* Hannover, Freiburg: J. H. W. Dietz, Herder 1968. 138 S. Kart. 7,80.

Angefangen von seiner Dissertation („Politisches Modell zur Wirtschaftstheorie", 1957) über seine „Theorie der sozialen Steuerung" und seine „Soziale Kybernetik; eine Theorie der Scheine" sowie seine Habilitationsschrift „Sozialökonomischer Grundriß der Gesetzlichen Krankenversicherung" (1966; hier ausführlich besprochen 180 [1967], H. 10, 287/8) bis zu diesem, den Untertitel „Ökonomische Theorie des Pluralismus" (an anderer Stelle richtiger „der pluralistischen Gesellschaft") tragenden Büchlein verfolgt Herder-Dorneich ein und denselben, zweifellos fruchtbaren Gedanken: die koordinierende (und dadurch Subordination ersparende) Funktion des Wettbewerbs im Markt, auf die sich bisher das wissenschaftliche Interesse konzentriert hat, ist nur ein Beispielfall einer viel allgemeineren Erscheinung. Auch in anderen, wenn nicht gar in allen gesellschaftlichen Lebensbereichen gibt es vergleichbare „Sozial-Mechanismen" (wenig glückliche, aber mangels einer besseren von Gäfgen übernommene Bezeichnung). Daher läßt sich für die *Vielfalt* all dieser Sozialbereiche (in *diesem* Sinn ist „Pluralismus" oder „pluralistische Gesellschaft" hier verstanden) eine *gemeinsame* Theorie freiheitlicher, d. i. nicht befehlsmäßiger oder zwangsweiser Ordnung und Lenkung aufstellen, aus der heraus die speziellen Theorien des Marktverkehrs, der politischen Wahlen, der Gruppenverhandlungen (Bereich des Verbandswesens) u. a. m. sich als Sonderfälle ableiten lassen. – Denkbar unglücklich ist der Buchtitel gewählt; nur, wer die früheren Arbeiten des Verfassers kennt, wird erraten, wovon in diesem Bändchen die Rede ist, aber auch das deckt der Titel nur zum Teil. Sodann ist zu bedauern, daß Herder-Dorneich in seiner Terminologie nicht ebenso konsequent ist wie im fortschreitenden Ausbau seines Lehrgebäudes. Obwohl er klarstellt, daß der (Preis-)Wettbewerb des Marktes dem ökonomischen, der Wettbewerb um Wählerstimmen dem politischen usw. usw. Bereich angehören, bezeichnet er sein Lehrgebäude als Ganzes doch wieder als *ökonomische* Theorie. Die Verallgemeinerung einer zwar zunächst nur für den ökonomischen Bereich entwickelten, in ihrer viel umfassenderen Tragweite jedoch noch nicht erkannten Theorie um dieser ihrer Herkunft willen auch wieder „ökono-

mische Theorie" zu nennen, ist ein ungerechtfertigter Atavismus, der den Leser nur verwirren kann. – Das soll aber keineswegs davon abschrecken, das Büchlein zu lesen; es ist flüssig geschrieben und setzt keinerlei wirtschaftswissenschaftliche oder sonstige Fachkenntnisse voraus; das allgemeine Interesse, das Wirtschaftsminister Schiller und Altmeister Götz Briefs ihm bescheinigen, verdient es durchaus. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Christentum und nichtchristliche Religionen

Türk, Hans J.: *Was sagt das Konzil über nichtchristliche Religionen, Mission, Toleranz?* Mainz: Matthias Grünewald 1967. 122 S. (Kleine Konzilskommentare.) Kart. 7,50.

Der vorliegende Kommentar ist einer der wenigen, wenn nicht der bisher erste, der drei eng miteinander verbundene Konzilsdokumente, die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, die Erklärung über die Religionsfreiheit und das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche in einer gewissen Zusammenschau betrachtet. Daß zwischen den beiden zuerst genannten Dokumenten und dem Missionsdekret gewisse Spannungen bestehen, die sich durch einen Blick in ihre Genese erklären lassen, ist bekannt. Um so dringender sind Versuche gefordert, die Brücken schlagen. Ein solcher ist dem Autor, auch wenn in Einzelpunkten andere Akzente denkbar wären, aufs ganze gelungen.

Die Betrachtung beginnt mit dem neuen Weltverständnis des Konzils, das eine entsprechend neue Sicht der Verantwortung für die Welt nach sich zieht. In einem 2. Kapitel wird der alte Satz „Außerhalb der Kirche kein Heil" polemisch in die Formel „Außerhalb der Kirche ist Heil" geändert. Ob solche Formulierungen, auch wenn sie – wie hier – richtig verstanden sind, glücklich sind, läßt sich allerdings diskutieren. Daß der Autor im Grund eine sehr vorsichtige Stellung bezieht, zeigt ein Satz wie dieser: „Nicht wegen ihrer Zugehörigkeit zu anderen Religionen, sondern trotz dieser werden sie (d. h. die Nichtchristen) auf eine ihnen unbewußte Weise durch die Kirche in das Heil Gottes aufgenommen" (22). – Das 3. Kapitel spricht von den konkreten Heilswegen außerhalb des Christentums im Anschluß an die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen. Die Aussagen über die ausdrücklich genannten Religionen hätten sich allerdings deutlicher fassen lassen. Kapitel 4 behandelt die Religionsfreiheit auf dem Hintergrund der alten Toleranzlehre. Der Verf. versucht zumeist von der Vergangenheit her über die gegenwärtige neu formulierte Lehre hinaus zu offenen und in der Zukunft zu stellenden Fragen hinzuführen. – In den beiden abschließenden Kapiteln über das Missionsdekret gelingt es dem Verf. in erfreulicher Weise, die stellenweise im Dekret bereits gegebenen, z. T. allerdings noch eher verdeckten Konsequenzen aus der Neueinstellung zu den Religionen für die Missionsarbeit selbst zu ziehen. Man möchte meinen, auf jeden Fall hoffen, daß die darin vertretenen Ansichten auch die Missionare im engeren Sinn des Wortes ansprechen werden.

H. Waldenfels

Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika. Hrsg. v. Peter Beyerhaus, Hans-Werner Gensichen, Gerhard Rosenkranz, Georg F. Vicedom. Bd. III. München: Kaiser 1968. 152 S. (Beiträge zur Systematischen Theologie.) Kart. 11,50.

Die ersten beiden Bände der Reihe (vgl. Besprechung in dieser Zschr. 181 [1968] 208 f.) werden fortgesetzt mit Beiträgen zur systematischen Theologie, zu denen G. F. Vicedom die Einleitung geschrieben hat. Die Skala der Aussagen ist weitgespannt. Vertraute Gedankengänge finden sich beim Argentinier J. Miguez-Bonino und beim Nigerianer A. Adegbola, die je auf ihre Weise das Wirken Gottes in der Geschichte auch ihrer Länder anspre-

chen. In der Verlängerung dieser Gedankengänge liegen auch die Beiträge der beiden Japaner K. Koyama und K. Kitamori. Koyama, in Thailand tätig, theologisch teilweise von Kitamori abhängig, sucht den Gedanken des Zornes Gottes sowohl vom Apatheia-Ideal der Stoa wie auch von verwandten Zügen des Theravada-Buddhismus abzusetzen. Seine These: „Die Theologie der ‚Vernachlässigung der Geschichte' ist die Theologie von Gott, der aus der Geschichte ‚heraustrat' (der Gott des östlichen Deismus) und der daher nicht im Zorn handeln kann. Es ist auch die Theologie von Gott, der gefangen ist im ‚kontinuierlichen', zyklischen Fluß der kosmischen Zeit (der Gott des Pelagianismus der Natur) und der daher nicht im Zorn reagieren kann" (56). Die im Westen häufig als genuiner Beitrag der Theologie Japans angesprochene „Theologie des Leidens Gottes" stellt ihr Autor in einem kurzen Originalartikel vor.

Die weiteren Artikel versuchen ebenfalls einen vielfältigen Brückenschlag. M. Kamil greift das Thema „Die Dreieinigkeit Gottes und der Koran" auf und könnte zu einer Überprüfung der Ablehnung der Dreifaltigkeit durch den Islam führen. Vielleicht etwas zu viel verspricht die Überschrift des Aufsatzes von J. S. Mbiti „Afrikanische Beiträge zur Christologie"; tatsächlich geht es darum, zu bestimmen, welche Züge aus dem Leben Jesu, welche Partien des NT, welche Titel Jesu auf das besondere Verständnis der Afrikaner stoßen, und von da aus nach Ansätzen der Verkündigung zu suchen. Beachtlich ist der Beitrag des Chinesen Choan-Seng Song, dem es gelingt, einige wesentliche Unterscheidungsmerkmale zwischen Christentum und östlicher (indischer und chinesischer) Religiosität aufzuzeigen. Mit Recht betont Vicedom in der Einleitung die Frage, „ob die jungen Kirchen in ihrem Wachstumsstadium ein ‚apologetisches Zeitalter', das von uns meist etwas abwertend beurteilt wird, umgehen können" (19). Der Inder M. S. Rao, in mancher Hinsicht dem Katholiken R. Panikkar verwandt, sucht seinerseits eine Synthese von christlicher Botschaft und indischen Denk- und Frömmigkeitsstrukturen. Die Stellungnahmen eines indischen Karmeliters und eines amerikanischen Religionsphilosophen zu seinem Beitrag beschließen das bedenkenswerte Bändchen.

Bei den drängenden Problemen, die sich heute den Kirchen der Heimat unmittelbar stellen, werden die Anfragen und Aussagen der jungen Kirchen vielfach überhört. Daß die Herausgeber der vorliegenden Reihe ihnen dennoch unermüdlich Gehör zu schaffen suchen, sei ihnen gedankt; daß die Stimmen in der hiesigen Theologie gehört werden, sei ihnen gewünscht. *H. Waldenfels*

Abendländische Therapie und östliche Weisheit. Ein Tagungsbericht. Hrsg. von Wilhelm Bitter. Stuttgart: Klett 1968. 287 S. Lw. 20,–.

Dieser Band bietet – wie die ganze Reihe – Beiträge von erstrangigen Fachleuten: hier von Karlfried v. Dürckheim, H. M. Enomiya-Lasalle SJ, H. Schultz, Jean Gebser u. a. Im Vordergrund stehen die verschiedenen Formen des indischen Yoga und japanischen Zen; aber auch die Anthropologie der tibetischen und chinesischen Medizin wird dargelegt. Die beiden Aussprachen zeigen in einer gewissen Abrundung das Ergebnis der Tagung, daß nämlich das östliche und westliche Menschenbild keine unüberbrückbaren Gegensätze bilden, sondern sich aus den verschiedenartigen Ausgangspunkten ergeben. – Die westliche Tiefenpsychologie und Psychotherapie ist vom Wissenschaftsbegriff der empirischen Medizin geprägt. Auch das „autogene Training" wurde aus der ärztlichen Hypnose entwickelt und will nur eine „biologisch-rationale Technik" (177) sein. Selbst C. G. Jung wagte aus Treue zu dieser Wissenschaftlichkeit nicht, über das transempirische Wesen Aussagen zu machen, obwohl er persönlich in diesen Bereich schon vorgestoßen war.

Der östliche Mensch denkt ganzheitlicher. Er weiß, daß der Mensch Tieferes besitzt, als die tiefste Tiefenpsychologie zu erforschen vermag. Die östliche Medizin versucht die Heilung „nicht durch die symptomatische Behandlung eines Organs, sondern durch die Herstellung des Gleichgewichtes" (119), das sein Maß in den „Gesetzen des Universums"

(200) hat. Diesem Ziel dient alle Körperübung und selbst die Pharmakologie und Diätetik. – In der Mitte der Person, in der der Mensch mit allem Sein eins ist, haben auch jene „Erleuchtungen" ihren Ursprung, die den Menschen zu einem ethischen Menschen formen. Dieser östliche Erleuchtungsweg und besonders die „große Erfahrung" (Satori) haben erstaunliche Ähnlichkeit mit dem, was im christlichen Raum als „Mystik" beschrieben wird. Deshalb sind beide Erlebnisweisen, sofern sie aus den natürlichen Kräften des Menschen erklärbar sind, gut miteinander vergleichbar. Beide beinhalten eine natürliche Transzendenzerfahrung, die als solche aber in der christlichen Mystik noch zu wenig beachtet und untersucht wurde. Das Transzendenz-Erlebnis des christlichen Mystikers schließt darüber hinaus immer auch „das Innewerden der gnadenhaften Gegenwart Gottes in der Seele" mit ein, weshalb es „aus diesem Grunde in seiner Gesamtheit ein übernatürliches Erlebnis" ist (106).

Dieser Tagungsbericht ist für alle, die sich über die heutige Diskussion um östliche und westliche Meditation orientieren wollen, eine willkommene Zusammenfassung, sowohl für den Fachmann wie für eine erste Information. Es zeigte sich aber auch bei dieser Tagung, daß bei Problemen der inneren Erfahrung die Theorie nicht ausreichen kann, weshalb auch hier für die über 400 Teilnehmer Übungskurse für die verschiedenen Methoden veranstaltet wurden; denn nur aus der Übung kann Erfahrung und so ein sachgerechtes Urteil erwachsen. – Wenn diese Meditationsformen sachgerecht und in kluger Anpassung eingesetzt werden, könnten sie auch in der heutigen innerkirchlichen, oft im rein Rationalen festgefahrenen Krise eine echte Hilfe zur Erneuerung existentiellen Glaubens und Betens sein.

R. Silberer SJ

SIEGMUND, Georg: *Buddhismus und Christentum.* Vorbereitung eines Dialogs. Frankfurt: Knecht 1968. 313 S. Lw. 17,80.

Wenn es zu einem fruchtbaren Dialog zwischen Buddhismus und Christentum kommen soll, muß ein gemeinsamer Boden gefunden werden, von dem aus man zu einer Prüfung der Unterschiede weitergehen kann. Ein solcher ist aber nicht leicht zu finden; denn, wie Siegmund zeigt, bestehen in der Auffassung vom Göttlichen, von der Seele und vom Wesen des Menschen, vom Heil und damit vom Weg zum Heil grundlegende Unterschiede, so daß schon die Anwendung dieser Worte in Irrtum führen kann. Es bleibt nur die Suche nach dem Absoluten, dazu die Erfahrung von der Vergänglichkeit, der Brüchigkeit und dem leidvollen Charakter des menschlichen Daseins, worin sich beide sehr nahe kommen, wenn auch da Unterschiede bestehen. Aber schon die Folgerungen, die daraus gezogen werden, stehen sich scharf gegenüber: Weltflucht, Vermeiden jeglicher Anhänglichkeit, völlige Wunschlosigkeit beim Buddhismus, Selbstverwirklichung durch Liebe zu Gott, und tätige Liebe zu dem Mitmenschen, die versucht, das Leiden zu vermindern. Dieser Gegensatz wird der erste Gegenstand eines Dialogs sein müssen. Die Ausführungen sind klar und leicht zugänglich. *A. Brunner SJ*

ZU DIESEM HEFT

HELMUT KOESTER ist Privatdozent für Gynäkologie und Geburtshilfe und Oberarzt der Universitäts-Frauenklinik Gießen.

ARNO KLÖNNE ist Lehrbeauftragter für Politikwissenschaft an den Pädagogischen Hochschulen Bremen und Münster.

DIETER EMEIS ist Assistent am Pädagogisch-Katechetischen Seminar der Universität Freiburg.

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

BILDNACHWEIS: Staatsgalerie Stuttgart (Abb. 1); Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf (Abb. 2); alle übrigen Archiv der Max-Beckmann-Gesellschaft, München.

F. G. Friedmann

Demokratie und Partizipation*

Die Tatsache, daß in fast allen modernen Industrieländern an die Stelle einer idealen Einheit von Freiheit und rationaler Ordnung in zunehmendem Maß eine Polarisierung beider Aspekte tritt – wobei Freiheit zu Anarchie und Ordnung zu Unterdrückung werden können –, läßt uns fragen, ob die parlamentarische Demokratie noch eine für unsere Zeit und für die nächste Zukunft adäquate Regierungsform ist. Diese Frage steht letztlich auch hinter den Bemühungen unter der politisch engagierten Jugend, die eine „participatory democracy", d. h. eine unmittelbare Teilnahme jedes einzelnen am demokratischen Prozeß fordert, und die sich mit allen ihr zur Verfügung stehenden Kräften diese demokratische Partizipation zu erkämpfen sucht.

Demokratie als Lebens- und Regierungsform, und das heißt vor allem als Gesinnung und Haltung, steht und fällt mit der Überzeugung, daß der einzelne Mensch weder überleben noch den Sinn seines Daseins erfüllen kann, wenn er sich nicht als *zoon politikon*, als ein auf andere Menschen angewiesenes und ihnen verantwortliches Lebewesen betrachtet; daß er ferner eine Achtung vor der Personalität empfindet, die letzten Endes wohl auf der Beziehung des Menschen zum Transzendenten beruht – wie immer diese Transzendenz verstanden werden mag. Aus dieser Achtung lassen sich das Recht jedes Menschen auf soziale und politische Gleichberechtigung ableiten, auf das Treffen von Entscheidungen nach bestem Wissen, sowie jene demokratischen Spielregeln, wie z. B. Sinn für Fairneß, und deren Institutionalisierung in Verfassungen, wonach verbindliche Entscheidungen nur von Regierungen getroffen werden können, die auf der Zustimmung der Wähler fußen. (In idealer Form sollen also die Regierten selbst die Regierenden sein, während politische Autorität nur als delegiert und vorübergehend gelten darf.)

Bereiche demokratischen Handelns

Demokratische Gesinnung und Handlungsweise kann so auf drei verschiedenen Ebenen des gesellschaftlichen Miteinander zum Ausdruck kommen: im kleinräumigen, übersichtlichen Bereich, im großräumigen, vom einzelnen Bürger nicht direkt überschaubaren Raum und in jenen Bereichen, die zwischen dem Mikrokosmos konkret überschaubarer Teilnahme und dem Makrokosmos der großräumigen Politik liegen.

* Überarbeitete Fassung eines Vortrags bei der Katholischen Akademie in Bayern am 8. 11. 1968.

Der erstgenannte, private Bereich umfaßt die Familien sowie die auf menschlicher Verbundenheit, Vertrauen und Verstehen aufgebauten Freundschaften und jene von persönlicher Bekanntschaft ausgehenden freiwilligen Vereinigungen, die einem gemeinsamen Interesse dienen. Vor allem in diesem Bereich findet die wirkungsvollste Erziehung zur Demokratie statt: hier kommt im täglichen Leben die Achtung vor dem Mitmenschen zu besonderer Auswirkung.

Diesem kleinräumigen Bereich steht der großräumige der Gesamtgesellschaft und ihre Institutionalisierung im Staat gegenüber, also das Wirkungsfeld der großen Politik und der Politiker, der Ort der Macht und der Staatsautorität, auch heute noch verschiedentlich verstanden als Ausdruck einer geschichtlich-metaphysisch oder geschichtlich-theologisch abgeleiteten Kontinuität.

Zwischen gesellschaftlichem Mikrokosmos und Makrokosmos befinden sich jene Institutionen, die wesentlichen menschlichen Anliegen und Bedürfnissen entsprechen: das religiöse oder politische Leben etwa oder die Förderung von Wissen und Erkenntnis – also Kirchen und Universitäten, Schulen usf. Ihnen kommt die wesentliche Aufgabe zu, eine Verbindung vom kleinräumigen zum großräumigen Bereich herzustellen, d. h. der Gefahr einer Isolierung im gesellschaftlichen Mikrokosmos vorzubeugen und jedem Bürger eine sinnvolle, befriedigende Partizipation am Ganzen zu ermöglichen.

Jeder der drei Bereiche hat seinen legitimen Anspruch und seine Bedeutung; keiner kann ohne Schaden für die Demokratie vernachlässigt oder mißbraucht werden. Allerdings spielen in den einzelnen Ländern mit demokratischer Regierungsform die drei Bereiche eine verschieden große Rolle. So kommt in Amerika dem ersten dieser Bereiche, der Demokratie als freiwilliger Verantwortung etwa auf dem Gebiet der „gutnachbarlichen Beziehungen", besondere Bedeutung zu. Dies läßt sich zum Teil aus der geschichtlichen Entwicklung erklären, aus den Lebensbedingungen der Pioniere an der „frontier" und aus einem bestimmten religiösen Geist, dem Verantwortungssinn und dem Bewährungsglauben puritanischer und pietistischer Herkunft. In Deutschland dagegen ist der Raum bürgerlich-demokratischer Betätigung noch weitgehend unterentwickelt, d. h. ohne echten Übergang von unverbindlichem und abstraktem Räsonieren zu konkreter, konstruktiver Betätigung im Mittel- oder Großraum der Gesellschaft. Dazu kommt die Tendenz der staatlichen Bürokratien zur Bevormundung des Bürgers, die nur relativ unwichtige Aufgaben Verbänden oder religiösen und sozialen Organisationen überlassen.

Was den mittleren Bereich anbelangt, so besteht zwischen Amerika und Deutschland vor allem *ein* entscheidender Unterschied. Während sich in Amerika Religion, Erziehung und Wissenschaft traditionell aus dem kleinräumigen Bereich der Privatinitiativen nähren, erhalten sie in Deutschland erst von Behörden, also vom Großraum der Politik her, Unterstützung und Legitimation. Die „Kulturhoheit" der einzelnen Länder bedeutet praktisch ein Staatsmonopol über die Schulen, das nur ein Minimum an Initiative von seiten der Eltern zuläßt. Im Gegensatz dazu unterstehen in jeder amerikanischen Stadt Volks-, Mittel- und Oberschulen einem Gremium, das von und aus der Bürger-

schaft gewählt wird. Zwei Drittel aller Colleges und Universitäten sind private Gründungen und Institutionen und als solche vollständig dem Einfluß von Regierungsinstanzen entzogen; auch die staatlichen Universitäten sind durch selbständige Kuratorien gegen das direkte Eingreifen von Staatsorganen geschützt.

In Deutschland wird Erziehung zur Demokratie gerade auf der oben genannten mittleren Ebene durch deren traditionelle Bindung an das Großräumig-Übergeordnete und durch die mangelnde Übung im alltäglichen Rahmen erschwert. Die Anpassung der politischen und gesellschaftlichen Verfassung an die Bedingungen des industriellen Zeitalters ist, wie Ulrich von Pufendorf schreibt, „nicht aus der demokratischen Beteiligung der breiten Schichten, sondern von den obrigkeitsstaatlichen Mächten her, d. h. *von oben* geschehen, während die wichtigsten Grundfragen unserer Existenz ... primär nur als Kompetenz der staatlichen Verwaltung verstanden werden." Pufendorf spricht ferner von der Illusion, „mit der Änderung des institutionellen Rahmens und mit der Manipulation der politischen Mechanik gesellschaftliche Probleme meistern" zu können. Die Frage, ob die politische Bevormundung „von oben" Ursache oder Folge jener weitverbreiteten Indolenz von seiten der Bürger ist, ist objektiv wohl kaum lösbar. Ein gewisses Gleichgewicht jedoch zwischen demokratischer Gesinnung und Handlungsweise einerseits und der Institutionalisierung der demokratischen Entscheidungsprozesse andererseits ist notwendige Voraussetzung jeder demokratischen Gesellschaft.

Daß dieses Gleichgewicht heute nicht besteht, kann kaum geleugnet werden. Man denke nur an die Betonung des Formaljuristischen, an die Verabsolutierung des positiven Gesetzes, das doch historisch bedingt ist und nur insoweit Gültigkeit haben dürfte, als es den Gesetzen der Menschenliebe, der Verantwortung für andere und den Voraussetzungen für die optimale Entwicklung der Eigenpersönlichkeit entspricht. Auch vergißt man in diesem Zusammenhang die Erfahrung der Weimarer Zeit, die uns lehren müßte, daß die beste Verfassung nicht imstande ist, das Fortbestehen einer Gesellschaft, ja eines Staates zu garantieren, wenn ihr nicht ein Wille zur Demokratie, eine demokratische Haltung von seiten der großen Mehrheit eines Volks entspricht.

Typen der Partizipation

Was die Frage der Partizipation betrifft, so ist klar, daß nicht jede Form solcher Beteiligung eine demokratische zu sein braucht – man denke etwa an einen Rassenkrawall oder ein Fußballspiel –, daß es jedoch kein demokratisches Verhalten ohne Partizipation gibt. Partizipation ist ein allgemein menschliches Bedürfnis, ja ein allgemeingültiges menschliches Recht, das allerdings in verschiedenen geschichtlichen Epochen verschiedenartige Ausdrucksformen gefunden hat.

Prinzipiell lassen sich zwei Typen von Partizipation unterscheiden. Man kann sie stichwortartig als die *kulturelle* und die *politische* bezeichnen. Die kulturelle stellt eine

Teilnahme an Denk- und Handlungsweisen dar, die unserem Leben seinen eigentlichen Sinn vermitteln: vom religiösen Opfer zu philosophischer Spekulation, von traditionsgebundener Lebensweise zu künstlerischer Erfüllung. Die politische Partizipation besteht aus verantwortlicher Teilnahme an Entscheidungsprozessen oder wenigstens aus deren Nachvollzug als Kontrolle über ihre legale und rationale Entstehungsweise.

Teilen wir die Geschichte in vier, vom Standpunkt der Partizipation wesentlich voneinander verschiedene Epochen ein, so überwiegt in der ersten, „primitiven", von übersichtlichen und voneinander meist isolierten Gemeinschaften bestimmten Epoche und auch in der zweiten, den vorindustriellen Hochkulturen, das kultische oder kulturelle Element. Nur in Ausnahmefällen, wie in der frühgermanischen Zeit oder der griechischen „Polis", fielen kulturelle und politische Partizipation zusammen. In der dritten und vierten Epoche drängt sich die politische Partizipation, das Verlangen nach Mitbestimmung, in den Vordergrund, während die kulturelle Partizipation bald als Überbau, bald als Mittel sogenannter Bewußtseinserweiterung betrachtet wird.

Die „Unzufriedenheit" der Jugend

Wenden wir uns der viel besprochenen „Unzufriedenheit" der Jugend zu, so wäre zu erklären, was wir im Zusammenhang unserer Erörterung unter Jugend verstehen. In seiner Studie „The Young Radicals" (1968) spricht der Yale-Psychologe Kenneth Keniston von zwei Phasen der Jugend (im herkömmlichen Sinn des Worts); er unterscheidet „adolescence", die Altersgruppe 12 bis 18, von „youth", ein durch einen bestimmten Bewußtseinsstand und eine besondere Sensibilität ausgezeichneter Teil der Altersgruppe von 18 bis 26.

Die erste Phase gründet in der etwa bis zum zweiten Weltkrieg reichenden Entwicklung der Industriegesellschaft, die zweite Phase entspricht der neuesten, von Automation und Elektronik geprägten Zeit. Auch in der Altersgruppe der 12- bis 18jährigen war zuerst „adolescence", nämlich die Freiheit, sein Brot nicht selbst verdienen zu müssen, ein Privileg der Minderheit. Heute umfaßt sie die ganze Altersgruppe und wird, als „teenage"-Subkultur institutionalisiert, auch von der übrigen Gesellschaft akzeptiert. „Youth", die Gruppe, die im heutigen Stadium des „nachindustriellen Zeitalters" eine Minderheit ihrer Altersklasse darstellt, wird nach Keniston eines Tages auf Grund der Anforderungen weitgehender Technisierung und der damit verbundenen längeren Ausbildungszeit eine Mehrheit bilden.

Von ihrer eigenen Warte aus zögern die Jugendlichen (hier nun spezifisch als „youth" verstanden), einen festen Beruf zu ergreifen, um dadurch den Eintritt in die Gesellschaft zu verzögern. In Kenistons Analyse erfüllt die „youth" die meisten psychologischen Anforderungen des „Erwachsenseins": Sie hat zum Beispiel die von dem Psychologen Erik Erikson beschriebene, für die „adolescence" typische Identitätskrise über-

wunden. Aber in die institutionelle Struktur der Gesellschaft ist sie noch nicht integriert. Bei Kenistons „youth" handelt es sich meist um hochbegabte Menschen aus den besten und weltoffensten Familien, die sich bereits mehrfach, gerade auch im Studium ausgezeichnet haben, in ihren Erfolgen aber keine persönliche Genugtuung finden konnten. Ein Teil von ihnen sympathisiert mit der sogenannten Neuen Linken, ein anderer schließt sich der „Hippie"-Bewegung an. Nicht wenige arbeiten beim „Friedenskorps" oder für andere soziale und humanitäre Programme. Man könnte sagen, daß sie eigene Formen von Idealismus gegenüber dem Materialismus der Gesellschaft vertreten.

Die von der heutigen Jugend in Amerika geübte Kritik unterscheidet sich wesentlich von der Arbeitsweise europäischer Kultur- und Gesellschaftskritiker älteren Stils – etwa eines Ortega y Gasset oder eines Romano Guardini –, die von gegebenen Normen ausgingen und *post factum* Urteile aufstellten. Für die Vorstellung dieser Jugend ist Kritik nicht nur Gedanke, sondern praktische, gesellschaftlich wirksame Aktion. Die Trennung von Intellekt und Leben, von Wissen und Betätigung – ein Grund der Frustration unserer modernen Gesellschaft – soll damit ausgeschlossen werden.

Dazu kommt, daß es heute eine besondere ästhetisch-ethische Sensibilität der Jugend gibt, die vom Kult persönlicher Schönheit – etwa bei den „Hippies" oder in dem Schlagwort der „Black Power"-Bewegung „black is beautiful" – zu den „songs" einer Joan Baez reicht, in denen die durch die lange Geschichte der amerikanischen Folklore hindurch lebendig erhaltene englische Ballade mit aktuellen Texten verbunden wird. Das Ästhetische ist hier also weder Selbstzweck noch Ausdruck einer hedonistischen Gesinnung. Es wird zum Mittel ethischer Erziehung mit dem Ziel spezifischer politischer Aktion. Diese neue Symbiose von Bewußtsein und Gewissen wird in der englischen Sprache besonders deutlich durch die etymologische Verwandtschaft von „consciousness" und „conscience".

Nehmen wir an, daß Kenistons „youth" den politisch aktiveren Elementen unter der deutschen akademischen Jugend entspricht, so finden wir auch hier eine vielfältige Kritik an der bestehenden Gesellschaft. Im unmittelbaren Bereich der Universitäten herrscht eine Examensangst, die teilweise durch die Unübersichtlichkeit der Studiengänge bedingt ist, teilweise dadurch, daß die Examina traditionell am Ende des Studiengangs stehen, also eine Selbsterprobung etwa durch eine Reihe von kleineren Prüfungen, die eng mit dem Studium selbst verbunden sind, nicht möglich ist.

In einer Anzahl von Fächern macht auch die Berufswahl Sorge, da die Ausbildung in den Universitäten oft nicht eng genug mit den Anforderungen der verschiedenen Berufe verbunden ist. Darüber hinaus ist die Berufswahl durch die unübersehbar große Zahl von spezialisierten Berufen in den hochentwickelten Industriegesellschaften erschwert. Es ist nicht mehr wie in einfachen Lebensgemeinschaften, wo es nur eine beschränkte Zahl von Berufen gab, mit deren Arbeits- und Lebensformen man schon von Kind an bekannt war. Diese Schwierigkeit ergibt sich zum Teil aus der Geschwindigkeit der technologischen und sozialen Weiterentwicklung, deren Richtung selbst sogenannte Futurologen nicht mit Sicherheit voraussehen können.

Im allgemeinen verdächtigt ein großer Teil der Jugend die moderne Technologie, sie würde jene Funktionärstendenzen bestärken, die das eigene Gewissen ausschalten und sich blind auf höhere Instanzen berufen. Der jugendlichen Sensibilität entgeht dabei nicht eine gewisse Analogie zum Befehlsnotstand, der von den Übermenschen von gestern – die gelegentlich auch die Väter von heute sind – beansprucht wurde. In diesem Zusammenhang schreibt Kenneth Keniston: „Deutschland hat gezeigt, daß kulturell hochentwickelte Nationen das Undenkbare tun können; Hiroshima bewies, wie einfach, sauber und leicht (vom Standpunkt des Täters aus) es war, das Undenkbare zu tun." Dazu kommt, daß nicht nur Industrien und Bürokratien, sondern auch Parlamente und Parteien mit einer gewissen Eigengesetzlichkeit ausgestattet zu sein scheinen, die dem jungen Menschen Initiativen, verantwortungsvolle Entscheidungen und – ganz allgemein – eine sinnvolle Partizipation erschwert.

Gerade die Wohlstandsgesellschaft führt auf wenigstens zwei Gebieten zu tiefgehender Frustration. Sie versagt dem Großteil der Menschen – von den Ghettobewohnern Amerikas bis zu den Menschenmassen der sogenannten „Dritten Welt" – selbst einfachste Errungenschaften. Ein Teil der Jugend versucht sich mit denen zu identifizieren, die in Armut, Not und Diskriminierung leben. Ihr Protest zielt darauf ab, ein größeres Maß an Gerechtigkeit für die zu gewinnen, die sich selbst nicht oder nur in geringem Maß selbst helfen können. Gleichzeitig fühlen sie, daß die hochentwickelte Technologie die Mitglieder der Wohlstandsgesellschaft traditioneller Motivationen und Lebensinhalte beraubt.

Die gut funktionierende Wohlstandsgesellschaft ruft ohne Zweifel eine Art geistiger Leere hervor, in der ethische Motivierungen des einzelnen schnell erschlaffen. Die Identifizierung mit den Armen und Unterdrückten bedeutet in diesem Sinn nicht nur ein Streben nach Gerechtigkeit, sondern einen Versuch, das eigene Streben und Wollen zu konkretisieren. In diesen Zusammenhang fällt auch die Weigerung politisch aktiver Studenten, den Antifaschismus von Mitgliedern der älteren Generation zu honorieren. Versuche der älteren Generation, ihre eigenen Erfahrungen und Lebensschwierigkeiten dem Wohlergehen der heutigen Jugend entgegenzusetzen, werden geradezu als Hohn empfunden. Denn gegenüber der glatten, in ihrer Problematik kaum faßbaren Wohlstandsgesellschaft wird die unmittelbare Greifbarkeit des Gegners unter dem Faschismus als positiv empfunden. Die Provokation von Professoren oder von Hütern der Staatsgewalt kann deshalb als ein Versuch angesehen werden, aus der ungreifbaren, abstrakten Situation eine konkrete, greifbare zu machen. Professoren und Polizei werden in ihren Reaktionen auf Terror und Gewalttätigkeit als konkrete Symbole einer sonst nicht faßbaren „Unterdrückung" fixiert, die eben in der Leere des Lebens bzw. in der Unmöglichkeit einer sinnvollen Partizipation besteht. Durch verzweifelte Versuche – durch ein für den Augenblick absolutes Engagement, das unter anderem als ein Akt der Befreiung von der bedrückenden Bequemlichkeit der bürgerlichen Ordnung erlebt wird – will man dem eigenen Gewissen einen konkreten Anlaß zur Bestätigung verschaffen.

Die Rolle bewußter Minderheiten

Die Frage, die wir zunächst beantworten müssen, ehe wir uns mit den besonderen Problemen unserer Zeit beschäftigen, ist, welche Rolle ethisch und politisch bewußtere Minderheiten in einer Demokratie spielen können. Dazu läßt sich allgemein sagen, daß eine Elite, die sich durch stärkeres Bewußtsein und Gewissen, durch Sensibilität und verantwortliches Engagement sowie durch berufliche Kompetenz auszeichnet, keineswegs undemokratisch auf die große Mehrzahl der Mitbürger einwirken muß, solange sie weder bevormundet noch manipuliert, sondern lediglich exemplarisch für weitere Kreise einen Denk- und Lebensstil entwirft und dadurch das eigene Gewissen zu einem öffentlichen macht. Diese Feststellung trifft auch auf die politisch aktiveren Studenten zu.

Der aktiven Partizipation an der parlamentarischen Demokratie stellt sich die Schwierigkeit entgegen, daß die Kompliziertheit der internationalen Lage und die Undurchsichtigkeit von Intentionen und Verhaltensmechanismen der großen Mächte den Parteien kaum Möglichkeit geben, attraktive Entweder-Oder-Lösungen zu entwickeln. Dies bedeutet bei Wahlen in Ländern wie der Bundesrepublik oder den USA, daß die regierungsfähigen Parteien kaum Bewegungsfreiheit besitzen, und daß der Wähler, aus Mangel an echten Alternativen, an spezifischen Entscheidungen seines Abgeordneten praktisch nicht beteiligt ist.

Der Ruf nach „participatory democracy" entsteht in erster Linie aus der Feststellung, daß die industrielle und vor allem die nachindustrielle Epoche dahin tendieren, das Funktionieren der Wirtschaft und der Gesellschaft zu betonen. In dieser Betonung des Funktionellen sieht die Jugend eine Gefahr der Manipulation des Menschen, seine Reduktion zum Objekt. Ihr Ruf nach Mitbestimmung, nach Partizipation an allen Entscheidungsgremien ist ein Versuch, die menschliche Entfremdung innerhalb dominierender Bereiche der modernen Industriegesellschaft zu überwinden. Freilich gebraucht die Jugend „Partizipation" und „direkte Demokratie" oft als undifferenzierte Schlagworte, ohne zwischen Mitbestimmung bei Entscheidungen und Teilnahme im Sinn etwa von kulturellem Schaffen zu unterscheiden und sich über das unserer Zeit angemessene Verhältnis dieser beiden Aspekte von Partizipation Gedanken zu machen. Jedenfalls kann man annehmen, daß das heutige Interesse an der Verwirklichung beider Aspekte, die wir als einen Versuch eines neuen Humanismus in den verschiedenen Lebensbereichen wahrzunehmen beginnen, in mancher Beziehung mit dem traditionellen Personalismus verwandt ist. Man strebt übersichtliche Gemeinschaften an, in denen der einzelne sich persönlich optimal erfüllen und gleichzeitig anderen im Sinn der traditionellen Werte – etwa eines christlichen Humanismus – menschlich begegnen kann; man fühlt sich verpflichtet, die Welt und ihre Institutionen so zu ändern, daß anstelle eines manipulierenden Stils ein „participatory style" treten kann.

Im Bereich der Universitäten ist die Unruhe wohl am stärksten in den Geisteswissenschaften. Sie läßt sich auf zwei eng miteinander verbundene Gründe zurückführen: erstens auf die traditionelle Definition der Geisteswissenschaften, die den Anforderungen

des aus der engen Verbindung von Bewußtsein und Gewissen erwachsenen, im weitesten Sinn des Worts *politischen* Humanismus nicht mehr gerecht wird; und zweitens auf die unzureichenden Anstrengungen von Universitätsgremien, den Absolventen der Geisteswissenschaften zu einer adäquaten Berufsstellung innerhalb der modernen Industriegesellschaft zu verhelfen. Es genügt nicht, den Studierenden der Geisteswissenschaften das Lehramt als praktisch einzige Berufsmöglichkeit anzubieten. Die Besten – im Sinn fachlicher Kompetenz und ethisch-politischer Sensibilität – sollten verantwortliche Stellen im Bereich der Industrie und der Politik erhalten, um gleichsam eine humanisierende Unterwanderung der Industriegesellschaft durchführen zu können. Es gibt heute erste Versuche, gemischte Berufsberatungs- und Stellenvermittlungsgremien aus Vertretern der Industrie, der Universität und der Sozialarbeit zu bilden, deren Aufgabe es u. a. sein wird, die Schaffung von neuen und neuartigen Stellen anzuregen und zu betreiben.

Über das Gebiet der Universitätsprobleme hinaus wäre es wichtig, ganz allgemein die Fragmentierung der Gesellschaft sowie des individuellen Lebens durch freiwillige Zusammenschlüsse vernünftiger, engagierter Mitglieder der einzelnen Lebensbereiche zu überwinden. Man denke an Kuratorien von Universitäten, die die Verbindung von Theorie und Praxis, von Wissenschaft und angewandter Ethik repräsentieren könnten, oder an ein nationales Gremium für Wissenschaft und Gesellschaft, das anstelle einer einzigen Modellfigur – die es heute wohl nicht gibt – durch eine Vielfalt von persönlichen Verbindungen je nach Können und Engagement die praktische Vernunft beispielhaft sichtbar machen würde.

In meinem eigenen Erfahrungsbereich waren es interessanterweise nicht Vertreter der Geisteswissenschaften, sondern vor allem Manager und Besitzer großer Industrieunternehmen, die sich für eine praktische Humanisierung ihrer Betriebe und darüber hinaus der Gesellschaft einsetzten. Ich denke an einen verstorbenen italienischen Freund, der seinem Industriebetrieb dadurch zu Weltgeltung verhalf, daß er das „industrial design", d. h. eine Wechselbeziehung von Schönheit und Zweckmäßigkeit, in seinen Produkten betonte. Nach ähnlichen Prinzipien versuchte er auch die Freizeit seiner Arbeiter zu gestalten, indem er den Sieger wöchentlich stattfindender Wettbewerbe zur Ermittlung der intelligentesten, von Arbeitern verfaßten Rezension neu erschienener Bücher auf Kosten des Betriebs zuerst auf eine technische Schule innerhalb der Fabrik und nach erfolgreichem Abschluß auf eine technische Hochschule schickte. Als Leiter einer neuen Niederlassung in einem industriell noch völlig unentwickelten Teil des Landes wurde ein erfahrener „social worker" bestellt, der sich wie ein Großteil der 150 Geisteswissenschaftler, die in jenem Unternehmen arbeiteten, vor allem mit „social and cultural change" und mit „community development" beschäftigt hatte. Ich erinnere mich auch an den Generalmanager einer großen amerikanischen Industriefirma, der die Ansicht vertrat und im Leitartikel einer Fachzeitschrift für Elektroingenieure aussprach, daß niemand, der Werner Jägers „Paideia" nicht gelesen hätte, ein guter Ingenieur sein könne. Eine Untersuchung des amerikanischen Ärzteverbands ergab, daß Medizinstudenten, die vor dem Fachstudium ein über das übliche Pensum hinausgehendes Studium der Geisteswissenschaften betreiben, eine größere Chance haben, gute Ärzte zu werden. Endlich sei noch als vielleicht eklatantestes Beispiel der Alleinbesitzer eines großen deutschen Unternehmens genannt, der kürzlich die Leitung seiner Firma an eine Gruppe von Managern abgab, um sich ausschließlich dem Problem der Humanisierung der modernen Industriegesellschaft zu widmen.

Versuche gerade auf dem Gebiet der Politik, die Demokratie durch neue Formen der Partizipation zu stärken und zu vermenschlichen, werden oft durch die Tatsache verhindert, daß staatliche Organe und Bürokratien immer noch an der These festhalten, daß derjenige, der zahlt, auch befiehlt. Man vergißt dabei, daß die Gelder des Staates in erster Linie die Steuergelder der Bürger sind und daß es der Regierung lediglich obliegt, als Treuhänder diese Gelder zu verwalten. Aus der größeren legalen Kompetenz der staatlichen Bürokratie, was etwa eine Rechtsaufsicht betrifft, läßt sich kein allgemeiner Primat der Bürokratie ableiten. Der Gesetzgeber täte gut daran, den Staat dadurch zu entlasten, daß er die Gründung und Funktion von Stiftungen erleichtert, so daß Gelder für eine Vielfalt von Aufgaben, die heute der Staat wahrnimmt, von entsprechenden Gremien verantwortlicher Bürger und Experten eingesetzt und verwaltet werden könnten. Gleichzeitig sollte die Vertretung individueller oder korporativer Interessen einerseits als ein legitimer Teil des demokratischen Entscheidungsprozesses gelten, andererseits durch Zwang zu größerer Öffentlichkeit, etwa durch gesetzliche Registrierung von Lobbyisten oder deren offiziellem Erscheinen vor Ausschüssen der Legislative, mehr auf das Gemeinwohl bezogen werden. Was die Förderung der politischen Meinungsbildung durch den Gesetzgeber betrifft, so empfiehlt es sich, Form und Funktion von „Hearings" so zu erweitern, daß Zeugen nicht zur Bekräftigung vorgefaßter Meinungen eingeladen werden, sondern zu einer eingehenden Befragung durch einen Ausschuß, dem es vor allem um das Verständnis der Gründe für die vorgebrachten Meinungen und Anliegen gehen muß.

Eine qualifizierte Minderheit könnte auch in den Parteien wirksamer werden, wenn diese beispielsweise der Jugend den Zugang zur Parteiarbeit erleichtern würden. Eine Reform des Wahlsystems, etwa der Übergang zum einfachen Mehrheitswahlrecht und die Einführung der öffentlichen Vorwahl der Kandidaten einer Partei, wäre hier ebenfalls zu erwägen. Von noch größerer Bedeutung, weil unmittelbar durchführbar, wäre die Intensivierung gegenwärtiger und zum Teil erfolgreicher Versuche, die „Ansprechbarkeit" von Politikern zu aktivieren und Gremien jüngerer Akademiker innerhalb und außerhalb der Parteien zu unterstützen oder neu zu bilden und zu fördern, die z. B. durch ehrenamtliche Mitarbeit an der Vorbereitung von Gesetzesentwürfen der Arbeit der Parteien und Parlamente von besonderem Nutzen sein könnten.

Da die meisten Schulen dem Staat unterstehen und demokratische Gesinnung und Praxis vor allem in der Jugend gepflegt werden muß, ist es wichtig, daß Eltern, aber auch andere Bürger nicht müde werden, sich gegen eine autoritäre und für eine humane Pädagogik einzusetzen. Der amerikanische Pädagoge John Dewey hat sich schon vor zwei Generationen darüber gewundert, warum Kinder, die uns außerhalb der Schule mit Fragen überhäufen, in den Schulen alten Stils weder Fragen stellen noch sonst irgendwelche Initiative zeigen. Dabei gibt es kaum ein Gebiet, auf dem in zahlreichen Ländern mehr Experimente im Sinn demokratischer und weltoffener Gesinnung unternommen worden sind, als gerade auf dem der Erziehung. Man denke nur an die sogenannten „UN-mock conventions" in gewissen amerikanischen Schulen, also an allgemeine

Debatten von Schülern, bei denen jeder (entsprechend der Struktur der UNO) ein anderes Land und dessen spezielle politische Anliegen vertreten muß. Dabei lernen die Schüler, sich in andere Menschen einzufühlen und gewöhnen sich von früh auf an demokratischen Stil und Verfahrensweise. In diesem Zusammenhang können auch die Studienprogramme von Hörfunk und Fernsehen von großem Nutzen sein, vor allem wenn sie neben der Vermittlung von Wissen konkrete menschliche Situationen und deren Problematik so darstellen, daß sie zu einer ernsthaften Beschäftigung von seiten des Hörers oder Zuschauers führt.

Solche und ähnliche Reformen werden jedoch das Drängen der engagierten Minderheit nach direkter Partizipation nicht voll befriedigen. Eine gewisse Spannung zwischen außerparlamentarischer Opposition und parlamentarischer Demokratie wird auch weiterhin, soweit sich das überschauen läßt, die politische Landschaft unserer Gesellschaft bestimmen. Solange jedoch die außerparlamentarische Opposition nicht zur antiparlamentarischen wird, solange sie sich also noch am inneren Rand der bestehenden Institutionen bewegt, wird dies der Demokratie nur zum besten gereichen. So haben die „sit-ins" einiger tausend vornehmlich schwarzer Studenten in den frühen sechziger Jahren die neue amerikanische Bürgerrechtsgesetzgebung unter den Präsidenten Kennedy und Johnson hervorgerufen, so haben Senator Eugene McCarthy und seine studentischen Helfer die nochmalige Kandidatur Präsident Johnsons vereitelt, die Pariser Verhandlungen über eine Beendigung des Vietnamkriegs provoziert und den jüngsten Stopp in der Bombardierung Nordvietnams mitangeregt. Auch die Studentendemonstrationen in Deutschland, Frankreich, Italien und anderen Ländern haben tiefgreifende Reformen der Universitäten in Gang gebracht oder solche Reformen wenigstens beschleunigt.

Zum Schluß unserer Erwägungen über die Stärkung der parlamentarischen Demokratie durch direkte Partizipation, über die Humanisierung der Industriegesellschaft durch ein aus besonderem Bewußtsein und Gewissen erwachsendes Engagement, müssen wir noch einige der Schwierigkeiten erwähnen, die diesem Anliegen entgegenstehen. Das sind einmal die Gefahren, denen die engagierte Jugend ausgesetzt ist.

1. Eine Gruppe der politisch engagierten Studenten fordert direkte Partizipation im Sinn einer Räte-Utopie. Dabei vergessen sie die Unterschiede zwischen den drei Ebenen zwischenmenschlicher Beziehung bzw. wenden damit ein dem Mikrokosmos entstammendes Prinzip unkritisch auf die beiden anderen Ebenen an. Anstelle sachlicher Analysen von Problemen wie etwa der Machtkonzentration in den Institutionen und Bürokratien des modernen Industriestaats gibt man sich mit emotionellen Parolen zufrieden. Auch der landläufige soziologische Jargon, verbunden mit einer Eindimensionalität „gesellschaftlichen" Denkens, die der zu Recht hervorgehobenen Gefahr der Eindimensionalität der nachindustriellen Gesellschaft spiegelbildlich entspricht, führt nicht selten dazu, das konkrete Element des menschlichen Einsatzes, ja, die geschichtlich bedingte Einmaligkeit des einzelnen Menschen in den Hintergrund zu drängen, so daß eine Art Anti-Humanismus entsteht.

2. Die zweifellos bestehenden Schwierigkeiten, aus dem übersichtlichen Kleinraum der Betätigung etwa zu einer maßgeblichen Teilnahme an einer Universitätsreform vorzudringen, führen immer häufiger von einem begrenzten Anliegen zu emotionaler Intensivierung und Verallgemeinerung, die oft in Hysterie und Gewalttätigkeit ihren Ausdruck finden. Diese Tendenz wird durch die Massenmedien und ihre simultane Berichterstattung über die Ereignisse in der ganzen Welt gefördert. Im besonderen unterstützt die Sensationslust dieser Medien das seiner Natur nach Hektische des jugendlichen Drängens zum permanenten Avantgardismus.

3. Eine gewisse Euphorie der Macht auf seiten radikaler Studentenführer bzw. ihre Hybris angesichts der Ohnmacht des Establishments führt nicht selten zu unverantwortlichen Handlungen. Hier, wie auch bei der Umsetzung der Enttäuschung über die Leere und Trivialität der Intimsphäre in eine pornographische Provokation, handelt es sich letzthin, bei allem Schein des Unmuts, um eine Verzweiflung über die Schwierigkeiten echter menschlicher Beziehungen und persönlich sinnvoller und gesellschaftlich nützlicher Betätigung. Die gelegentlich psychopathische Überdrehtheit radikaler Studenten erinnert an die gefährlich sich steigernde Tourenzahl einer Antriebswelle, die nicht mit einem Arbeitsgerät gekoppelt ist.

Andere Schwierigkeiten kommen aus der politischen und sozialen Wirklichkeit unserer Situation. Charismatische Figuren wie Kennedy und Martin Luther King, die in ihrer Person Ideen und Ideale verkörperten, wurden von Kräften aus dem irrationalen Untergrund der Gesellschaft ermordet. Der Ruf nach „Ruhe und Ordnung" beherrscht – nicht nur in Amerika – die innenpolitische Szene; er erhebt sich vor allem bei jenen, die bisher auf die jugendlichen Frustrationen innerhalb der Wohlstandsgesellschaft und dem damit verbundenen Suchen nach einem sinnvollen und verantwortlichen Dasein meist mit Unverständnis reagierten. Dazu kommt, daß man in Regierungskreisen gern betont, es würden verantwortliche gesellschaftliche Kräfte fehlen. Man meint damit eine mangelnde Verantwortungsbereitschaft im Klein- und Mittelraum bürgerlicher Betätigung. Dies führt dazu, daß der Staat in oft paternalistischer oder dirigistischer Weise wichtige Entscheidungen und Verantwortungen, die Gruppen und Institutionen auf dieser Ebene zuständen, an sich zu reißen versucht.

All diese Schwierigkeiten dürfen uns nicht daran hindern, mehr denn je die demokratische Gesinnung in jedem von uns zu entwickeln und sie auf den verschiedenen Ebenen menschlichen Zusammenlebens praktisch zu verwirklichen. Wen unsere Argumente wenig überzeugen und wer entweder im Sinn eines absoluten, undifferenzierten Engagements oder eines Glaubens an die Effektivität und Suffizienz bestehender politischer Institutionen denkt, den möchten wir an unser Nachbarland im Osten erinnern, das der Übermacht der Invasion nur die Zivilcourage seiner Bürger entgegenzusetzen hatte. Das Ausmaß und die Art dieses Widerstands sollten besonders denen zu denken geben, die – aus welchen Gründen auch immer – an der Zukunft des demokratischen Prinzips zweifeln.

Rainald Merkert

Medien und Vermittlung

Anmerkungen zu Verselbständigungstendenzen in der Vermittlung

Das II. Vatikanische Konzil hat in seinem Dekret über die Mittel der sozialen Kommunikation unter anderem die Einrichtung eines Welttags der Kommunikationsmittel verfügt. Was es selbst nicht leisten konnte, was es jedoch für dringlich und notwendig hielt, nämlich eine gründliche Auseinandersetzung mit den vielfältigen, durch die sogenannten Massenmedien und besonders das Fernsehen aufgeworfenen Fragen, das wird an die publizistischen und theologischen Experten als Aufgabe weitergegeben. Der jährlich wiederkehrende Welttag soll dazu ermuntern. Bisher freilich ist man dieser Aufforderung des Konzils kaum nachgekommen, es ist im wesentlichen bei gelegentlichen kritischen oder geistvollen Marginalien geblieben.

Dabei sind mehr als 15 Millionen Fernsehgeräte allein in der Bundesrepublik eine Realität, die zu ignorieren sich niemand leisten kann, auch die Kirche nicht. So erwartet sie etwa hierzulande, daß katholische Eltern ihre Kinder in die Konfessionsschule schicken, und zugleich wird auf dem Bildschirm gezeigt, wie der Papst in Rom einen nichtkatholischen Kirchenmann brüderlich umarmt. Der Bildschirm macht die „Entöffentlichung" kirchlicher Verkündigung, „die überschwengliche Privatheit und Intimität unseres Redens von Gott" [1] deutlich und stellt sie zugleich in Frage; aber wer setzt sich mit dieser Realität und ihren pastoralen Konsequenzen auseinander?

Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, vom Begriff der Kommunikation bzw. der *communio* her einen Beitrag zu dieser Aufgabe zu leisten. Dabei geht es nicht um eine Diskussion empirischer Daten, wie sie die verschiedenen Disziplinen der Kommunikationsforschung liefern, erst recht nicht um kulturkritische Prognosen, vielmehr soll eine Art theologisch-geistesgeschichtliche Ortsbestimmung versucht werden, ein Aufweis übergreifender Strukturen, die nicht leicht ins Auge fallen mögen, jedoch für eine adäquate Beurteilung des Phänomens der Massenkommunikation von Bedeutung sein dürften.

Die Verselbständigung des Mediums in der Theologie

Der Begriff der *communio,* obwohl im Neuen Testament sprachlich nicht unmittelbar bezeugt und deshalb schwer fixierbar, hat in der frühen Kirche bald eine zentrale Bedeutung erlangt und seit der Wende zum 5. Jahrhundert auch im apostolischen Glaubensbekenntnis Eingang gefunden. Er meint die Gemeinschaft der Christen und der christlichen Kirchen untereinander, die grundgelegt ist in der Gemeinschaft mit dem

[1] J. B. Metz, Verkündigung und Gesellschaft, in: Beiheft 8 zu Becker-Siegel, Rundfunk und Fernsehen im Blick der Kirche (Frankfurt 1968) 16.

einen Herrn Jesus Christus und die ihr sichtbares Zeichen hat in der sakramentalen Gemeinsamkeit mit ihm.

So ist zunächst kurz zu reden von der Gemeinsamkeit im Vertrauen auf die eine Botschaft, in der Gott sich den Menschen mitteilt. *Communicatio* besagt „Mitteilung von einem an ein Anderes oder die Gemeinsamkeit beider". So definiert das Lexikon für Theologie und Kirche, und es fährt fort: „Ein Grenzfall der Mitteilung ist die Selbstmitteilung, in der das Eine als es selbst sich dem Anderen mitteilt". Mag nun die Offenbarung Gottes solch ein Grenzfall sein oder nicht, auf jeden Fall teilt Gott sich darin den Menschen mit zum Zweck der Kommunikation. Er tut damit einen entscheidenden Schritt auf die Menschen zu, in ihre Gemeinschaft hinein; erst jetzt können sie mit ihm in Kommunikation treten.

In der Gestalt seines Sohnes hat Gott sich dann den Menschen in unüberbietbarer Weise zugänglich gemacht, hat ihnen neue Möglichkeiten der Kommunikation erschlossen. Jene, die mit ihm in Verbindung treten, die seinem Wort Glauben und Vertrauen schenken, bilden seine früheste Gemeinde, und sie beauftragt er, ihrerseits in seinem Namen die Frohe Nachricht weiterzutragen. Der Glaube also kommt vom Hören: das Wort des Evangeliums ist es, das die neue Gemeinschaft stiftet. Sie entsteht dadurch, daß Menschen auf die Botschaft hören und sich ansprechen lassen, mögen sie auch räumlich oder zeitlich voneinander getrennt sein. Glaube ist das Ergebnis von Kommunikation.

Doch ist das Christentum nicht nur eine Gemeinschaft von Menschen, die durch den Glauben an die eine Frohe Botschaft geeint sind. Die Verbundenheit der Christen soll eine umfassende und alles durchdringende sein, vor allem eine konkrete und alltäglich sich bewährende. Diese reale Gemeinschaft steht im Zentrum von Christi Denken und Tun, an ihr sollen jene erkennbar sein, die sich zu ihm bekennen. Zugleich freilich soll das Leben des Christen auch die Ausrichtung nach „oben" enthalten. Beide Dimensionen, die horizontale wie die vertikale, sind zur unlösbaren Einheit verbunden, wie das Neue Testament wieder und wieder mit Nachdruck hervorhebt. Die Betonung dieser Doppelrichtung bietet zugleich die Gewähr, die Verflachung des Christenglaubens zu einem billigen Ethizismus zu verhindern.

Noch eines kennzeichnet die christliche *communio*. Sie ist an keinerlei Grenzen gebunden, kennt keine Unterschiede der Rassen und Nationen, der Sprache oder des Standes. Jegliche Schranken, die in dieser Welt eine Rolle spielen, sind angesichts der neuen Gemeinschaft bedeutungslos. Alle Menschen sind berufen zur *communio sanctorum*, die sogar über die Grenzen dieser Welt und dieses Lebens hinausreicht. Die vielen Individuen der einen Menschheit sollen, der Absicht nach, zusammengeschlossen werden zum universalen Neuen Bund, die Zeiten des Alten Bundes und seiner Exklusivität sind ein für alle Mal dahin. Christi Wort und Werk kommt also ein universaler Menschheitsanspruch zu. Zum ersten Mal in der Religionsgeschichte werden klar und prägnant *alle* Menschen unterschiedslos als Empfänger der Heilsbotschaft angesehen. Die eine Menschheit soll im Christentum realisiert werden.

Der Verlauf der Geschichte allerdings entspricht nicht der Forderung Christi. Zwar verschwand die Idee der einen Menschheit nicht mehr aus dem Bewußtsein, aber man baute neue Grenzen auf, innerhalb und außerhalb der Kirche. Doch soll dieser Entwicklung hier nicht nachgegangen werden; wir beschränken uns auf den zweiten Aspekt christlicher *communicatio* bzw. *communio*, da er das Gemeinte besonders augenfällig werden läßt.

Die Kommunikation im realen Füreinander und Miteinander, die die Gemeinschaft der Christen kennzeichnen soll, findet ihren zeichenhaften Ausdruck in der sakramentalen Tischgemeinschaft, der Kommunion. Gewiß besitzt diese auch ihre eigene, gnadenhafte Wirklichkeit; sie ist zudem das, was ihr Name „Eucharistie" besagt. Es kann hier also nicht um eine erschöpfende Darstellung aller ihrer Aspekte gehen, nur auf einen bestimmten, allerdings zentralen Gesichtspunkt kommt es uns an, auf den *zeichenhaften* Charakter der Abendmahlsgemeinschaft.

Sie darf nicht losgelöst werden von der konkreten Verbundenheit im Alltag. Denn der Auftrag Christi „Tut dies zu meinem Gedächtnis" ist keineswegs nur auf das sakramentale Tun zu beziehen, sondern ebensosehr auf das reale Miteinander, worauf das Zeichen hinweist. Im Lauf der Jahrhunderte aber rückte die Christenheit das sakramentale Zeichen ihrer Gemeinsamkeit immer mehr in den Mittelpunkt ihres Denkens und Tuns. Aus der *communio* der Getauften untereinander und zugleich mit ihrem Herrn wurde die „Kommunion", der Empfang des Leibes Christi. Die Entwicklung verlief konsequent und erreichte ihre äußersten Möglichkeiten: die Kommunion wurde sogar von der Liturgie isoliert; sie wurde verengt zur individuellen Christusbegegnung. Im gleichen Maß, in dem das gegenständliche Denken der griechisch-abendländischen Metaphysik von der Theologie Besitz ergriff, wurde die theologische Betrachtung der Eucharistie auf das metaphysische Problem der Transsubstantiation reduziert; die Frömmigkeit tat auf ihre Weise ein Gleiches und machte sie zum „Gegenstand" ihrer Verehrung. Es fand also, biblisch gesprochen, eine Verselbständigung der Frömmigkeit statt, sie wurde zum Refugium vor der nüchternen Wirklichkeit und ihren harten Ansprüchen; oder anders gesagt: es kam zu einer Art Verselbständigung des Mediums, zur Lösung des Zeichens von der Wirklichkeit.

Judentum und Islam verbieten seit je ihren Anhängern, daß sie sich ein Bild machen von Gott, denn beide fürchten die Verselbständigung der Abbildung, ihre Identifizierung mit der gemeinten Wirklichkeit. Das Christentum ist dieser Versuchung nicht erlegen, ihren subtileren Formen dagegen vermochte es nicht in gleicher Weise zu widerstehen.

Die Verselbständigung des Mediums in der Geistesgeschichte

Unabhängig von der christlichen Forderung einer unterschiedslosen Brüdergemeinschaft brachen in der Philosophie ähnliche, wenn auch weniger prägnante Gedanken durch, die in einigen ihrer Vertreter zu erstaunlichen Konsequenzen führten. „Wir sind alle Brüder", sagt der Stoiker Epiktet.

Die stoische Philosophie erkennt aus eigener Kraft, erstmals in der Geschichte menschlichen Denkens, daß alles, was Menschenantlitz trägt, zusammengehört. Für Aristoteles ist der Mensch noch wesentlich *zoon politikon,* kommt nur in der Bindung an die Polis zur Selbstvollendung: er wird weder in seiner individuellen Freiheit gesehen, die vorwiegend als Willkür erscheint, noch als Glied der Menschheit – der Mensch findet seine Vollendung als Bürger. Wer aber außerhalb der griechischen Welt lebt, ist Barbar, Mensch zweiter Klasse, ebenso wie die Sklaven, die „von Natur aus" zum Beherrschtwerden bestimmt sind. Die philosophischen Denkmotive der Stoa dagegen führen zu der Einsicht, daß die *oikeiosis,* die Selbstaneignung der menschlichen Natur, nicht an den Grenzen des eigenen Volkes oder Standes enden darf. Alles, was teilhat an der menschlichen Natur, wird durch sie zur Gemeinschaft zusammengeschlossen, muß als Mensch betrachtet und behandelt werden.

Der Logos, zugleich Weltgesetz und Weltvernunft, ist das alles durchformende Ordnungsprinzip. Er tritt im Anorganischen als Kausalität in Erscheinung, im Organischen als Teleologie, im Menschen bricht er auf zu Bewußtsein und Erkennen. Der Mensch kann sich die Welt im Denken und Wissen vermitteln, kann ihre Logosstruktur mit der Vernunft vernehmen, da beide unter dem Logos stehen. Und da alle Menschen an der gleichen Gestalt des Logos teilhaben, werden sie durch ihn zur Einheit verbunden, während das Tier davon ausgeschlossen ist. Aus solchen Gedankengängen entspringt sowohl die Idee des Naturrechts, eines ewigen und ungeschriebenen, für alle gültigen Gesetzes, als auch das stoische Verständnis von Erziehung und Bildung.

Die Entdeckung der einen Menschheit drängt zur Idee eines Weltstaats, zur Wandlung des Staatsbürgers zum Weltbürger. Als politische Idee jedoch ist sie eine Utopie, damals noch mehr als heute. Nach den Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit ist sie es wohl grundsätzlich. Die Einsicht führte jedoch nicht zur totalen Resignation, sie gebar vielmehr das, was man seit Beginn des vorigen Jahrhunderts als Humanismus bezeichnet. Aus diesem komplexen Phänomen soll wiederum nur ein Aspekt herausgegriffen und der Deutlichkeit halber stärker konturiert werden: daß nämlich aus der Idee der einen Menschheit nicht nur das Bildungsideal des *homo humanus* entspringt, seine Erschließung zum Sinn der *humanitas,* sondern darüber hinaus auch die eine Bildungsgesellschaft.

Das, was alle Menschen konkret verbindet, wodurch sie in Kommunikation treten können, ist die Sprache. Dieser ihr Menschheitshorizont prädestiniert sie ebenso zum Kommunikationsmedium wie ihre Logoshaftigkeit; in der Sprache findet die gemeinsame Vernunft ihren Ausdruck: beide werden ja auch im Griechischen durch dasselbe Wort „Logos" bezeichnet. So sieht schon die Stoa den Menschen mit Vorzug von der Sprache her, und in der Folge übt das Begriffspaar *ratio – oratio* zunehmende Faszination aus. Im Medium der Sprache soll der Mensch zum Bewußtsein seiner Menschheit *(humanitas)* gelangen, indem ihm gezeigt wird, was das Menschentum geschichtlich ist. Die Selbstauslegung des Menschlichen in der Dichtung bzw. den *artes* rückt so in den Mittelpunkt der Bildungsbemühungen, wobei die Inhalte um so intensiver vom „klassi-

schen Altertum" übernommen werden, je mehr in der Renaissance die antike Auslegung des Menschentums als repräsentativ angesehen und dogmatisiert wird.

Der Vorgang ist aufschlußreich, weil hier wie im religiösen Bereich das Medium sich verselbständigt. Der mediale Charakter der Sprache gerät in Vergessenheit, sie wird mit dem Logos bzw. der *humanitas* selbst identifiziert. Der Liebhaber des Logos, der Philologe, versteht sich bald nur mehr als Sprachkundiger, aber trotzdem bzw. gerade deshalb als der Gebildete schlechthin und zugleich als der Humane. Die Bildung verfällt zur bloßen Gelehrsamkeit, weil der „Logos" nicht Mittel bleibt, sondern Selbstzweck wird.

Die Gebildeten unter sich freilich sind fähig zur universalen Kommunikation, über die Grenzen von Raum und Zeit hinweg. Es entsteht ein Weltbürgertum der Gebildeten, aber es entsteht nicht die eine Menschheit. An die Stelle der alten Schranken von Nationen und Ständen treten jene neuen zwischen Gebildeten und Ungebildeten. Die Banausen sind ausgeschlossen, zweitklassig, inhuman. Genau hierauf beziehen sich Marx und seine Nachfolger, wenn sie einen realen Humanismus verkünden mit dem Anspruch, erstmals in der Geschichte den Ursprungssinn der einen *humanitas* zu realisieren.

Schon in der Antike erreicht diese Fehlentwicklung einen ersten Höhepunkt. Die Verabsolutierung des Mediums Sprache, hinter dem die Wirklichkeit verschwindet, die es vermitteln soll, führt zur Errichtung besonderer Rhetorik-Schulen. Sie vernachlässigen philosophische und fachwissenschaftliche Bildung, treiben aber die Rhetorik ins Artistische. So sehr entartet die Sprachbildung zu einem formalen Spiel, daß Deklamationen über fingierte Dinge zu den beliebtesten Schulveranstaltungen gehören [2]. Und als in der Renaissance die Leidenschaft für die Antike erwacht, stehen sogleich die klassischen Sprachen im Mittelpunkt. Bildung ist Gespräch, Rede, Sprache, weil „die Redekunst heilig und verehrungswürdig ist"; sie ist ein Band zwischen den Menschen, das keine Entfernungen in Raum und Zeit kennt. Das Studium der antiken Autoren ist Gespräch mit ihnen, und diese *studia humanitatis* „bilden wirklich die Menschlichkeit des Menschen und lehren einen jeden, ein Mensch zu sein". „Und du wirst ein Mensch, während du ohne das Studium eine Null wärest", schreibt Bernardin von Siena. So entsteht sogar, von Laurentius Valla formuliert, die Vorstellung vom heiligen Charakter, vom „Sakrament" der Sprache [3].

Den verschiedenen „Wellen" des Humanismus jedenfalls ist die Verabsolutierung der Sprache eigen, die Identifizierung von Sprachbildung mit Bildung überhaupt. Und sie sind dadurch gekennzeichnet, daß jeweils nur die Gebildeten unter sich bleiben, die nicht mit den *litterae* Vertrauten aber ausgeschlossen sind. Dieses bis an die Schwelle der Gegenwart gültige, verengte humanistische Bildungsverständnis hat unter anderem auch zur Folge, daß heute noch die Kinder in der Schule vorwiegend nach ihren verbalen Fähigkeiten beurteilt werden und daß das Bild gegenüber dem Wort als minderwertig gilt.

[2] A. Reble, Geschichte der Pädagogik (Stuttgart 1964) 38 f.

[3] E. Garin, Geschichte und Dokumente der abendländischen Pädagogik II (Hamburg 1966) 12–14.

Moderne Massenmedien

So war es fast selbstverständlich, daß beim Aufkommen des Fernsehens die Gebildeten zunächst die Nase rümpften und sich pädagogisch entrüsteten. Bilder sind etwas für die Ungeschulten, nicht der Sprache Mächtigen. Man sprach von unglaublicher Reizüberflutung, Passivität, Manipulation, sogar Verdummung des Zuschauers. Vor dem Bildschirm, so meinte nicht nur Günther Anders, hören die Möglichkeiten humaner Selbstverwirklichung auf. Außerdem protestierte das Elitebewußtsein der Gebildeten zunächst gegen die Massenmedien, die sich, wie ihr Name besagt, an alle wenden, an die „breite Masse", deren Aburteilung durch Ortega y Gasset zudem noch in den Ohren klang.

1. Universalistische Tendenz des Fernsehens

Die eine Menschheit, vor 2000 Jahren im Denken entdeckt und von der Erziehung intendiert, zugleich vom Christentum verkündet und angestrebt, wird auf dem Bildschirm erstmals anschaubare Wirklichkeit und konkretes Erlebnis. Und sie wird es für alle. Die technischen Medien, für die stellvertretend hier das Fernsehen betrachtet werden soll, bieten diese Möglichkeit. Kriege etwa finden heute nicht mehr nur am anderen Ende der Welt statt, am Bildschirm kann sie jeder miterleben – freilich nur mittelbar, jedoch anschaulicher als im bloßen Hörensagen.

Zwar mag es sein, daß das bisher als selbstverständlich und insofern als natürlich geltende ausgewogene Verhältnis von primärer und sekundärer Erfahrung des Menschen durch das Gewicht des Fernsehens ein anderes wird, daß mit dem Rückgang der ursprünglichen und unmittelbaren Umgangserfahrung eine Art qualitative Entleerung des Sehens stattfindet: dem Sehen fehlt das Be-greifen, d. h. der Erfahrungskontext des primären Wirklichkeitserfassens. Doch anderseits entspricht dem eine enorme quantitative Ausweitung des Gesichtssinns. Der Bildschirm erschließt neue Bereiche der Anschauung; daß dabei die Unmittelbarkeit der realen Anschauung verlorengeht, ist der Preis, der dafür gezahlt werden muß. Jedenfalls sollte man in der Be- oder gar Verurteilung dieses „anthropologischen Wandels" zurückhaltend sein. Denn es ist die Frage, ob der in der Gegenwart stattfindenden Umakzentuierung menschlicher Wahrnehmung und Welterfahrung überhaupt mit den herkömmlichen psychologischen, pädagogischen und sonstigen Kategorien beizukommen ist, zumal das traditionelle deutsche Bildungsverständnis für die „brutale Sinnlichkeit" des Optischen nichts übrig hat und auch philosophisch die menschliche Sinnenhaftigkeit seit ihrer Disqualifizierung durch Descartes geringgeschätzt wird.

Das Fernsehen bewirkt eine Ausdehnung des menschlichen Gesichtskreises, es kann aber auch eine solche von Bewußtsein und Gewissen vermitteln. Es vermag nicht nur informierend zu zeigen: auch der Nachbar jenseits vieler Grenzen ist Mensch gleich uns, und damit die Grenzen von Nationen und Rassen mitabzubauen; es kann zu Solidarität und Hilfe für ihn aufrufen und so ganz konkret den Sinn der *humanitas* erschließen helfen – und zwar nicht appellierend, sondern „didaktisch", durch die Qualität der

Information. Natürlich kann es, da wie jedes Mittel zu diesem oder jenem einsetzbar, auch mißbraucht werden. Doch von seinen Gefahren ist in den letzten 15 Jahren genug kulturkritisch geredet worden; man sollte allmählich die positiven, die „humanen" Möglichkeiten des technischen Mediums sehen. Gegenüber bisherigen idealistischen Verengungen ermöglicht es, tatsächlich alle Menschen in Kommunikation miteinander zu bringen, zugleich den Gewissensanspruch der *humanitas* zu erschließen und so den ursprünglichen Sinn des Humanismus zu realisieren, wenn es nur entsprechend eingesetzt wird[4].

Allerdings haben wir damit dem Begriff der Massenkommunikation einen weiteren Sinn gegeben als üblich. Gemeinhin versteht man darunter den Kontakt zwischen Kommunikator und Rezipient, zwischen Sender und Zuschauer also. Hertha Sturm hat kürzlich auch jene direkte personale Kommunikation dazu gezählt, die durch das Fernsehen „verursacht" wird, wenn nämlich Zuschauer nachträglich über eine Sendung sprechen bzw. über aktuelle Themen, über die sie vom Fernsehen informiert worden sind[5]. In unserem Zusammenhang dagegen ist der Begriff in anderer Richtung erweitert und meint das Miteinander, das durch die Information übereinander gestiftet wird, wenn zum Beispiel nicht nur Studenten sich mit den Vietnamesen solidarisch, als zu einer alle Grenzen übergreifenden Gemeinschaft gehörig fühlen.

Und auch die Grenzen des Standes und zum guten Teil der Bildung werden vor dem Medium hinfällig. War der Theaterbesuch Sache einer kleinen Oberschicht, so kann heute jedermann unterschiedslos profilierte Aufführungen im Fernsehen miterleben. So sahen am 11. 3. 1956 – inzwischen hat sich die Zahl der Geräte beträchtlich vermehrt – im amerikanischen Fernsehen mehr Menschen Shakespeares „Richard III.", als jemals zuvor dieses Stück auf allen Bühnen der Welt gesehen hatten[6]. So wissen wir aus Frankreich, daß zwölf Wochen nach der Sendung der Fernseheinrichtung von Stendhals „Kartause von Parma" mehr Exemplare dieses Buchs verkauft wurden als seit seinem Erscheinen im Jahr 1839[7].

Einen besonderen Hinweis verdient in diesem Zusammenhang das sogenannte Bildungsfernsehen in seinen verschiedenen Formen, das sich zwar langsam, doch stetig ausbreitet. Das Bayerische Studienprogramm etwa oder überhaupt die Dritten Fernsehprogramme leisten hier praktische Pionierarbeit; nationale und internationale Konferenzen – die nächste Weltkonferenz wird 1970 in Mexiko stattfinden – bemühen sich

[4] Freilich darf man auch die Kehrseite dieser Möglichkeit nicht übersehen, jenes Phänomen, auf das Erich Feldmann hinweist und das für die gegenwärtige Kluft zwischen Heranwachsenden und Etablierten von größter Bedeutung sein dürfte: „Niemals haben junge Generationen der Vergangenheit so früh in ihrer Lebenserfahrung und so nachhaltig in ihrer Orientierung das wahre Gesicht des Menschen in seinen Tugenden wie in seinen Lastern, in seinen Anlagen wie in seinen Entgleisungen vor Augen gehabt wie die heutige Jugend" (Theorie der Massenmedien [München 1962] 49). Doch wird nicht auch in dieser Entlarvungsfunktion des Fernsehens, in der Desillusionierung dieser einen Menschheit zugleich indirekt ein eminent „humanistischer" Anspruch erschlossen?

[5] H. Sturm, Masse – Bildung – Kommunikation (Stuttgart 1968) 64–77.

[6] G. Maletzke, Psychologie der Massenkommunikation (Hamburg 1963) 207.

[7] G. Schröter, Unsere Fernseh-Wirklichkeit, in: Fernsehen in Deutschland (Mainz 1967) 261.

um theoretische Aufarbeitung, um die Vergabe und Koordinierung begleitender wissenschaftlicher Forschungen usw. Das bayerische Tele-Kolleg hat sich über die Grenzen Bayerns hinaus durchgesetzt, und die Pläne für eine Tele-Universität gewinnen zunehmend Gestalt.

An alledem wird deutlich, wie sehr das Fernsehen herkömmliche Schranken abbauen kann, wie es allen und jedem die Teilnahme am geistigen Leben ermöglicht. Niemand ist prinzipiell ausgeschlossen. Wenn heute die Gesamtschule zunehmend ins pädagogische Gespräch gerät, d. h. eine Schule, die alle Schulformen und Klassenstufen von den Anfängern bis zu den Abiturienten umgreift und die durch möglichst weitgehende Durchlässigkeit ihrer verschiedenen Formen gekennzeichnet ist, so steht hinter diesem Modell zwar zentral die demokratische Idee von der Gleichheit der Bildungschancen für alle, doch wurde diese nach Expertenmeinungen nicht zuletzt durch die Existenz des Fernsehens bewußt gemacht.

2. Der mediale Charakter des Fernsehens

Freilich, das Fernsehen ist nur ein Medium, und zwar nicht bloß im Prozeß der sozialen Kommunikation, wie es zumeist verstanden wird, sondern vor allem zwischen dem Zuschauer und der Wirklichkeit, die es vermitteln soll. Nicht die Realität selbst bietet sich auf dem Bildschirm dar, sondern nur eine vermittelte Wirklichkeit. Und genau hier, in seinem medialen Charakter, liegt das zentrale Problem, von dem jede Reflexion über das Fernsehen ausgehen müßte. Uns jedoch geht es wiederum nur um den Aspekt, daß auch dieses Medium die Tendenz zur Verselbständigung hat, zur Ablösung von der Wirklichkeit. Oder richtiger gesagt: der Zuschauer steht gegenüber dem Fernsehen immer in der Versuchung, die Abbildung der Wirklichkeit – worin die genuine Funktion der Kamera besteht – mit dieser selbst in eins zu setzen.

Einmal drängt ihn der Live-Charakter des Mediums dazu. In ihm ist begründet, daß sich der Zuschauer vor dem Bildschirm in der Rolle des Augenzeugen erlebt; denn das Fernsehen erweckt in unüberbietbarer Weise den Eindruck des direkten und unmittelbaren Dabeiseins, und selbst wenn ein Programm nicht als Live-Sendung ausgestrahlt wird, hat es doch diesen Charakter totaler Aktualität. Wegen dieser dokumentarischen Eigenart besitzt das Fernsehen eine ungleich größere Überzeugungskraft als irgendein anderes Medium. Die Struktur, die die Leistungsfähigkeit des Mediums begründet, seine bisher nicht dagewesene „Vermittlungsfähigkeit", ist also zugleich die Ursache seiner Verselbständigungstendenzen; die dokumentarische Beweiskraft des Bildschirms, wesentliches Merkmal des Fernsehens als solchen, läßt die Differenz von Abbild und Wirklichkeit nur zu leicht vergessen.

Ein Grund liegt im Zuschauer selbst. Im Spektrum der Sinne ist das Sehen am stärksten dem gegenständlichen Wahrnehmen zugeordnet. Das Hörbare verklingt, das Sichtbare aber bleibt. Zwar sagen wir „ein Mann, ein Wort", doch ist es uns sicherer, dieses Wort auch schwarz auf weiß zu besitzen. Dies weist darauf hin, daß die Sehwelt stabiler und beweiskräftiger ist als jene des Hörens: der Augenzeuge gilt als der verläß-

lichste Zeuge. Auf dem Bildschirm sieht jeder mit eigenen Augen, und das Erlebnis des Dabeiseins ist so beeindruckend, daß der Unterschied zwischen Bild und Wirklichkeit schwindet, daß der Zuschauer unmittelbar zu sehen und zu erleben meint, was ihm doch in Wahrheit nur auf vermittelte Weise zugänglich ist.

Schließlich bietet das Fernsehen nicht nur Bilder, sondern etwas wie eine neue Totalsprache. Zu Bild und Bewegung treten Wort und Ton. Das Zusammengehen beider Arten von Weltbemächtigung, von Bild- und Wortsprache, bedeutet ein zeitgeschichtliches Ereignis, nicht nur eine quantitative Ausweitung, sondern zugleich eine Perfektionierung, wenn nicht gar eine Revolution der Medien. Die neue Totalsprache aber verstärkt noch einmal den Eindruck der Authentizität, des Dabeiseins, der einleuchtenden Beweiskräftigkeit – und sie drängt den Zuschauer in die Versuchung, die Differenz von Bild und abgebildeter Wirklichkeit zu übersehen, sich in die Darstellung des Mediums als solchen zu vergaffen.

Und noch eines ist zu bedenken. Das Fernsehen ist kein „natürliches" Medium, sondern ein künstliches, ein „gemachtes". Das ist nicht abwertend gemeint, etwa im polemischen Sinn von Günther Anders, der ja die Redewendung „Lügen wie gedruckt" ersetzen wollte durch ein „Lügen wie photographiert". Als von Menschen gestaltete Sendung ist das Medium Fernsehen notwendig und wesentlich mit subjektiven Elementen durchsetzt, mehr jedenfalls als das vorgegebene Medium Sprache. Es vermag nur eine bestimmte Ansicht oder eine bestimmte Anzahl ausgewählter Ansichten von den Gegenständen und Ereignissen zu geben. Auch diese Tatsache ist der Zuschauer immer zu übersehen geneigt. Deshalb erwartet er nur zu leicht eine perfektionierte Art von Objektivität, wie ein Medium sie gar nicht geben kann.

Aus den vorgebrachten Argumenten sollte deutlich werden, daß tatsächlich der mediale Charakter des Fernsehens sein eigentliches Problem ist. Deshalb müßte auch jede vernünftige Fernseherziehung hier ansetzen, bei der „Nichtidentität" von Abbild und Wirklichkeit[8]. Daß der Ausdruck nicht abwertend gemeint ist, dürfte nach allem Gesagten klar sein. Es ist also keineswegs sogleich an Manipulation der Wirklichkeit durch das Fernsehen zu denken und an deren Entlarvung, an Irreführung des Zuschauers und an die Aufgabe, ihn dagegen zu wappnen usf. Vielmehr geht es um Einsicht in die strukturellen Grenzen des Mediums, das eine schlechthin objektive, eine präzis kopierte Wirklichkeit nicht bieten kann, eben weil es nur Medium ist und ein künstliches obendrein. Es liegt auf der Hand, daß nicht zuletzt aus politischen Gründen eine so verstandene Fernseherziehung geradezu lebenswichtig sein kann.

Darüber hinaus müßte die eigenartige vermittelte Struktur der neuen Anschauung auch der Ansatz sein für jede kritische Auseinandersetzung oder Reflexion über das Fernsehen überhaupt. Noch immer versteht man es vorwiegend, wenn nicht ausschließlich, im Sinn der empirischen Kommunikationsforschung als Medium im Kommunikationsprozeß, zum anderen aber als „Kulturinstitut". Dies letztere wurde neuerdings

8 Vgl. R. Merkert, Erziehung zum Fernsehen (Münsterische Beiträge zu päd. Zeitfragen, H. 10, 1968).

durch die „Mainzer Tage der Fernsehkritik" im Oktober 1968 bestätigt. Sie waren gekennzeichnet durch eine fatale Einengung der Auseinandersetzungen auf das ästhetische Gebiet. Fernsehkritik wurde nahezu gleichgesetzt mit Fernseh*spiel*kritik, man versuchte sie hartnäckig von den Kategorien der etablierten Theater-, Film- und Buchkritik her anzugehen. Nicht einmal die Fernsehkritik also scheint sich, von einigen Ausnahmen abgesehen, über den hier skizzierten medialen Charakter des Fernsehens im klaren zu sein; jedenfalls geht sie generell nicht von der Frage aus, wie die Welt im Fernsehen abgebildet wird, wie sie vermutlich in Wirklichkeit ist und wie sie abgebildet werden könnte. Sie sieht das Fernsehen zumeist nur als ein ästhetisches Objekt – und erliegt mit dieser Einengung auf ihre Weise der dargelegten Versuchung. Es dürfte an der Zeit sein, eine Theorie des Fernsehens zu entwerfen, die von der spezifischen Struktur des Mediums ausgeht und dessen in den einzelnen Programmsparten verschieden realisierte Vermittlungsfunktion durchdenkt. Natürlich ist diese Vermittlungsfunktion jeweils anders im Fernsehspiel, in der Dokumentation, in der Unterhaltung. Aber selbst bei der Unterhaltung ist der Wirklichkeitsbezug relevant; denn durch was sonst ist der Kitsch gekennzeichnet als durch Unwahrheit und Illusion, durch sein verqueres Verhältnis zur Wirklichkeit?

Jedenfalls können die im angegebenen Sinn „humanen" Chancen des Fernsehens nur dann realisiert werden, wenn es stets neu in seiner Funktion als Medium durchschaut wird. Damit aber seine grandiosen Möglichkeiten nicht ungenutzt bleiben, damit nicht gar nur eine Kommunikation der Banalitäten, Interessen oder wie immer gearteter Tendenzen das tatsächliche klägliche Ergebnis ist, müßten die „Gebildeten" ihm mit vernünftiger Ernsthaftigkeit begegnen, mit mehr kritischer Aufgeschlossenheit als bisher.

Jacob Kremer

Ist Jesus wirklich von den Toten auferstanden?

Berechtigung und Grenzen neuerer Interpretationen der biblischen Osterbotschaft

Ein wegen seiner Interpretation der Osterbotschaft umstrittener Exeget konnte vor kurzem schreiben: „Es gibt keinen Christen, der diesen Satz (Jesus ist auferstanden) nicht zustimmend nachsprechen könnte. Es gibt aber (und das zu erwähnen ist in der heutigen Situation nicht unwichtig) keinen Theologen – gleichgültig, welchem Lager oder welcher Richtung er angehört –, der diesem Satz nicht zustimmt."[1] Trotz einer solchen Beteuerung sind viele Christen besorgt, ob nicht doch das, was heute häufig über die Auferstehung Jesu ausgeführt wird, einer Leugnung gleichkomme. Tatsächlich werden seit einigen Jahren auch in Veröffentlichungen katholischer Autoren Thesen vorgetragen, die Anlaß zu der Frage geben: „Ist Jesus wirklich von den Toten auferstanden?"[2]

Es kann nicht die Aufgabe dieses Beitrags sein, die ganze historische und theologische Problematik der biblischen Osterbotschaft zu erörtern[3]. Vielmehr soll hier versucht werden, zunächst einmal den geschichtlichen Horizont der heutigen Diskussion, dann das berechtigte Anliegen, aber auch die Grenzen neuerer Interpretationen aufzuzeigen, um so vielleicht nicht wenigen zu helfen, inmitten der oft verwirrenden Diskussion den Glaubenssatz „Der Herr ist wirklich auferstanden" in dem von der Kirche verkündigten und zu verkündigenden Sinn zu verstehen.

[1] W. Marxsen, Die Auferstehung Jesu von Nazareth (Gütersloh 1968) 17.

[2] Vgl. Schreiben der deutschen Bischöfe vom 22. 9. 1967 an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind. Der Text zum Thema Auferstehung ist leicht zugänglich in: Hochland 60 (1968) 302–303. Bekannt ist, daß auch die Interpretation der Osterbotschaft von H. Halbfas, Fundamentalkatechetik (Düsseldorf 1968) 204–206, Anstoß erregte. – Als Zeichen für die Besorgnis innerhalb der evangelischen Kirche sei verwiesen auf das „Kranzbacher Gespräch der lutherischen Bischofskonferenz zur Auseinandersetzung um die Bibel" (Berlin ^{2}1967) und auf W. Künneth, Entscheidung heute. Jesu Auferstehung – Brennpunkt der theologischen Diskussion (Hamburg 1966).

[3] Dafür sei auf die neueren Schriften verwiesen: J. Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi (Stuttgart ^{2}1967); ders., Die Osterbotschaft der vier Evangelien (Stuttgart ^{2}1968); H. Schlier, Über die Auferstehung Jesu Christi (Einsiedeln 1968); E. Ruckstuhl – J. Pfammatter, Die Auferstehung Jesu Christi (Luzern 1968); K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift (Freiburg 1968); J. Blank, Paulus und Jesus (München 1968); R. Schnackenburg, Zur Aussageweise „Jesus ist von den Toten auferstanden", in: Bibl. Zschr. NF 13 (1969) 1–17; über die Diskussion innerhalb der protestantischen Theologie informieren: Diskussion um Kreuz und Auferstehung, hrsg. v. B. Klappert (Wuppertal 1967); W. Marxsen, U. Wilckens, G. Delling, H. G. Geyer, Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus (Gütersloh 1966).

Der geschichtliche Horizont der heutigen Diskussion

Es gehört zu den allgemein anerkannten Erkenntnissen der neueren Exegese (und nicht bloß der Exegese), daß bei der Auslegung eines Textes die geschichtliche Situation, in der ein Satz formuliert wurde, berücksichtigt werden muß. Ähnliches gilt auch für das Verständnis heute vorgetragener Thesen über die Osterbotschaft. Diese können wir nur dann richtig beurteilen, wenn wir uns den geschichtlichen Horizont der modernen Diskussion vor Augen halten. Daß ein solcher Aufriß des geschichtlichen Horizonts hier nur sehr unvollkommen und vereinfachend gegeben werden kann, versteht sich von selbst, dürfte aber für unser Ziel ausreichen.

Die Botschaft von der Auferstehung Jesu Christi ist von Anfang an auf Widerstand gestoßen. Dafür legt bereits das Neue Testament ein beredtes Zeugnis ab, wie gerade die neuere Exegese lehrt. Die so eigenartige Erzählung von der Versiegelung des Grabs und der Bestechung der Wächter kann kaum anders gedeutet werden als ein stammelnder Versuch (in einer damals verbreiteten Sprechweise), das zwecks Ablehnung der Osterbotschaft verbreitete Gerücht über einen Diebstahl des Leichnams Jesu zu entkräften (Mt 27, 62–66; 28, 11; 15). In der Apostelgeschichte gibt Lukas im Zusammenhang mit seiner Erzählung über die Predigt Pauli auf dem Areopag unmißverständlich zu erkennen, daß für griechische Hörer das Evangelium von der Auferstehung Jesu nicht viel weniger unglaubhaft war als für Menschen unserer Tage: „Als sie aber von der Auferstehung Toter hörten, spotteten die einen, die anderen sagten: Wir wollen dich darüber ein anderes Mal hören" (Apg 17, 32). Die Erscheinung des Auferstandenen schildert Lukas deshalb so dinghaft-greifbar – mehr als es doch wohl der Wirklichkeit entsprach –, um anschaulich die in hellenistischen Kreisen erhobenen Einwände, die Jünger hätten bloß einen Geist gesehen, zu widerlegen (Lk 24, 37–43, vgl. Apg 10, 41). Dem Satz „Der Herr ist wirklich auferweckt worden und dem Simon erschienen" (Lk 24, 34) hat vermutlich erst Lukas selbst die Partikel „wirklich" eingefügt. Jedenfalls ist dieses kleine Wort „wirklich" typisch für die in den Schriften des Lukas festzustellende Tendenz, Einwände gegen die Wirklichkeit der Auferstehung abzuwehren[4]. In den apokryphen Schriften (z. B. Petrus-Evangelium und Epistula Apostolorum) lassen die anschaulichen Schilderungen der Öffnung des leeren Grabes und der Erscheinungen des Auferstandenen ebenfalls die Absicht erkennen, Einwände gegen die Wirklichkeit der Auferstehung abzuwehren.

Die Hochschätzung der Vernunft (ratio) und einer nach dem Modell der Mathematik und der Naturwissenschaften angestrebten voraussetzungslosen Wissenschaft führten in der Aufklärung auch zu einer kritischen Prüfung der Osterberichte in der Bibel. Konnte ein nachdenkender, um die Naturgesetze wissender Gelehrter die Behauptung von der Auferstehung eines Toten kritiklos hinnehmen? Mußte er sie nicht im Namen

[4] J. Kremer, Der Herr ist wahrhaft auferstanden. Zur Überlieferung und Form von Lk 24, 34 in: Ostern – Fest der Auferstehung heute, hrsg. v. Th. Bogler (Maria Laach 1968) 33–41.

der „wahren Religion" und eines echten Christentums ablehnen?[5] H. S. Reimarus († 1768) wagte es erstmals, aufgrund der in den Osterberichten beobachteten Widersprüche die Tatsache der Auferstehung Jesu wissenschaftlich zu widerlegen und die Osterbotschaft als einen Betrug der Jünger hinzustellen. Nach Reimarus und vor allem seit der Veröffentlichung der beiden Bände „Das Leben Jesu, kritisch betrachtet" (1835/36) von D. Fr. Strauß († 1874) wurden nun immer neue Hypothesen aufgestellt, die die Berichte über die Auferstehung Jesu natürlich zu erklären versuchten (Betrugshypothese, Visionshypothese, Scheintodhypothese, Beseitigungshypothese und religionsgeschichtliche Erklärungen)[6].

Die mit soviel Scharfsinn und Fleiß erarbeiteten Thesen der liberalen, rationalistischen Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts (wir verdanken diesen Forschern viele Erkenntnisse) riefen in den kirchlichen Kreisen aller Konfessionen heftigen Widerspruch und scharfe, berechtigte Kritik hervor. Dabei ließ sich nun die kirchliche Apologetik sehr oft dazu verleiten, ihrerseits mit den Methoden der exakten Wissenschaft die Auferstehung Jesu als eine historische Tatsache zu beweisen. Als „Tatsachenbeweise" für die Auferstehung wurde – unter mangelnder Berücksichtigung der literarischen Eigenart der Texte, aber einer in diesen Texten erkennbaren Tendenz folgend – der objektive Charakter der Erscheinungen des Auferstandenen aufgrund der Aussagen von Lukas 24, 37–43 und Joh 20, 24–29 angeführt. Als weiterer Beweis – wenn auch von vielen Gelehrten mit mehr Zurückhaltung vorgetragen – wurde schließlich auf das leere Grab verwiesen. Die in den Texten vorhandenen Widersprüche versuchte man in vielfältiger Weise zu harmonisieren. Die Tatsache der Auferstehung wurde als Beweis für die Wahrheit der christlichen Offenbarung angeführt[7].

Wenn wir die leidenschaftliche Reaktion auf neuere Interpretationen verstehen wollen, dürfen wir nicht übersehen, daß solche „Tatsachenbeweise" – vor allem in Predigten und populären Veröffentlichungen – sehr verbreitet waren und noch sind[8]. Haben sich nicht noch in der Zeit des Kirchenkampfes 1933–1944 viele katholische und evangelische Christen auf solche „Beweise" berufen und eine damit meist verbundene sehr dinghafte Vorstellung der Auferstehung Jesu als die wahre Interpretation der biblischen Botschaft verteidigt? Es ist nur zu begreiflich, daß es darum heute vielen schwerfällt, sich neueren und anderen Erkenntnissen zu öffnen, die – auf den ersten Blick hin betrachtet – die früher verteidigte Wahrheit in Frage zu stellen scheinen.

[5] Vgl. aus dem Brief Goethes an Lavater (9. 12. 1782): „Du hältst das Evangelium wie es steht, für die göttlichste Wahrheit, mich würde eine vernehmliche Stimme vom Himmel nicht überzeugen, daß das Wasser brennt und das Feuer löscht, daß ein Weib ohne Mann gebiert, und daß ein Todter aufersteht, vielmehr halte ich dieses für Lästerung gegen den großen Gott und seine Offenbarung in der Natur." Goethes Briefe, Bd. I (Hamburg 1962) 403.

[6] Vgl. A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Neuaufl. als Siebenstern-Taschenbuch (München, Hamburg 1966).

[7] P. de Haes, La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années (Rom 1953); vgl. die verbreiteten Lehrbücher der Fundamentaltheologie. Ein Beispiel für die Harmonisierungsversuche ist der Aufsatz von P. Gaechter, Die Engelerscheinungen in den Auferstehungsgeschichten, in: Zschr. f. kath. Theol. 89 (1967) 191–202. [8] F. Kamphaus, Von der Exegese zur Predigt (Mainz 1968) 76. 97 f.

Zwei Typen moderner Interpretation der Osterbotschaft

Viele Thesen der protestantischen liberalen Theologie brachen angesichts der Katastrophe des ersten Weltkriegs zusammen. In der Neubesinnung auf den kirchlichen Glauben bekannten sich führende Theologen – vor allem Karl Barth[9] – unmißverständlich zu der Tatsache der Auferstehung, ließen sich aber nicht auf eine vereinfachende Apologetik ein, um die Auferstehung mittels der Wissenschaft zu beweisen. Bald meldeten sich aber viele seit der Aufklärung erhobene Fragen und Einwände wieder zu Wort, vor allem unter dem Einfluß der nicht mehr zu bestreitenden Ergebnisse der historisch-kritischen Bibelwissenschaft. Immer deutlicher wurde ersichtlich, wie die Aussagen der Bibel – nicht bloß des Alten Testaments – durch die geschichtliche Situation und den Vorstellungshorizont ihrer Verfasser geprägt waren. Die Frage, wie die zentrale Osterbotschaft in unserer Zeit zu verstehen sei, stellte sich neu. Einflußreich für die jetzt einsetzende und bis heute weite Kreise der ganzen Christenheit erschütternde Diskussion wurden vor allem zwei Typen einer Neuinterpretation.

Die Osterbotschaft – Ausdruck für die Bedeutsamkeit des Kreuzes.

Rudolf Bultmann[10] geht davon aus, daß der Mensch des 20. Jahrhunderts infolge der naturwissenschaftlichen Errungenschaften die Welt anders sieht als noch Jesus und die Apostel. Der moderne Mensch rechnet nicht mit einem Eingreifen höherer Mächte in das Leben dieser Welt; er erklärt die Welt natürlich. Wie kann aber dann ein kritisch eingestellter Mensch von heute die Bibel, wo von Wundern und der Auferstehung Jesu die Rede ist, noch verstehen?

Angeregt durch die Existenzphilosophie Martin Heideggers betont nun Bultmann, daß wir über Gott nicht einfach wie über ein uns (dem Subjekt) gegenüberstehendes Objekt sprechen können, obwohl wir dies ständig versuchen. Doch dann sprechen wir nicht über Gott, sondern über eine von uns bzw. unserem Glauben gemachte „Objektivierung". Ebenso dürfe auch das Bekenntnis „Jesus ist auferstanden" nicht als Mitteilung über ein objektives Geschehen am Ostermorgen (die Verwandlung eines toten Leichnams) aufgefaßt werden, sondern als Ausdruck des von Gott stammenden Glaubens der Jünger, daß der Tod Jesu mehr bedeutet als der Tod eines anderen Menschen. Das in der Sprache eines Mythos ausgesprochene Existenzverständnis der Jünger müsse deshalb „entmythologisiert" und auf sein Existenzverständnis hin befragt werden (existentiale Interpretation). Dann kann diese Botschaft auch uns ansprechen – in dieser Botschaft spricht sogar der Auferstandene selbst den Glaubenden an und ruft ihn zur Umkehr. Was Ostern selbst mit Jesus Christus geschehen ist, danach kann und darf der

[9] K. Barth, Die Auferstehung von den Toten. Eine akademische Vorlesung über 1 Kor 15 (München 1926); hier wären als katholische Theologen vor allem K. Adam und R. Guardini zu nennen.

[10] Eine ausführlichere Darstellung, Belege und Hinweise auf die umfangreiche Literatur in J. Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi, 95–114. Vgl. auch die oben (Anm. 3) angeführten Schriften.

Glaubende nicht fragen. Entscheidend ist die Botschaft, nach deren Legitimation wir ebenfalls nicht fragen dürfen, wenn wir unseren Glauben nicht aufheben wollen.

Bultmann leugnet keineswegs einfach die Auferstehung Jesu, wohl aber jede innerweltliche Weise der Auferstehung. Durch die einseitige Betonung des Kerygmas der Auferstehung, das für ihn mit der Auferstehung identisch zu sein scheint, weicht Bultmann nicht bloß der historischen Frage aus, er verneint damit auch die Beziehung der Auferstehung Jesu zu unserer Geschichte und gerät dadurch, wie er selbst eingesteht, in Widerspruch mit den Aussagen von 1 Kor 15, 3–8. Die Osterbotschaft ist dort nicht und auch anderswo nicht Ausdruck für die Bedeutsamkeit des Kreuzestodes Jesu, sondern ein durch Aufzählung von Zeugen der Erscheinungen glaubwürdig bezeugtes Geschehen.

So wertvoll und bedenkenswert die Interpretation Bultmanns ist – kein Theologe kann mehr daran vorübergehen –, so unverkennbar ist ihre Schwäche. Sie wird den Aussagen des Neuen Testaments nicht gerecht und vermag – abgesehen davon, daß sie vielen unverständlich ist – dem kritisch eingestellten Christen keine befriedigende Antwort auf seine Fragen an die biblische Osterbotschaft zu geben. Kann sich schließlich der fragende Christ damit abfinden, einerseits mit Bultmann die zentrale Bedeutung der Osterbotschaft anzuerkennen, andererseits die Frage nach dem, was Ostern mit dem Gekreuzigten geschehen ist, nicht stellen zu dürfen? [11]

Die Auferstehung Jesu – ein zeitbedingtes Interpretament

Ist die Auferstehung Jesu ein Ereignis oder bloß ein Interpretament? Dieser Frage stellte sich W. Marxsen in einem scharfsinnigen, durch die klare Sprache der historischen Wissenschaft fesselnden Diskussionsbeitrag [12]. Dieser fand bald in weiten Kreisen ein nachhaltiges Echo, auch in katholischen Veröffentlichungen [13]. Marxsen geht von der bekannten Tatsache aus, daß niemand die Auferstehung Jesu gesehen hat, wir darüber nur aufgrund der Behauptungen der Jünger etwas wissen können. Die Frage ist nun die: Wie kamen die Jünger zu dieser Aussage? Der Historiker kann lediglich feststellen, daß die Jünger nach Ostern aufgrund von Widerfahrnissen behaupteten, Jesus sei auferstanden. Damit ist für den Historiker noch nichts über ein Ereignis der Auferstehung

[11] W. Marxsen, Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem (Gütersloh ^{2}1965) 10. – Auf die von Bultmann abhängigen, aber abweichenden Interpretationen von E. Fuchs und G. Ebeling kann hier nicht eingegangen werden.

[12] S. Anm. 11. In dem neuen Buch, Die Auferstehung Jesu von Nazareth (s. Anm. 1), legt Marxsen seine Auffassung ausführlicher dar, setzt sich aber mit den gegen ihn seitens der Exegeten erhobenen Einwänden nicht einzeln auseinander. In einigen Punkten drückt er sich zurückhaltender aus, doch im ganzen bleibt er bei seiner Hypothese. Meine Darlegung und Kritik (Das älteste Zeugnis, 115–118) brauche ich deshalb nicht wesentlich zu ändern.

[13] H. R. Schlette, Epiphanie als Geschichte (München 1965) 67–74; ders., Kirche unterwegs (Freiburg 1966) 116–122; M. Brändle, Zum urchristlichen Verständnis der Auferstehung, in: Orientierung 31 (1967) 65–71; F. J. Schierse, Um die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu, in dieser Zschr. 92 (1967) 221–223; H. Ebert, Die Krise des Osterglaubens, in: Hochland 60 (1968) 305–331; H. Halbfas a. a. O. 204–206 (in der 2. Aufl. [Düsseldorf 1969] 205–207 ändert Halbfas seine Darlegungen nicht in nennenswerter Weise).

selbst ausgesagt. Marxsen meint nun erklären zu können, wie die Jünger zu dieser Aussage kamen: Sie interpretierten lediglich das ihnen widerfahrene „Sehen" Jesu, wodurch sie zum Glauben an Jesus kamen, mit Hilfe des ihnen zur Verfügung stehenden Begriffs (also einem Interpretament) „Auferstehung". Marxsen meint überdies, in den Texten, die von den Erscheinungen des Auferstandenen bzw. dem Sehen Jesu in Verbindung mit einer Sendung der Jünger sprechen, noch ein anderes, älteres Interpretament entdecken zu können: Die Jünger interpretierten das Widerfahrnis des Sehens Jesu in dem Sinn, daß sie sich gesandt wußten, die Botschaft Jesu weiterzugeben. Gerade aus der Existenz dieses zweiten, mehr funktionalen Interpretaments folgert Marxsen, daß der christliche Glaube an das spätere, mehr personale Interpretament „Jesus ist auferstanden" nicht gebunden sei. Da heute zudem das (nach Marxsen) durch jüdisch-apokalyptische Vorstellungen bedingte Interpretament „Auferstehung" kaum verstanden werde und dem Glauben vieler wie eine „Barriere" hinderlich im Wege stehe, sei es erlaubt und angebracht, die Osterbotschaft mit dem Satz „Die Sache Jesu geht weiter" zu verkünden. Dies sei im Grund das, was die Kirche bekenne, wenn sie sagt: Jesus ist von den Toten auferstanden.

Ließ Bultmann die Frage nach dem Ereignis der Auferstehung offen, sofern sie nicht als ein rein innerweltliches Ereignis aufgefaßt wird, so beantwortet Marxsen sie mit einem „Nein"[14]. Zwar spricht Marxsen immer wieder von einem „Sehen Jesu" und davon, daß Jesus „lebe", aber es ist doch offenbar *nur* der irdische, historische Jesus, den er – im Unterschied zu R. Bultmann – meint, und dessen „Sache" (die Predigt des historischen Jesus) sich nach Ostern weiter ereignet. Auf die Frage: Was ist nach der Kreuzigung mit Jesus geschehen? gibt Marxsen keine, eher eine verneinende Antwort. So scharfsinnig und bestechend die Ausführungen Marxens sind, so wenig halten sie einer kritischen Prüfung stand und werden darum mit Recht von den katholischen und – soweit ich feststellen kann – den meisten evangelischen Bibelwissenschaftlern abgelehnt[15]. Hier seien im Hinblick auf unsere Frage und wegen der weiten Verbreitung dieser „Neuinterpretation" – oft in einer die Darlegungen Marxens vereinfachenden Weise – einige Punkte der Kritik erwähnt.

1. Daß die Aussage der Jünger über die Auferstehung Jesu auch den Charakter eines Interpretaments hat, d. h. an damals geläufige Vorstellungen anknüpfte, kann nicht

[14] Marxsen spricht in seinem Buch „Die Auferstehung Jesu von Nazareth" dem Historiker das Recht zu einem „Nein" ab (122) und äußert sich selbst äußerst zurückhaltend und unbestimmt. Doch können auch seine neuesten Ausführungen kaum anders verstanden werden. Vgl. bes. 157, 177–178.

[15] H. Schlier a. a. O. 40–42; K. Schubert, Interpretament Auferstehung, in: Wort und Wahrheit (1968) 78–80; J. Blank, Paulus und Jesus (1968) 176; Ruckstuhl a. a. O. 72–90; R. Schnackenburg a. a. O. 1–17. (F. J. Schierse findet zumindest hier manches „problematisch", a. a. O. 223) Gegen H. R. Schlette äußerte sich A. Vögtle, Epiphanie als Geschichte, in: Oberrhein. Pastoralblatt 68 (1967) 9–14. – Für die evangelische Kritik sei u. a. verwiesen auf die Ausführungen von U. Wilckens und G. Delling in der oben (Anm. 3) angeführten Schrift, Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus; ferner auf B. Klappert a. a. O. Anm. 48–49; W. Andersen, Die biblische Auferstehungsbotschaft als Frage an unseren Gottesglauben (Stuttgart 1967) 10–14; H. Wenz, Christliches „Zentraldatum" Auferstehung, in: Luth. Monatshefte 6 (1967) 107–110.

bestritten werden. Aber das Bekenntnis der Urkirche ist weit mehr als ein bloßes, zeitbedingtes und heute nicht mehr verpflichtendes Interpretament. Denn erstens gehörte die Auferstehung eines einzelnen vor dem Weltende eben nicht zu den geläufigen Erwartungen des Judentums[16]. Zweitens wird die Auferstehung Jesu gerade nicht einfach nach den ziemlich massiven jüdischen Vorstellungen geschildert, wie sie in Anlehnung an die Vision von Ez 37 über die Auferstehung der Totengebeine verbreitet war[17]. Deshalb steht es drittens völlig im Widerspruch zur Bibel, wenn H. R. Schlette, M. Brändle und H. Ebert – anders als Marxsen – annehmen, die Jünger seien nach Ostern in erster Linie aufgrund einer Reflexion über das Alte Testament zu der Interpretation gelangt, Jesus sei auferstanden. Dabei wird ganz übersehen, daß es sich bei der Auferstehung Jesu ja nicht einfach um das Lebendigwerden eines Toten handelt, sondern um die Auferweckung eines Gekreuzigten. Ein Gekreuzigter aber galt im Judentum als ein von Gott Verfluchter[18]. Von sich aus konnten die Jünger ohne ein natürlich kaum zu erklärendes „Etwas" (Dibelius) nicht zu der Verkündigung des „Gekreuzigten" als des „Kyrios" gelangen. Schlier spricht deshalb mit Recht vom „Überwältigtwerden" der Jünger[19]. Kann man schließlich viertens ohne den Begriff „Auferweckung" bzw. „Auferstehung" heute verständlich machen, daß nicht bloß die Sache des historischen Jesus weitergeht, sondern der Gekreuzigte und Begrabene nicht mehr bei den Toten ist?[20]

2. Der von Marxsen bevorzugte Ausdruck „Widerfahrnis" als Bezeichnung für das, was die Bibel mit „erschien" aussagt, hat zwar zunächst den Vorteil, daß darin die Erscheinungen nicht von vornherein als subjektive Vision charakterisiert werden. Er hat aber den Nachteil, daß dadurch das, was die Jünger nach Ostern erlebten, als etwas in sich Unbestimmtes bezeichnet wird, das einer Interpretation bedarf. Bei diesem Begriff – K. Lehmann nennt ihn, da es doch um ein „Sehen" Jesu gehen soll, einen „Un-Begriff"[21] – kommt nicht genügend zum Ausdruck, daß es sich bei den Erscheinungen doch um eine personale Begegnung mit dem Gekreuzigten, der nicht mehr tot ist, handelte. Schlier spricht deshalb von „Begegnis"[22].

[16] K. Schubert a. a. O. 79. [17] R. Schnackenburg a. a. O. 10–11.

[18] K. Schubert a. a. O. 79; Ruckstuhl a. a. O. 79. – H. R. Schlette mußte es sich gefallen lassen, wegen seines Versuchs, in Anlehnung an Marxsen die Vorgänge nach Ostern psychologisch zu erklären, mit D. Fr. Strauß auf eine Stufe gestellt zu werden: H. Schlier a. a. O. 34; Vögtle a. a. O. 10; vgl. J. Ratzinger, Einführung in das Christentum (München 1968) 256 f. [19] Schlier a. a. O. 45, 46.

[20] Schlier a. a. O. 41: „Im übrigen kann man fragen, welchen Jesus oder auch als welchen haben die Zeugen denn Jesus gesehen, wenn sie ihn nicht als den Gekreuzigten, der auferstanden und erhöht worden ist, gesehen haben?" – Die beiden Aussageweisen „Auferstehung" und „Erhöhung" gehören eng zusammen. Schnackenburg a. a. O. 6–7. Dort auch eine kritische Stellungnahme zu Ph. Seidensticker, Das Antiochenische Glaubensbekenntnis 1 Kor 15,3–7 im Lichte seiner Traditionsgeschichte, in: Theol. u. Glaube 57 (1967) 286–323.

[21] A. a. O. 340, Anm. 859; vgl. Kremer, Das älteste Zeugnis 124. – In seinem Buch schreibt übrigens Marxsen nicht in der gleichen Weise über das „Widerfahrnis" als ein „Sehen Jesu" wie in seinem früheren Beitrag (a. a. O. 10). Nach Marxsen scheint nun auch das „Sehen" bereits ein „Interpretament" für das Zum-Glauben-Kommen zu sein (Die Auferstehung Jesu von Nazareth 117–118).

[22] Schlier a. a. O. 38.

3. Ist die von Marxsen aufgestellte Alternative „Ereignis oder Interpretament" überhaupt richtig? Sie scheint durch die geschichtliche Situation der ganzen Diskussion einseitig bestimmt zu sein. Das ist vor allem in dem Buch Marxsens deutlich erkennbar; denn dort setzt sich Marxsen mit kirchlichen (evangelischen) Erklärungen auseinander, deren Begriff „Auferstehung" sehr stark durch die traditionelle Apologetik geprägt ist. Bei der Frage nach der Wirklichkeit der Auferstehung geht es aber doch nicht bloß um die Alternative „Ereignis" (im Sinn eines rein innerweltlichen, mit historischen Methoden zu beweisenden Ereignisses) oder „Interpretament" [23]. Durch eine solche Fragestellung wird ein Verständnis der Osterbotschaft, das mit einer Wirklichkeit rechnet, die mit den Methoden der exakten Wissenschaften nicht erfaßt werden kann, von vornherein ausgeschlossen.

Die einzigartige Wirklichkeit der Auferweckung Jesu

Wie können bzw. sollen wir angesichts der Tatsache, daß das Anliegen der skizzierten Neuinterpretationen zwar berechtigt ist, diese selbst aber dem biblischen Befund nicht gerecht werden, heute noch über eine Wirklichkeit der Auferstehung Jesu sprechen? Dazu mögen folgende drei Feststellungen einen Weg weisen.

1. Es ist schwierig, über die Auferstehung Jesu zu sprechen. Schon im Neuen Testament läßt sich beobachten, wie schwer es ist, über die Auferstehung Jesu, die neue Leiblichkeit und die Erscheinungen des Auferstandenen zu sprechen: Die Auferstehung wird nicht geschildert; über die Erscheinungen wird in sehr verschiedenartiger Weise erzählt und über den Auferstehungsleib als „Geist-Leib" kann Paulus 1 Kor 15, 44 auch nur in einer paradox anmutenden Sprache schreiben. Der Grund für diese Schwierigkeit liegt darin, daß es sich eben bei der Auferstehung Jesu nicht um ein rein innerweltliches Geschehen handelt, das einfache Lebendigwerden eines Leichnams oder die Rückkehr eines Toten in das Leben dieser Welt, wie dies z. B. von Lazarus (Jo 11) erzählt wird. Es geht bei der Auferstehung Jesu um die endgültige Überwindung des Todes (vgl. Röm 6, 9). Dafür fehlt uns aber im innerweltlichen Bereich jegliche Vergleichsmöglichkeit [24]. Wollen wir darüber sprechen, müssen wir auf Vorstellungen und Begriffe dieser Welt zurückgreifen [25].

[23] P. Schoonenberg, Ereignis und Geschehen, in: Zschr. f. kath. Theol. (1968) 7–8; Blank a. a. O. 176–177.

[24] W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie (Gütersloh 1964) 70; in seinem Vortrag „Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu", in: Kerygma und Dogma 14 (1968) 105–118, stellt sich Pannenberg die Frage, ob nicht unser geläufiger Begriff Auferstehung doch weiter gefaßt und deshalb über Auferstehung Jesu nicht nur im metaphorischen Sinn gesprochen werden könne.

[25] Mit Recht betont G. Eichholz, Die Grenze der existentialen Interpretation, in: Tradition und Interpretation (München 1965) 216, daß er dem Rat G. Ebelings, „alle Vorstellungen, was das denn eigentlich heiße . . . , völlig abzulegen" nicht folgen könne und fragt: „Kann ich verstehen, ohne mir etwas vorzustellen?"

Daß wir über die Auferstehung Jesu nicht mit adäquaten Begriffen sprechen können, muß sich für alle die – Gegner wie Verteidiger der kirchlichen Verkündigung – folgenschwer auswirken, die sich seit Descartes den exakten Wissenschaften verpflichtet fühlen. Ist es nicht für unsere Verkündigung eine große Chance, daß wir heute um die Grenzen der exakten Wissenschaften wissen und die Problematik jeglichen Redens über Gott empfinden?[26] Das verpflichtet uns aber auch, über die Auferstehung Jesu nicht in einer Weise als von einer „Wirklichkeit", einer „Tatsache" oder gar einem „historischen Ereignis"[27] zu sprechen, ohne zu bedenken, wie unadäquat diese Begriffe sind und wie wenig die biblischen Berichte in der Sprache der exakten Wissenschaften geschrieben wurden.

2. *Es ist notwendig und möglich, über die Auferstehung Jesu zu sprechen.* Wenn es so schwer ist, über die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu zu sprechen, sollte man dann nicht besser darüber schweigen? Das verbietet uns aber das Neue Testament. Die Apostel wußten sich vom Auferstandenen gesandt, ihn und die an ihm bewirkte Tat Gottes zu bezeugen. Es ist die unverkennbare Aussageabsicht der Apostel, das, was sie nicht bloß „sagen", sondern auch „meinen": der Gekreuzigte ist nicht mehr tot, er ist kraft des Wirkens Gottes – das Neue Testament spricht übrigens mehr von „auferweckt" statt „auferstanden" – der „Kyrios". Das meinen die alten Bekenntnisformeln[28]; das versichert Paulus in der an eine Schwurformel erinnernden Weise, wenn er schreibt, die Apostel wären „Falschzeugen Gottes", falls sie „gegen Gott" bezeugten, Gott habe Christus auferweckt, und dieses Zeugnis nicht stimme (1 Kor 15, 15). Das ist schließlich die Aussageabsicht der Osterevangelien, die diese Wahrheit verschiedenartigen Einwänden gegenüber verteidigen[29].

Wie die Urkirche, so hat es die Christenheit auch später immer gepredigt, mag die Form der Verkündigung und Verteidigung oft weniger glücklich gewesen sein. Auch hier gilt es zu unterscheiden zwischen dem, was einer meint, und wie er es sagt. Darum braucht jedoch nicht das, was in der traditionellen Apologetik behauptet wurde, heute einfach als ganz falsch hingestellt werden. Nur darf es heute nicht mehr in dieser Form gesagt werden.

Diese Machttat Gottes, die Auferweckung des Gekreuzigten, gehört im Grund nicht mehr unserer Geschichte an, steht aber mit unserer Geschichte, jedenfalls durch die

[26] Vgl. die Werke von M. Heidegger (vor allem: Die Zeit des Weltbildes, in: Holzwege [Frankfurt [4]1964] 69–88 und: Unterwegs zur Sprache [Pfullingen [2]1960]), H. G. Gadamer und L. Wittgenstein.

[27] Die Bemühungen von W. Pannenberg für die Auferstehung den Begriff „historisches Ereignis" zu rechtfertigen, befriedigen nicht ganz; die Darlegungen Künneths (a. a. O. 42–89) sind erwägenswert, aber höchst unzureichend.

[28] Wie Röm 10,9 zeigt, steht schon sehr früh neben dem Bekenntnis „Herr ist Jesus" die Aussage über das Handeln Gottes an Jesus: „daß Gott ihn von den Toten auferweckte".

[29] S. oben. Mit einer solchen Eindringlichkeit wird im Neuen Testament kein Wunder, auch nicht die wunderbare Geburt und die Himmelfahrt Jesu, bezeugt. Schöpfungsbericht (so Marxsen in dem [Anm. 11] erwähnten Aufsatz; nicht mehr in seinem Buch) und Jungfrauengeburt (so H. Halbfas a. a. O. ebda) dürfen deshalb nicht mit der Osterbotschaft auf eine Stufe gestellt und in gleicher Weise auf ihre Aussage hin befragt werden. Vgl. G. Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens (München, Hamburg [2]1965) 56.

Kreuzigung unter Pontius Pilatus – vorher kann nicht von der Auferweckung des Gekreuzigten gesprochen werden – und durch die von den Jüngern bezeugten Erscheinungen in Verbindung[30]. Man darf sogar sagen, daß das unseren Sinnen verborgene Geschehen der Auferweckung erst in der durch die Erscheinungen begründeten Verkündigung zu einem „Ereignis" wurde und wird[31].

Hier liegt nun gerade das Problem, die kaum zu bewältigende Schwierigkeit: Können wir über eine solche Tat Gottes, deren „Wirklichkeit" mit den Methoden der exakten Wissenschaft nicht bewiesen werden kann, etwas aussagen? Von einem solchen „Ereignis", von dieser Tat Gottes kann zunächst nur der sprechen, der das seit der Aufklärung verbreitete Geschichtsverständnis nicht absolut setzt, also mit einer Wirklichkeit rechnet, die den Bereich der exakten Wissenschaften sprengt. Blank formuliert: „Man wird ... sagen müssen, daß das Ereignis der Auferstehung Jesu selbst einen neuen Geschichtshorizont, ein neues Geschichtsverständnis eröffnet"[32]. Außerdem hängt die Antwort von dem Begriff des Glaubens ab. Wer Glaube und Vernunft zu stark trennt und sich sträubt, von einem Glaubensinhalt zu sprechen, wird hier auf unüberwindliche Schwierigkeiten stoßen. Ist aber nicht gerade der neutestamentliche Glaube (Pistis) dadurch gekennzeichnet – im Unterschied zur jüdischen Emuna –, daß es für ihn einen Glaubensinhalt gibt?[33] Dann ist auch nicht einzusehen, warum nicht, sei es auch unvollkommen, über eine den Bereich der exakten Wissenschaften transzendierende Tat Gottes als einer echten, aber einzigartigen Wirklichkeit gesprochen werden kann, wenn die Tat Gottes uns Menschen durch die in den Erscheinungen erfolgte Offenbarung Gottes vernehmbar und aussprechbar wurde[34].

Die Wahrheit und Wirklichkeit dieser Tat Gottes, welche die Apostel verkündigten und die Kirche verkündigen muß, erfaßt allerdings – das liegt in der Eigenart der Botschaft – nur der, der sich tatsächlich die Grenzen seines Erkennens (und damit auch der

[30] Das Problem der Überlieferung vom leeren Grab klammern wir aus methodischen Gründen hier aus, obwohl gerade dieses Thema in der Apologetik überbetont wurde. Nach dem Neuen Testament ist das leere Grab kein Beweis für die Auferstehung. Das leere Grab ist auch keine unabdingbare Voraussetzung für die Auferstehung. Andererseits mehren sich heute gerade unter den Exegeten die Stimmen, die die Glaubwürdigkeit des Kerns dieser Überlieferung verteidigen. Vgl. z. B. E. Schweizer, Das Evangelium nach Markus (NTD) (Göttingen 1967) 213–214; zur Problematik s. J. Kremer, Die Osterbotschaft der vier Evangelien, 22–25; Ruckstuhl a. a. O. 43–55.

[31] Schlier a. a. O. 27 f., 31, 39. Das ist vor allem dann zu sagen, wenn wir von der etymologischen Bedeutung des Worts „Ereignis" (ereignen = vor Augen stellen) ausgehen. Ohne einfach der unhaltbaren Gleichstellung von Auferstehung und Kerygma bei Bultmann zu folgen, sollte dieser Bezug von Geschehen und Verkündigung noch viel mehr bedacht werden. Vgl. R. Pesch, Neuere Exegese – Verlust oder Gewinn? (Freiburg 1968) 76. – Führt die katholische Meßopferlehre (Verkündigung des Todes und der Auferstehung Jesu) nicht nahe an das berechtigte Anliegen Bultmanns heran?

[32] Blank a. a. O. 177–178.

[33] Vgl. J. Kremer, Der Glaube Jesu und unser Glaube an Jesus Christus, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Köln, Osnabrück 21 (1969) 34–39. Wie sehr eine Interpretation der Osterbotschaft von dem Glaubensbegriff des Interpreten abhängt, lassen gerade die Darlegungen Bultmanns und Marxsens erkennen.

[34] Wer natürlich jedes Sprechen über und von Gott bestreitet, wird diesem Satz nie zustimmen. Kann aber dann überhaupt „Theo-logie" betrieben und ein Evangelium verkündet werden?

exakten Wissenschaften) eingesteht und bereit ist, das glaubwürdige Zeugnis der Apostel gläubig (nicht wegen handfester Beweise) anzunehmen. Dabei darf nicht vergessen werden, daß dieser durch die Verkündigung vermittelte Glaube an die Auferstehung mehr ist als der Akt einer rationellen Zustimmung. Er erfaßt unwillkürlich das ganze Leben. Der „Glaube" an die Machttat Gottes ist verbunden mit dem „Bekenntnis" zum „Kyrios" (vgl. Röm 10,9).

3. Es ist für uns höchst bedeutsam, daß Jesus wirklich auferweckt worden ist. Das Neue Testament begnügt sich nicht damit, die Wirklichkeit der Auferstehung zu bezeugen, es verkündet auch ihre Bedeutung für uns. Dadurch läßt es uns die uns angehende Seite dieser Tat Gottes erkennen. So ist die Auferweckung Christi für uns der Machterweis Gottes, die Tatoffenbarung dessen, der die Macht hat, Tote lebendig zu machen (Röm 4, 17). Durch die Auferstehung wurde der Gekreuzigte zum „Kyrios" und „Sohn" (Röm 1, 4; vgl. Apg. 2, 36), also auch unser „Herr". Wir gehören also nicht mehr uns selbst, sondern ihm (Röm 14, 8). Da wir in der Taufe Anteil an seinem Leben erhalten, sind wir aus der Macht der Sünde und des Todes befreit (Röm 4, 25; 6, 1–11), haben wir jetzt schon Anteil an seiner „Herrlichkeit" und sind wir „in Christus" (Röm 8, 1 u. ö.). Schließlich ist Christus „der Anfang der Entschlafenen" (1 Kor 15, 20), der „Erstgeborene aus den Toten" (Kol 1, 18), der neue „Adam" und „lebensspendende Geist" (1 Kor 15, 45; vgl. Jo 20, 22). Wir sind also nicht dem Tod preisgegeben, sondern haben dank der Auferweckung Christi und des uns durch ihn vermittelten Geistes Hoffnung auf die ewige Lebensgemeinschaft mit ihm.

Gerade diese Bedeutung der Auferweckung Christi für uns zeigt, wie wichtig es ist, die „Wirklichkeit" dieser Machttat Gottes zu betonen. Denn wenn diese „Wirklichkeit" der Auferstehung mißachtet wird, wie kann da der Auferweckte als der lebensspendende Herr, der Spender des hl. Geistes bekannt und zu ihm gebetet werden? Welchen Sinn haben dann noch Taufe und Eucharistie?[35] Angesichts solcher Konsequenzen werden Hypothesen, die die einzigartige Wirklichkeit der Auferweckung nicht ganz ernst nehmen, sehr bedenklich. Hier ist die Warnung des Apostels Paulus angebracht: „Wenn Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube eitel und seid ihr noch in euren Sünden" (1 Kor 15, 17).

„Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden, der Anfang der Entschlafenen" (1 Kor 15, 20). Deshalb hat unser Leben einen Sinn und gehören wir zu denen, die Hoffnung haben (1 Th 4, 14). Der Grund dieser Hoffnung ist aber nicht eine Idee, nicht bloß „die Sache Jesu", sondern der wirklich, d. h. allen Einwänden und Denkschwierigkeiten zum Trotz, auferweckte Gekreuzigte, den wir als „Herrn" bekennen und auf dessen Kommen, d. h. auf dessen Offenbarung als „Herrn" aller wir warten.

[35] H. Schlier a. a. O. 49, 50: „Ist Christus nicht auferstanden, könnte man auch sagen, dann ist sein Name ein leerer Name, . . . dann sind aber auch Taufe und Herrenmahl leere Zeichen und Vorgänge, und die Charismen wären leerer Enthusiasmus; denn dann wäre der Glaube leere Illusion und leere Anstrengung. Dann wäre kein Unterschied zwischen einem Apostel und einem Genie, und die Kirche . . . wäre ein antiker Thiasos oder eine Qumrangemeinschaft, . . . wir alle aber betrogene Betrüger."

Paul Konrad Kurz SJ

Von und über Günter Grass

Über neue literarische Erscheinungen

Zwei Mittelpunktgestalten hatte die junge deutsche Nachkriegsliteratur: Heinrich Böll und Günter Grass. Bölls Jahrzehnt war das der fünfziger Jahre. Als er die bitteren „Ansichten eines Clowns" gab (1963), spielte im literarischen Konzert ein anderer die erste Geige, Günter Grass. Er erhielt 1958 für zwei Kapitel aus der „Blechtrommel" den Preis der Gruppe 47. Im folgenden Jahr erschien die enttabuisierende Groteske „Wilhelm Meister, auf Blech getrommelt". Grass war der neue Mann der unangebundenen Generation. Die formal makellose Novelle „Katz und Maus" (1961) bestätigte seinen Ruhm. „Die Hundejahre" (1963) zeigten erneut den phantasiebegabten und vitalen Könner.

Just zu der Zeit, als der in Aussicht gestellte dritte Roman nicht erschien, als das Stück „Die Plebejer proben den Aufstand" (1966) außerhalb Berlins nur einen Achtungserfolg, der Gedichtband „Ausgefragt" (1967) nur mehr von Freunden als Meisterleistung gewürdigt wurde, sprang so etwas wie Grasssche Kleinliteratur in die publizitäre Lücke. Von Grass selbst erschien eine Sammlung politischer Reden und Aufsätze und ein schmales Heft Reden über Literarisches. Der Verlag selbst und zwei junge literarische Freunde sprangen mit einer Sammlung Buchkritiken und einem Porträtbändchen in die Bresche. Nicht ohne Zustimmung des Autors legte der Verlag illustriert in Halbpergament für 168 Deutsche Mark „Die Blechtrommel" auf den müd-illustren literarischen Markt[1]. Was einst schockierte, wurde dem Wohlstand einverleibt. Der Autor, der noch 1966 in Princeton „Angst hatte, zu unterhalten, d. h. genossen zu werden", der Autor der einstigen Avantgarde stimmte der Konsumierung zu. War G. G. diesseits seiner politischen Reden und bekennenden Feuilletons als Deutschlands literarisch Nr. 1 noch gegenwärtig? Zu Beginn der Wintersaison 1968/69 apostrophierte „Der Spiegel" Grass als „sprechendes Denkmal".

Die Kritik am großen G. G. hatte 1966 in Princeton begonnen. Ein unbekannter Beatle muckte gegen die Grasssche Vätergeneration auf. Fast vergebens versuchte

1 Die neuen Publikationen des Jahres 1968 von und über Günter Grass: G. Grass, Über das Selbstverständliche. Reden, Aufsätze, Offene Briefe, Kommentare. Neuwied und Berlin: Luchterhand 1968. 229 S. Paperback DM 9,80; G. Grass, Über meinen Lehrer Döblin. Lit. Coll. Berlin. 77 S. Kart. DM 3,–; G. Grass, Die Blechtrommel, mit 64 Illustrationen von H. Richter. Neuwied und Berlin 1968. Lw. DM 98,–, Halbpergament DM 168,–; Von Buch zu Buch. Günter Grass in der Kritik. Eine Dokumentation, hrsg. v. G. Loschütz. Neuwied und Berlin: Luchterhand 1968. 239 S. Brosch. DM 6,–; Günter Grass. Ausgewählte Texte, Abbildungen, Faksimiles, Bio-Bibliographie. Einleitung von Th. Wieser. Reihe Porträt und Poesie. Neuwied und Berlin: Luchterhand 1968. 179 S. Paperback DM 9,80.

Grass, sich nochmals auf die Seite des Jungen zu schlagen, der Peter Handke hieß. Dieser Peter Handke wurde fortan der literarischen Börse und des Suhrkamp-Verlags (von dem er sich jüngst als Theater-Autor trennte) teuerster Nachwuchsstar. Mit seinem „Kaspar"-Stück (1968) ist er auf dem Weg, der dritten schreibenden Nachkriegsgeneration Mittelpunktfigur zu werden. Grass zu den Vätern, der Suhrkamp-Verlag zu den Bürgern, die Kritiker-Protagonisten der einst jungen Generation zu den Großkritikern – die Zäsur ist deutlich, so deutlich wie in jenen Jahren um 1950, als die Gruppe 47, gegen die Abendländer, Väter und Bürger antretend, das Heft in die Hand nahm.

Inzwischen wurde das neue Grass-Stück „Davor" im Berliner Schillertheater aufgeführt. Kritiker von Rang und Namen, seine Freunde (einige schweigen) distanzierten sich vom „Davor"-Grass. „Auf den Hund gekommen", schrieb Rolf Michaelis in der FAZ. „Mini-Hamlet probt Aufstand mit Hund", schrieb Joachim Kaiser in der SZ. „Grass' staatsloyales Saubermann-Drama", schrieb „Christ und Welt". Und sein Haus-Feuilleton, „Die Zeit"? Zwei Nicht-Literarkritiker, Professor Becker und Gräfin Dönhoff in Person, versuchten pädagogisch und politisch das Stück zu retten. Hellmuth Karasek, der Theaterkritiker, beginnt ohne Umschweife: „Hätte ein unbekannter oder nur mäßig bekannter Autor ein Stück mit dem Titel ‚Davor' geschrieben, in dem fünf Personen eine geplante Hundeverbrennung auf dem Kurfürstendamm lange bereden – das Stück wäre über die Schreibtische nicht hinausgelangt." Eine sehr sachliche Kritik über „Davor" hat Peter Wapnewski in „Publik" geschrieben: „Grass will vermutlich nicht mehr als die bloße Bestandsaufnahme. So sind wir, Mitte und Ende der sechziger Jahre: traumatisch zermürbt, neurotisch ‚verunsichert', verfolgt von Vergangenheit und Gegenwart und Zukunft, Zuflucht in der Ideologie der Tat, Hoffnung auf die rettende Kraft des Gesprächs, labil und starr, feige und ehrlich: all dies aufgefächert in vier Personen, und dahinter waltet der allwissende räsonierende Requisiteur, der Zahnarzt, Beruf ohne Namen, Zyniker, Skeptiker, Technokrat mit humanistischer Bildung – und im übrigen schwer zu fassen." [2]

Während uns der Stellungswechsel der literarischen Kritik in den Ohren liegt, hat Günter Grass den Stellungswechsel nach Bonn vorbereitet: zum zweiten Wahlkampf.

Der politische Grass

Schon bei der Wahl 1961 leistete Grass Willy Brandt Schützenhilfe. In den Wahlkampf von 1965 griff er durch eigene Wahlreden ein. *„Über das Selbstverständliche"* dokumentiert Rede und Kampf. Das Stichwort „selbstverständlich" finde ich zwei Jahre früher bei Enzensberger in seiner Büchnerrede (1963). Enzensberger: „Wer in Deutschland wir sagt, liefert sich einer Serie von Aporien aus . . . Der Frage nach der eigenen (d. i. deutschen) Identität kann sich niemand entziehen. Sie ist die Frage nach dem Selbstverständlichen; nach dem, was sich von selbst versteht, und zugleich nach dem, kraft dessen man sich versteht; mithin eine radikale Frage; eine, die man weder

[2] Karasek in: Die Zeit, 21. Febr. 1969; Wapnewski in: Publik, 7. März 1969.

ignorieren noch offenlassen kann." Auch der Grasssche Buchtitel ist der Büchnerpreisrede entnommen. Der über das Ergebnis seiner Wahlreise für die Es-Pe-De und die inzwischen erfolgte Wahl Enttäuschte zog am 9. Oktober 1965 in Darmstadt „Bilanz". Auch bei Grass heißt „selbstverständlich" zunächst „die nationale Pleite", „das Sprüche klopfende Gewissen einer nicht existenten Nation" (84). „Selbstverständlich" hieß negativ: die für Grass enttäuschend verlaufene Wahl. Sie war in seinen Augen „das unbewußte ‚Nein' zur Wiedervereinigung", die Entscheidung „gegen den Emigranten Willy Brandt", „ein ‚Ja' zum Opportunismus", „ein ‚Ja' zum unreflektierten Materialismus", die „Bestätigung eines Ludwig Erhard". „Unter der Schirmherrschaft sich christlich nennender Parteien darf der Tanz ums Goldene Kalb vier Jahre lang fortgesetzt werden" (89). Daß sich wenig mehr als ein Jahr später die Es-Pe-De auf die Seite der „Schirmherrschaft" schlug, war für Grass eine bittere Pille. Seine Reaktion steht in den offenen Briefen an Willy Brandt und in seinem dritten „Zeit"-Feuilleton jener Dezembertage, „Das Gewissen der SPD" – alle im vorliegenden Band abgedruckt. Was zur rechten Zeit positiv „das Selbstverständliche" gewesen wäre, steht in den fünf vorausgehenden Wahlreden. Selbstverständlich wäre die „Vernunft", wäre die Weiterführung der „Aufklärung", konkretisiert in der Es-Pe-De und den Wählerstimmen für diese Partei. Grass wußte, „nicht strahlendes Weiß und düsteres Schwarz stehen zur Wahl, sondern mehrere Grautöne" (53). Aber auf den rechten Grauton käme es an. „Ich rufe die deutschen Gelehrten und Wissenschaftler, die Theologen und Pädagogen, die Schriftsteller und Studenten, die Künstler und Ärzte, die Architekten und Ingenieure, alle rufe ich auf, denen der Geist nahesteht, denen die Vernunft Basis aller Erkenntnis ist, denen die wissenschaftlichen und künstlerischen Traditionen unseres Landes wertvoll sind, denen die Demokratie und nur die Demokratie Heimat sein kann . . . Laßt uns dafür sorgen, daß in unserem Land endlich die Vernunft siegt und Aufklärung sich ausbreitet wie eine heilsame Epidemie!" (82 f.). Wieder einmal sind die deutschen Akademiker unter sich und das in der zeitgenössischen Literatur verrufene „Heil" darf als politische „Epidemie", als neue „Vernunft" kommen. Der Sänger Grass hat mit Walt Whitmann die „Demokratie" (10, 54) und mit Ernst Moritz Arndt im Rücken „des Deutschen Vaterland" besungen. Ohne Frage, Grass tat etwas, was die literarischen Publizisten in den Gründerjahren der Gruppe 47 versäumten. Er hat als erster und einziger deutscher Schriftsteller sich in die Konkretisierung unserer politischen Demokratie mit Haut und Hirn eingelassen. Daß „Vernunft" eine recht allgemeine Auskunft ist – ungefähr alle Parteien und alle Staatssysteme pochen auf sie –, daß es allemal auf die Qualifizierung und Konkretisierung der Vernunft ankommt, daß Grass, der als Schriftsteller die Worte genau nahm, unversehens der sprachlichen Ungenauigkeit der Wahlredner verfiel, daß der in seiner Prosa kühl Untertreibende pathetisch wurde, was kümmert's den politischen Kämpfer. Es kümmert den Schriftsteller: „Wem fiele es leicht, jeden zweiten Konjunktiv zu vermeiden. So rief ich in volle Säle hinein . . . Wenig abgesichert, auf dem Seil, ohne Netz" (92). Auf dem Seil ja, ohne Netz nein. Grass fiel jedesmal ins Netz und konnte jedesmal wieder hinaufsteigen in die Artisten-

kuppel der Feuilletons, Scheinwerfer, Kameras, Mikrophone. Die weiteren Literaturpreise blieben deshalb nicht aus. Es folgten, nach der Wahlreise, der Georg-Büchner-Preis 1965, der Fontane-Preis 1968, der Ossietzky-Preis 1968, der Theodor-Heuss-Preis 1969. Das Netz der Partei fängt den Verlierer auf. Sie legt ihn auch auf Netz-Bestimmungen fest. Ihren Interessen, Anliegen, Ansichten, Gruppen, „Persönlichkeiten", Kompromissen entkommt keiner.

Der literarische Grass

Der politische Grass ist, wie man weiß, der zweite Grass. Der erste Grass ist der literarische. Enzensberger, Grass einst freundschaftlich zugetan, begrüßte ihn hymnisch als „Störenfried" in „unserm literarischen Schrebergarten", als „Hai im Sardinentümpel". „Die Blechtrommel" „ist ein Brocken wie Döblins ‚Berlin Alexanderplatz', wie Brechts ‚Baal', ein Brocken, an dem Rezensenten und Philologen mindestens ein Jahrzehnt lang zu würgen haben, bis es reif zur Kanonisation oder zur Aufbarung im Schauhaus der Literaturgeschichte ist". Ein prophetisches Wort. Das Jahrzehnt stimmt und die Aufbahrung im Schauhaus hat sich mit der Prachtausgabe auch erfüllt. Von diesem literarischen Grass konnte Enzensberger rühmen, was er später am politischen Grass nicht mehr rühmenswert fand: „Dieser Autor greift nichts an, beweist nichts, demonstriert nichts, er hat keine andere Absicht, als seine Geschichte mit der größten Genauigkeit zu erzählen. Diese Absicht setzt er freilich um jeden Preis und ohne die geringste Rücksicht durch" ... „Es fehlt ihm der moralische Instinkt des wahren Satirikers sowie dessen absurde Hoffnung, es sei am Zustand der Welt etwas zu ändern."[3] Walter Widmer hat das Baal-Stichwort in seinen Rezensionen der „Blechtrommel" und der „Katz und Maus"-Novelle aufgegriffen. „Baal, der hemmungslose, rücksichtslose, amoralische Daseinsgenießer, tritt wieder auf und schert sich einen Dreck um die Gefühle der Prüden, der Ästheten, der Frommen ... Im Zirkus unserer Literatur hat Grass die Unbefangenheit eines Raubtieres" (BzB 34). Baal ist amoralisch, diesseits und jenseits von Gut und Böse. Die Tiermetapher ist in Brechts Baalstücken ein Leitwort. Und die Grasssche Periode von der „Blechtrommel" bis zu den „Hundejahren" könnte in der Tat als Parallele zur Brechtschen Baalperiode gesehen werden. Auf Brechts Baalperiode folgte eine zweite, politische Periode, der Umschlag zum Marxismus. Auf Grass' Baalperiode folgte der Umschlag zum Es-Pe-De-Sozialismus. Ob er die Brechtsche dritte Periode der großen „klassischen" Stücke erreicht, oder gleich in Brechts vierte springt – Brecht mit einem staatlichen Auftrag und dotierten Amt versehen – bleibt abzuwarten.

Der Vorwurf der *Pornographie* und des *Obszönen* wurde nicht erst mit Kurz Ziesel laut. Der Hessische Minister für Arbeit, Volkswohlfahrt und Gesundheitswesen stellte

[3] „Von Buch zu Buch" 8, 10 f. Abgekürzt BzB. „Über meinen Lehrer Döblin" abgekürzt D. „Die Blechtrommel" abgekürzt B, „Katz und Maus" abgekürzt KuM.

1962 den Antrag, die Novelle „Katz und Maus" in das Verzeichnis jugendgefährdender Schriften aufzunehmen. Enzensberger und Walter Jens als Gruppenfreunde, Kasimir Edschmid als Ehrenpräsident des bundesdeutschen PEN, Fritz Martini als Literaturhistoriker und ein Diplompsychologe stellten die Gutachten der Sachverständigen aus. Ihr Urteil war einmütig: „‚Katz und Maus' ist eine Novelle von hohem literarischem Rang: eine Erzählung, die an den Leser große Ansprüche stellt und mit jenem Maßstab gemessen sein will, den der Kritiker nur bei Kunstwerken anlegt" (BzB 64). Martini: „Alle diese (als obszön bezeichneten) Stellen sind jeweils eingebaut in einen Zusammenhang, der durch Psychologie, Milieu usw. zugleich charakterisiert und relativiert wird, sie sind also nicht um ihrer selbst willen hingesetzt, sondern sie haben eine deskriptive Funktion im Realitätspanorama. Würde man sie streichen, so würde dieses gesamte Realitätspanorama verfälscht. Darin liegt gerade der Beweis, daß diese Darstellung von jeder Art von Pornographie, die ihre Reizstellen um ihrer selbst willen hinsetzt und ausstattet, unterschieden ist" (59). Das Verfahren wurde eingestellt. Dem Verlag wurde des Ministers „Bedauern" ausgesprochen und das Versprechen: „Ich habe Vorsorge getroffen, daß das künftig nicht mehr möglich ist" (69).

Die Tendenz der Kritiken, die der Herausgeber Loschütz zum Buch versammelte, ist Zustimmung und Bewunderung. Einige wenige Kritiker, die von der Würzburger „Deutschen Tagespost" bis zum Wiesbadener „Ritterkreuz" reichen, disqualifizieren mehr sich selbst als den Autor. Auch sie gereichen indirekt zu Apologetik und Ruhm. Die kritische Mittellage, die die literarischen Qualitäten des Romanautors Grass erkennt und dennoch Vorbehalte anmeldet, ist spärlich vertreten. Ausgespart blieb sowohl die Grass-Kritik Peter Schneiders aus dem „Kürbiskern" wie die spätere Kritik Reich-Ranickis wie die Kritik der „Hundejahre" in den „Stimmen der Zeit" (November 1963)[4].

Etwas distanziert von den „Hundejahren" hatte sich Walter Jens in der „Zeit". Heinrich Vormweg begann seine Kölner Rezension „Apokalypse mit Vogelscheuchen": „Hundejahre", der neue Roman von Günter Grass, ist das Produkt einer lustvoll im Obszönen und Fäkalischen gründenden Phantasie. Es ist alles darin, bis zum Akt im Beichtstuhl und über dem Abfallkübel. Aber Vormweg bleibt dabei nicht stehen. Denn „dieses obszöne, ungerechte und blasphemische Buch ist mehr, als solche Adjektive auch nur ahnen lassen" (BzB 70, 75).

Literarisches über Grass. Literarisches von Grass. Die Rede *„Über meinen Lehrer Döblin"*, gehalten zu dessen zehnten Todestag 1967, gab dem Grass-Bändchen des literarischen Colloquiums Berlin den Titel. „Da Schriftsteller . . . ihr Herkommen haben, sei gesagt: Ich komme von jenem Döblin her, der, bevor er von Kierkegaard herkam, von Charles de Coster hergekommen war und, als er den ‚Wallenstein' schrieb, sich zu dieser Herkunft bekannte" (D 8). De Coster war in der zweiten Jahrhunderthälfte des neunzehnten Verfasser eines Uylenspiegelromans und Mitherausgeber der

[4] Jetzt in P. K. Kurz, Über moderne Literatur (Frankfurt 1967) 158–176.

belgisch-flämischen Zeitschrift „Uylenspiegel". Man hätte Döblins Lehrerschaft in Grass nicht vermutet, eher den Gargantua-Rabelais und den Autor des „Tristram Shandy", auch Jean Paul. Aber de Costers historisch-unhistorischer Roman „Die Legende und heldenhaften, fröhlichen und ruhmreichen Taten von Uilenspiegel und Lamme Goedzak in Flandernland und anderwärts" könnte ein wertvoller Hinweis auf die Geburt des Helden Oskar Mazerath sein. Grass bekennt sich zur Prosa des frühen und mittleren Döblin. Doch anders als Döblin, hat er in seiner Prosa nie versucht, „Massen" zu bewegen oder „die Fakten roh zu verwenden". Er stellte in seinen Romanen auch nicht die Döblinsche Frage von „Berge, Meere und Giganten" (1924), nämlich: „Was wird aus dem Menschen, wenn er weiterlebt?" (Döblin, „Epilog"). Grass sehnte sich nie nach dem fernöstlich-mystischen Land des „Manas"-Epos mit seiner Frage nach Erlösung. Grass' Interesse galt Döblin „dem Phantasten der Vernunft, dem kühlen wie unbeteiligten Beobachter getriebener Massen und widersprüchlicher Realität" (D 9). Er hielt sich, mit dem späten Döblin zu reden, an dessen „Koboldstücke".

Das Ärgernis Brecht: er wurde Marxist. Das Ärgernis Döblin: er wurde Katholik. Grass: „Da liest jemand, der Emigrant Döblin, in der Nationalbibliothek (in Paris) Kierkegaard und beginnt, unaufhaltsam zuerst Christ, dann Katholik zu werden." „Er ist Katholik geworden, mehr noch, mit der Unbedingtheit des konvertierten Katholiken ist ihm das eigene Werk nichts als eitel. Schon abgewendet blickt er zurück: ‚Unser verruchter Geist kann nicht still sein . . . Satan geht zwischen uns' . . . ich kann ihm nicht mehr folgen" (D 8 f.). Nicht mehr folgen, weil Satan der Aufklärung verfiel – oder weil schon Blechtrommler Oskar der christlichen Taufe ausdrücklich widerstand? Oskar dachte nicht daran, in der Taufe, die an ihm vollzogen wurde, „Satan" zu „widersagen". Er wollte es nicht „mit Satan verderben". Oskar: „Als mich Jan vor das Portal der Herz-Jesu-Kirche trug . . . fragte ich Satan in mir: ‚Alles gut überstanden?'" (B 162). Ist Satan für den Autor Grass hier nur artistisches Prinzip, Prinzip Baalscher Freiheit und ästhetischer Produktivität? Man wird den vielgerühmten Realismus der Grassschen Prosa einmal genauer analysieren müssen. Ich könnte mir denken, daß der Stachel der Döblinschen Konversion und die Frage „Satan" – Oskars Satan oder Döblins Satan – eines Tages auf Grass zurückkommt. Pilenz, der Ministrant und Erzähler in „Katz und Maus" bekannte, er habe „den Glauben an den Zauber vor dem Altar schon lange, quasi mit dem Größerwerden verloren" (KuM 56), fügt aber später als „Sekretär im Kolpinghaus" hinzu: „Ich kann von dem Zauber nicht lassen, lese Bloy, die Gnostiker, Böll, Friedrich Heer und oft betroffen in des guten alten Augustinus Bekenntnissen, diskutierte bei zu schwarzem Tee nächtelang das Blut Christi, die Trinität und das Sakrament der Gnade mit Pater Alban, einem aufgeschlossenen, halbwegs gläubigen Franziskaner" (KuM 100 f.). Die dem Erzähler Pilenz unters Hemd geschobene theologische Lektüre und Diskussion, das sei angemerkt, ist im Gegensatz zum übrigen Erzählten so wenig wirklich wie die Kierkegaard-Lektüre des Böllschen Clowns. Daraus würden sich in beiden Fällen Konsequenzen für die Sehweise und Erzählhaltung des Erzählers ergeben. Das Katholische als „Altar-Zauber" liegt diesseits eines wirklichen,

erwachsenen und kritischen Glaubens. Bloy-Lektüre, Augustinus-Lektüre, Trinitäts- und Sakramententheologie? Die Vernunft des Autors eines solchen Erzählers müßte einem katholisch gewordenen Döblin folgen können.

Das Bändchen „Über meinen Lehrer Döblin" enthält auch die Rede zum 400. Todestag Shakespeares. Sie reicht von Coriolanus des Livius und Plutarch über Shakespeare zu Brechts Coriolan-Bearbeitung und zu seinem eigenen Stück „Die Plebejer proben den Aufstand". Grass gibt die Brechtschen Fakten, seine Theater-Fiktion, die Deutung der Fakten und der Fiktion. Die Fakten: Brecht probte zur Zeit des Ostberliner Aufstands nicht „Coriolanus", sondern Strittmatters „Katzgraben". Fakten: „Wir wissen, daß Bertolt Brecht dem Aufstand vom siebzehnten Juni abwartend gegenüberstand ... Wir wissen, daß Bertolt Brechts schriftliche Äußerungen zum Aufstand der Arbeiter bis heute nicht in authentischer Fassung veröffentlicht worden sind. Seine Erben und sein Verlag hüten diese Texte ... Uns ist bekannt, daß Bertolt Brecht aus dem Aufstand der Arbeiter, ohne ersichtlichen Schaden zu nehmen, hervorging: Er zog sich nach Buckow zurück und schrieb Gedichte, wie ‚Der Radwechsel', ‚Eisen' und ‚Böser Morgen'. Weiterhin spielte sein Ensemble, weiterhin war er Kulturgut und Plakat eines Staats, dem er, vom Paß her, nicht angehörte" (D 53 f.). Die Fiktion: Brecht probte im Grass-Stück Coriolan, weil es sich auch hier um einen Volksaufstand handelt und weil Brecht in seiner Bearbeitung das Volk dem großen einzelnen vorzog. Die Grasssche Deutung der Fakten in der Fiktion: Der Theaterchef (Brecht) hilft den Arbeitern, die ihn um eine Bearbeitung ihres unbeholfenen Aufrufs zum Generalstreik bitten, nicht. Der Aufstand ist für ihn nur von ästhetischem Interesse. Der „Chef" im Spannungsfeld Literatur-Politik hat die Sache der Arbeiter verraten. Grass selbst bekennt sich zu dieser Zeit eindeutig zur Politik.

Auch zwei *Gesamtdarstellungen* des Schriftstellers Grass liegen bereits vor. Das ist für einen Vierzigjährigen ungewöhnlich. Die Darstellung von Kurt Tank erschien bereits 1965, die andere von Theodor Wieser im Grassschen Denkmalsjahr 1968 beim Luchterhand-Verlag[5]. Stärker ins Ohr und ins Auge fällt bei Wieser das große Eulogium, die geringe Distanz, die Hymnik. Tank erreicht die Tonlage eingangs mühelos mit Rezensions-Zitaten. Später, vor allem im Theaterkapitel, wird er kritischer. Der Schweizer Wieser verfügt über eigenen Wortschatz. Nicht vom Schriftsteller Grass, sondern vom „Dichter" und vom „dichterischen Schaffen" ist die Rede, sogar von „Inspiration". Worte, die bei der ganzen Gruppe 47, im literarischen Colloquium Berlin, in Höllerers „Akzenten" und in der „Sprache im technischen Zeitalter" verpönt und verboten waren – hier feiern sie Urständ, dem Dichter zu Ehren. Natürlich warten Tank und Wieser auch mit eigenen nutzbringenden Beobachtungen auf. Manchmal stößt der Leser auf Jargon und jüngerhafte Einfühlung. Tank: „Weil Günter Grass über eine starke Einbildungs- und Erfindungskraft verfügt, kann er in Freiheit den Prozeß unse-

[5] Die Darstellung von Th. Wieser steht im oben angeführten Grassband der Reihe Porträt und Poesie. K. L. Tank, günter grass. Reihe: Köpfe des XX. Jahrhunderts. (Berlin 1965, 2. erw. Auflage 1966) (nach ihr wird zitiert).

res Werdens nachvollziehen im Gedicht, den inneren und den zukünftigen Verlauf in den Sinnbezug hineinnehmen und am Ende das Ganze in Frage stellen durch einen Humor, der nicht das Unheimliche, sondern lediglich die Anmaßung, es ausklammern zu wollen, lächerlich macht, indem er sich selbst und sein Kunstgebilde – in Wirklichkeit jedoch uns – relativiert" (27). Das ist die Einleitung zum Grass-Gedicht „Im Ei". Die „Dialektik der Person und der Gegenstände" darf bei solcher Betrachtungsweise nicht ausgelassen werden. Wiesers Überleitung von den Gedichten zum Roman (Die Blechtrommel): „Mußte der Dichter nach dem Andrang von Bildern und Gestalten nicht folgerichtig einen Roman schreiben, um dort den Einfällen, den Dingen, Gestalten und Situationen Spielraum ungehemmter Entfaltung zu geben?" (9). Wieser hat dennoch einige bemerkenswerte Verbindungslinien zwischen Lyrik und Roman, auch den Übergang vom Lyriker der „Windhühner" zur politischen Lyrik gezeigt. Analysiert hat er allerdings wenig.

Auf dem Stuhl zwischen den Stühlen

Günter Grass saß auf dem Stuhl wie kein zweiter deutscher Schriftsteller der Nachkriegsgeneration. Sitzt er noch auf dem Stuhl? Nach der Musealisierung der „Blechtrommel" durch die Prachtausgabe und nach „Davor" sitzt der gegenwärtige G. G. literarisch nicht mehr auf dem ersten Stuhl. Wird er demnächst auf einem politischen Stuhl sitzen? Man kennt die Gerüchte um die Nachfolge als Regierender Bürgermeister von Berlin, weiß, daß die Worte gefallen sind (FAZ 18. 5. 1968).

Günter Grass sitzt im Augenblick und vorerst zwischen den Stühlen. Es braucht nicht die schlechteste Position zu sein für einen Demokraten. Zwischen den Stühlen literarisch, politisch, generationsmäßig. Literarisch: Das große Werk blieb aus. Die mächtigen Freunde sind als Lobredner verstummt. Junge Kritiker zählen Grass zu den Großschriftstellern, den Bürgern, den Arrivierten. Generationsmäßig: Grass zählt nicht mehr zu den Jungen und noch nicht ganz zu den Alten. Politisch: Er bekennt sich als Mitglied und Wahlredner zu einer Partei zwischen extrem rechts und extrem links. Er kämpft nicht nur gegen die NPD, sondern auch – und das ist gefährlicher – gegen die jungen Revolutionäre der studentischen APO, gegen alle, die diese Demokratie nicht verbessern, sondern stürzen wollen. Grass in „twen": „So sehr ich bedaure, daß mit dem SDS ein Vermögen an Intelligenz verschleudert wird – wenn diese Studentenorganisation meint, sie dürfe den ohnehin schwierigen Versuch, in Deutschland die Demokratie zu etablieren, mit Revolutionsmethoden des 19. Jahrhunderts zu verhindern versuchen, dann hat sie in mir einen politischen Gegner von ziemlicher Ausdauer" (Januar 1969).

Die Absage ist so jung nicht. Im Gedichtband „Ausgefragt" hat Grass die billigen Protestgedichte einiger schreibender Zunftgenossen, die neue lyrische Konjunktur (wie einst schon Heinrich Heine) aufs Korn genommen.

Wie Stahl seine Konjunktur hat, hat Lyrik ihre Konjunktur.
Aufrüstung öffnet Märkte für Antikriegsgedichte.
Die Herstellungskosten sind gering.
Man nehme: ein Achtel gerechten Zorn,
zwei Achtel alltäglichen Ärger
und fünf Achtel, damit sie vorschmeckt, ohnmächtige Wut.
Denn mittelgroße Gefühle gegen den Krieg
sind billig zu haben
und seit Troja schon Ladenhüter („Ausgefragt" 75 f.).

Sowohl bei Enzensberger wie bei Grass hat sich seit einiger Zeit „die absurde Hoffnung, es sei am Zustand der Welt etwas zu ändern" eingestellt. Enzensbergers Vorstellungen gehen in Richtung Che Guevara, auf das kubanische Revolutionsmodell, soziologisch angereichert mit Herbert Marcuse. Günter Grass in seiner Kritik „Die angelesene Revolution": „Im Mai 1968 hat mein Kollege Hans Magnus Enzensberger sich französische Zustände in der Bundesrepublik gewünscht, auch rief er auf, kurzerhand französische Zustände zu schaffen. Solche Rhetorik verrät naives Wunschdenken – aber ich halte Hans Magnus Enzensberger nicht für naiv – oder sie enthält jene Portion Scharlatanerie, mit der man in Deutschland die Politik schon immer gewürzt hat, um sie genießbar zu machen." [6] Das letzte Wort von Grass, das letzte Wort über Grass ist noch lange nicht gesprochen. Grass hat sich exponiert. Grass I trommelte gegen Bürger und Christen, ungehemmt, von keinen anderen Gesetzen als literarästhetischen, der eigenen Phantasie, Vitalität und dem Drang zum Geschichtenerzählen („Denn solange wir noch Geschichten erzählen, leben wir" H 641) geleitet. Eine „Atmosphäre des radikalen Zweifels bestimmt das Werk" (Wagenbach). Grass II ist in vollem Lauf. Der Zustimmende, der zu einem „großen Ja Sätze mit kleinem Nein bildet", der für eine lebendige Demokratie auf die Tribünen und vor die Mikrophone steigt, beginnt, demokratische Bürger zu versöhnen, alten nonkonformistischen Freunden und einer neuen Jugend unversöhnlich zu werden. Der einstige Anti-Pädagoge wird zum Pädagogen. Der die Spiele des Nonsense liebte, verteidigt den „common sense". Grass in der Ossietzky-Rede: „Ich lebe gern in der Bundesrepublik, so anstrengend dieses Land ist. Warum sollte ich die Vorzüge und Leistungen unserer Gesellschaftsform verschweigen, wenn mir ihr Versagen tagtäglich auf der Zunge liegt?" („Die Zeit", 20. Dez. 1968). Reinhard Baumgart fragt zuvor: „Wird er uns also auf seine Art die Gerhart Hauptmannsche Lebenskurve nachzeichnen, sich vom Bürgerschreck zum späten Weimarer läutern, zum sprechenden Denkmal eines guten, fruchtlosen Glaubens?" (SZ 8/9. Juni 1968). Der unmodisch gewordene Grass stieß auf eine neue Realität, auf eine härtere Bürste gegen den Strich. Er stößt auf neue Gegner, begegnet neuen Gesprächspartnern. Die Zuschauer und Wähler sind gespannt auf des Kombattanten Grass zweiten Gang übers Seil. Die Kritiker warten auf den angekündigten Roman.

[6] G. Grass, Die angelesene Revolution, in: J. Litten, Eine verpaßte Revolution? Nachruf auf den SDS. Hamburg: Hoffmann und Campe 1969. Paperback DM 5,80, S. 5 f.

Hansjürgen Koschwitz

Sozialismus und Presse

Zur Genesis totalitärer Publizistik

„Die verschiedenen Zweige der Journalistik, so die Zeitungen, die Zeitschriften, der Rundfunk und die Nachrichtenagenturen, sind allesamt ein Instrument des Klassenkampfes. Durch ihre Propaganda werden Denken, Fühlen und politische Richtung der Masse beeinflußt. Bei dem ernsten Kampf des Proletariats und der Bourgeoisie um die Führung in allen Positionen der Journalistik handelt es sich um einen Kampf auf Leben und Tod des Proletariats und der Bourgeoisie an der ideologischen Front." [1]

Jene aus jüngster rotchinesischer Quelle stammende Begriffsbestimmung der Presse und der Journalistik erfaßt die wesentlichen Funktionen des gesamten kommunistischen Massenkommunikationswesens in der Gegenwart. Die Definition ist in gleichem Maß gültig für den Kommunismus sowjetischer wie asiatischer Prägung. Dem Journalismus ist es in diesen politischen Systemen ohne Einschränkung verwehrt, eine eigenständige Funktion auszuüben; er ist vielmehr von der herrschenden Partei zu einem Aktionsmittel umgeformt worden, um die ideologisch-politischen Ziele durchzusetzen. Die Presse steht damit voll und ganz im Dienst der Exekutive und hat – gemeinsam mit den übrigen Massenmedien – dazu beizutragen, die Macht der kommunistischen Partei zu konsolidieren und der Bevölkerung die Überzeugung von der Richtigkeit des eingeschlagenen politischen Kurses zu suggerieren. Selbst in den autoritären Regimen außerhalb der kommunistischen Ordnungssphäre hat sich die Presse, trotz Zensurmaßnahmen und oft willkürlicher Beschneidung der publizistischen Rechte, mitunter ein Reservat der Eigenständigkeit erhalten können [2] – im Gegensatz zu den anderen Sparten des Massenkommunikationswesens, die meist gänzlich unter die Kontrolle des Staates gerieten. Durch die privatwirtschaftliche Organisation der Presse in manchen westlich-totalitären Ländern war es teilweise möglich, einen wenn auch noch so schmalen Freiheitsraum abzusichern, aus dem obrigkeitliche Interventionen ferngehalten werden konnten [3]. Die Monopolisierung sämtlicher Produktionsmittel, damit auch

[1] Peking Rundschau Nr. 37 v. 17. 9. 1968; vgl. ferner: Pressespiegel, Blick nach drüben, Nr. 6 v. 1. 10. 1968, S. 11.

[2] Zur Propaganda und Meinungsbeeinflussung allgemein in totalitären Staaten vgl.: J. Friedrich, Totalitäre Diktatur (Stuttgart 1957) 103 ff.

[3] Oft war dies lediglich im literarisch-künstlerischen Ressort zu erreichen. Doch gelang es versierten Publizisten dann leicht, eben von diesem Raum aus in getarnter Form Wege zu politischer Beeinflussung der Leserschaft zu finden. – Zum Problem der indirekten Meinungsbeeinflussung vgl.: Wilmont Haacke, Meinungsbildung durch Unterhaltung, in: Publizistik 6 (1961) H. 5/6, 338 ff.

der typographischen Anlagen und Unternehmen, erleichterte hingegen in kommunistischen Staatssystemen die Eliminierung aller denkbaren Quellen oppositioneller Publizistik. Hinzu kam eine radikale Neuinterpretation der Rolle des Journalisten.

Jene Abkehr von konventionellen Pressebegriffen bedeutet durchaus nicht, daß die sozialistische Staatspresse, gleichsam a priori, mit dem Makel minderer Effizienz behaftet sei. In einzelnen Ländern der östlichen Hemisphäre hat diese Funktionen zu erfüllen vermocht, wie sie die im Westen vorgetragene Idee von der öffentlichen Aufgabe der Presse nahegelegt[4]. Unleugbare Entartungserscheinungen in der Gegenwart sollten diesen Tatbestand nicht verdecken.

Die Funktion der Presse bei Marx

Befassen sich marxistische Theoretiker mit Problemen der Presse und der Pressefreiheit, so unterlassen sie es weitgehend, sich auf Marx selbst zu berufen. In der Tat hat Marx zwar eine Konzeption des revolutionären Umsturzes und die Theorie einer neuen Gesellschaftsform hinterlassen; er hat sich jedoch nicht explizit zu der Stellung und den Aufgaben der Kommunikationsmittel, d. h. für ihn noch ausschließlich der Presse, in dieser revolutionären Gesellschaft geäußert[5]. Lediglich in der Phase vor der Emigration, vor allem während seiner Tätigkeit als Redakteur der „Rheinischen Zeitung" 1842/43, ist Marx auf eine Funktionsbestimmung der Presse eingegangen. Es sind demnach allein die Frühschriften, die über Marx' Vorstellungen vom Wesen der Presse Aufschluß geben können.

Marx stand in der Tradition des Vormärz, wenn er in seinem in Köln erscheinenden Organ vehement jegliche staatliche Bevormundung der Presse angriff. Seine hier pronociert vorgebrachten Warnungen vor der Institution der Zensur sind geprägt von den Ideen des Liberalismus[6]. Während der absolutistische Staat des 18. Jahrhunderts der Presse nur äußerst widerwillig das Recht zu kommentierender Mitsprache, zum Raisonnement einräumte und besonders die Zeitung auf ihre Informationsaufgabe allein zu begrenzen trachtete, durchbrach der Liberalismus diese Schranken. Für ihn war Pressefreiheit vorrangig eine Freiheit vom Staat[7]. Dem Staat wurde die Befugnis bestritten, den öffentlich sich vollziehenden Prozeß der Meinungsbildung willkürlich zu eigenen Gunsten zu entscheiden. „Die Freiheit des Liberalismus ist die Eigengesetzlichkeit"[8] –

[4] Vgl. hierzu Willi Thiele, Pressefreiheit. Theorie und Wirklichkeit (Berlin 1964) 14 ff.; ferner Adolf Arndt, Die Rolle der Massenmedien in der Demokratie, in: Die Rolle der Massenmedien in der Demokratie, hrsg. v. Martin Löffler (München, Berlin 1966) 1 ff.

[5] Vgl. Wilbur Schramm, The Soviet Communist Theory of the Press, in: Siebert-Peterson-Schramm, Four Theories of the Press (Urbana, Ill. 1963) 111.

[6] Vgl. auch Harry Pross, Moral der Massenmedien. Prolegomena zu einer Theorie der Publizistik (Köln, Berlin 1967) 211.

[7] Vgl. Franz Schneider, Pressefreiheit und politische Öffentlichkeit. Studien zur politischen Geschichte Deutschlands bis 1848 (Neuwied, Berlin 1966) 230.

[8] Schneider a. a. O. 229.

der Presse eine Funktion vorzuschreiben, ihr eine spezifische Aufgabe im Dienst staatlicher Exekutive zu diktieren, hieß, das als gültig anerkannte Postulat des Zeitgeistes mißachten. Joseph von Görres, Herausgeber der revolutionsfreundlichen Zeitschriften „Das rothe Blatt" (1798) und „Rübezahl" (1798–99), war als einer der prominentesten Fürsprecher einer als Reflektor der Volksmeinung und des Volkswillens fungierenden Presse hervorgetreten. Radikaler Subjektivismus und vorbehaltlose Öffentlichkeitsbezogenheit paarten sich bei ihm vor allem zu der Zeit, als er den „Rheinischen Merkur" (1814–16) edierte. Doch weniger als spätere Publizisten erkannte er die Schwächen der liberalen Pressestruktur: die Abhängigkeit des Redakteurs von den Geldgebern des jeweiligen Organs. Hier war in der Tat ein Filter, der die als Ideal verkündete Funktion der Presse als Spiegel und Forum der Öffentlichkeit zu beeinträchtigen in der Lage war[9].

Die „Debatten über die Pressefreiheit" im Jahr 1842 gaben Marx zum ersten Mal Gelegenheit, die Rolle der Presse in seiner Epoche zu definieren. Wie stark Marx im Bann der liberalen Pressetradition stand, bezeugt der Wortlaut seiner Bestimmung einer freien Presse; er deklariert sie als „das überall offene Auge des Volksgeistes, das verkörperte Vertrauen eines Volkes zu sich selbst, das sprechende Band, das den Einzelnen mit dem Staat und der Welt verknüpft, die inkorporierte Kultur, welche die materiellen Kämpfe zu geistigen Kämpfen erklärt und ihre rohe stoffliche Gestalt idealisiert. Sie ist die rücksichtslose Beichte eines Volkes vor sich selbst."[10] Als Marx in seinem politischen Organ, der „Rheinischen Zeitung", in der ersten Januar-Ausgabe von 1843 das für Preußen erlassene Verbot der „Leipziger Allgemeinen Zeitung" kommentierte, analysierte er die Gründe, die zu dem Kabinettsbeschluß geführt hatten. Ausgehend von der fehlenden Berechtigung des Verbots dieses Blattes durch die Staatsautorität, hielt er der obrigkeitlichen Zensur entgegen: „Die Presse ist nichts und soll nichts sein als das *laute*, freilich oft leidenschaftliche und im Ausdruck übertreibende und fehlgreifende tägliche Denken und Fühlen eines wirklich als Volk denkenden Volkes. Daher ist sie wie das Leben, immer werdend, nie fertig. Sie steht im Volke und fühlt all sein Hoffen und sein Fürchten, sein Lieben und sein Hassen, seine Freuden und seine Leiden ehrlich mit. Was sie hoffend und fürchtend erlauscht, verkündet sie laut und urteilt darüber heftig, leidenschaftlich, einseitig, wie ihr Gemüt und Gedanken im Augenblicke bewegt sind. Das Irrige in Tatsachen und Urteilen, was sie heute brachte, wird sie morgen widerlegen. Sie ist die eigentliche naturwüchsige Politik, die ihre Gegner ja sonst zu lieben pflegen."[11]

Unstreitig war Marx in jener Phase ein erklärter Gegner einer Pressepolitik, die darauf abzielte, Zeitungs- und Zeitschriftenorganen eine vom Staat festgelegte Funktion zu oktroyieren. Er betrachtete die Presse als eine eigenständige Macht neben, ja unab-

[9] Vgl. Georg Franz, Liberalismus (München 1955) 176.

[10] Rheinische Zeitung Nr. 135 v. 15. Mai 1842. Zitiert nach: Karl Marx – Friedrich Engels, Werke, Bd. 1 (Berlin 1961) 60.

[11] Rheinische Zeitung Nr. 1 v. 1. 1. 1843. Zitiert nach Marx/Engels, Werke, 153 (Hervorgehobene Worte erscheinen im Original kursiv).

hängig von der Exekutive. An keiner Stelle gab er einen Hinweis, daß diese Definition nach einer revolutionären Änderung der politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse einer Neuinterpretation bedürfe. Marx sah die Presse als einen sich eigenständig entwickelnden Organismus. In der „Rheinischen Zeitung" vom 4. Januar 1843 hat er den wesentlichen Leitgedanken seiner Pressetheorie formuliert: „ . . . damit die Presse ihre Bestimmung erreiche, ist es vor allem notwendig, ihr keine Bestimmung von außen vorzuschreiben und ihr jene Anerkennung zu gewähren, die man selbst der Pflanze zu gewähren gewohnt ist, die Anerkennung ihrer *innern* Gesetze, denen sie nicht nach Willkür sich entziehen darf und kann." [12]

Dies mag als Kern der Marxschen Konzeption gelten. Es ist unwahrscheinlich, daß der Redakteur der „Rheinischen Zeitung" und der jegliche Zensur verdammende Publizist Marx der Presse das Recht auf eine solche Eigenständigkeit entzogen hätte, wäre er später zur präzisen Fixierung eines Funktionsprogramms des nachrevolutionären Staatsapparats gelangt, anstatt sich in der Konstruktion theoretischer Denkmodelle zu erschöpfen.

In dem ersten Prozeßbericht über die am 7. Februar 1849 vor dem Kölner Geschworenengericht stattfindende Verhandlung gegen die „Neue Rheinische Zeitung", deren Chefredakteur Karl Marx nach der Rückkehr aus der französischen Emigration geworden war [13], proklamierte es Marx als erste Pflicht der Presse, „alle Grundlagen des bestehenden politischen Zustandes zu unterwühlen". Diese Forderung ist eine offenkundige Reaktion auf den Mißerfolg der Revolution des Vorjahres, an dem die Presse mitschuldig gesprochen wurde. In jenem Ausspruch deutet sich eine Neuformulierung der Aufgabe der periodischen Presse an [14]; sie solle demnach nicht mehr nur die in der Öffentlichkeit latent vorhandenen Strömungen aufnehmen und reflektieren, sondern darüber hinaus eine organisatorische Funktion erfüllen: als Medium der Aktivierung revolutionärer Kräfte, als Mittel der politischen Aktion. Die von Marx geleitete „Neue Rheinische Zeitung" war der Prototyp eines solchen Organs. Sie verfocht einen sozialrevolutionären, republikanischen Standpunkt und diente als politisches und organisatorisches Zentrum der äußersten Linken. Als in der Redaktion dieses Blattes über die Tätigkeit des 1847 entstandenen „Bundes der Kommunisten" debattiert wurde, stellten sich Marx und sein Co-Redakteur Engels auf den Standpunkt, daß der Bund nur allgemeine Richtlinien vermitteln solle, daß die Zeitung selbst für die Realisierung des entworfenen politischen Kurses weit unentbehrlicher wäre [15]. Marx und Engels hatten mit der „Neuen Rheinischen Zeitung" das Vorbild für eine sozialistische Kampfpresse ge-

[12] Zitiert nach: Marx/Engels, Werke, Bd. 1, 155.

[13] Diese Tageszeitung erschien zum erstenmal am 1. Juni 1848. Mitarbeiter war u. a. Friedrich Engels. Am 19. Mai 1849 mußte sie ihr Erscheinen einstellen. Der erste Prozeßbericht wurde in der Ausgabe vom 14. Februar 1849, Nr. 221, abgedruckt.

[14] Vgl. hierzu auch Paul Roth, Die Funktion der Presse in der Sowjetunion, in dieser Zschr. 176 (1965) 297.

[15] Vgl. Kurt Koszyk, Deutsche Presse im 19. Jahrhundert (Berlin 1966) 116 f.

schaffen, ohne jedoch – zumindest expressis verbis – die noch von der liberalen Tradition des Vormärz geprägte Interpretation der Presse, wie sie von ihm in den Debatten über die Pressefreiheit aus dem Jahr 1842 mit Nachdruck vertreten worden war, zu widerrufen: „Das Wesen der freien Presse ist das charaktervolle, vernünftige sittliche Wesen der Freiheit. Der Charakter der zensierten Presse ist das charakterlose Unwesen der Unfreiheit, sie ist ein zivilisiertes Ungeheuer, eine parfümierte Mißgeburt." [16]

Nicht allein durch die Entwicklung der Presse zu parteilicher, kämpferisch-agitatorischer Publizistik als Instrument einer politischen Fraktion hatte sich bei Marx die Abkehr von der liberalen Konzeption angedeutet. Ebenso deutlich brach er mit der Tradition, als er in den Debatten über die Preßfreiheit die Idee von der Presse als einer kommerziell organisierten Institution vehement verwarf: „Die erste Freiheit der Presse besteht darin, kein Gewerbe zu sein. Dem Schriftsteller, der sie zum materiellen Mittel herabsetzt, gebührt als Strafe dieser inneren Unfreiheit die äußere, die Zensur, oder vielmehr ist schon seine Existenz seine Strafe." [17]

Marx umging jedoch tunlichst eine präzise Auseinandersetzung mit dem Problem der ökonomischen Struktur der Presse im Verhältnis zu ihrer öffentlichen Aufgabe. Auch später gab er keinerlei Hinweise auf die Möglichkeiten einer Lösung dieser bereits im 19. Jahrhundert entscheidenden Grundfrage. Unstreitig zeigt sich auch hier die Schwäche der Marxschen Argumentationsweise: er diskriminiert den negativen Tatbestand, setzt demgegenüber ideale Maßstäbe, verrät jedoch keine konkreten Anhaltspunkte zur Verwirklichung seiner theoretisch erarbeiteten Konzeption. Sein allzu einseitig „in Affirmation und Negation befangenes Denken" [18] hindert ihn daran, für die nachrevolutionäre Epoche, besonders im Bereich des Pressewesens, realisierbare Modelle zu erarbeiten, anhand derer die als ideal postulierten Maßstäbe mit den Konditionen des gesellschaftlichen Wandels versöhnt werden können. Der Begriff Pressefreiheit im revolutionierten Staat bleibt im Dunkeln.

Die Kritik Ferdinand Lassalles an der zeitgenössischen Presse

Daß sozialistische Theoretiker der gleichen Gefahr nicht immer erlegen sind, ist belegbar am Beispiel Ferdinand Lassalles. Auch er zog in radikaler Agitation gegen die Kommerzialisierung der liberalen Presse zu Felde. In seiner im September 1863 im Rheinland gehaltenen Rede: „Die Feste, die Presse und der Frankfurter Abgeordnetentag (Drei Symptome des öffentlichen Geistes)" polemisierte er gegen den Zustand speziell der Tageszeitungen: „Unser Hauptfeind, der Hauptfeind aller gesunden Entwicklung des deutschen Geistes und des deutschen Volksthums, das ist heutzutage die Presse! Die Presse ist in dem Entwicklungsstadium, auf welchem sie angelangt ist, der

[16] Rheinische Zeitung Nr. 132 v. 12. 5. 1842; zitiert nach: Marx/Engels, Werke, Bd. 1, 54.

[17] Rheinische Zeitung Nr. 139 v. 19. 5. 1842; zitiert nach: Marx/Engels, Werke, Bd. 1, 71.

[18] Friedrich Lenz, Staat und Marxismus. Grundlegung und Kritik der marxistischen Gesellschaftslehre (Stuttgart, Berlin 1921) 125.

gefährlichste, der wahre Feind des Volkes, ein um so gefährlicherer, als er verkappt auftritt. Ihre Tugendhaftigkeit, ihre Verkommenheit, ihre Unsittlichkeit werden von nichts anderem überboten, als vielleicht von ihrer Unwissenheit." [19]

Lassalle versucht die Gründe aufzuzeigen, die den Verfall der Presse herbeigeführt hatten, und entdeckt den Hauptherd dieses Niedergangs in der Entwicklung der Presse zu einer ergiebigen Quelle industrieller Kapital-Anlagen und monetärer Spekulationen: „... einst war sie wirklich der Vorkämpfer für die geistigen Interessen in Politik, Kunst und Wissenschaft, der Bildner, Lehrer und geistige Erzieher des großen Publikums. Sie stritt für Ideen und suchte zu diesen die große Masse empor zu heben. Allmählich aber begann die Gewohnheit der bezahlten Anzeigen, der sogenannten Annoncen oder Inserate, die lange gar keinen, dann einen sehr beschränkten Raum auf der letzten Seite der Zeitungen gefunden hatten, eine tiefe Umwandlung in dem Wesen derselben hervorzubringen ... Von Stund' an wurde eine Zeitung eine äußerst lukrative Spekulation für einen kapitalbegabten oder auch für einen kapital-hungrigen Verleger." [20] Nun galt es nicht mehr, für eine große Idee zu streiten, so tadelte Lassalle, sondern es ging darum, solchen Meinungen zu huldigen, welche der größten Zahl von Abonnenten am genehmsten dünkten. Der Kampf für neue Ideen und für das öffentliche Wohl war nunmehr lediglich äußerer Schein, ja heuchlerische Tarnung. Hatte Marx einst die Institution der Zensur für die Degradierung der Presse verantwortlich gemacht, so sah Lassalle zwei Jahrzehnte später die ökonomische Struktur des Pressewesens als Hauptursache für die Bedrohung vor allem der inneren Pressefreiheit an. Nicht äußerer Zwang, sondern die freiwillige Verleugnung der eigengesetzlichen Bestimmung der Presse als Medium politischer und kultureller Aufklärung – das war in Lassalles Augen der Ursprung des Verfalls.

Lassalle begnügte sich nicht mit zersetzender Kritik und der Erinnerung an die Verpflichtung der Tradition. Er formulierte ein konkretes Konzept, demzufolge die Presse in einem sozialistischen Staat umzuwandeln war. Er forderte 1. absolute Pressefreiheit; 2. Aufhebung der Kautionen für Zeitungen, da diese Maßnahme die Gründung neuer Presseorgane im wesentlichen nur der besitzenden Schicht ermöglichte; 3. Abschaffung der Stempelsteuer, da diese die gleiche negative Wirkung wie die Kaution hatte; 4. das Verbot des Inseratenwesens. Anzeigen sollten ausschließlich den vom Staat oder den Kommunen publizierten Amtsblättern vorbehalten bleiben. Durch ähnliche Maßnahmen erhoffte sich Lassalle eine durchgreifende Beseitigung der Mißstände in einer neuen Gesellschaft: „Von Stund' an hört der Zeitungsschreiber von Metier auf und an seine Stelle tritt der Zeitungsschreiber von Beruf!"

Lassalles Thesen galten in den Kreisen der sozialdemokratischen Linken eine Zeitlang als richtungweisend [21]. Aber auch er vermochte es nicht, den Begriff der Pressefreiheit im sozialistischen Staat verbindlich festzulegen. Diese Unklarheiten, vor allem das Aus-

[19] Ferdinand Lassalle's Reden und Schriften (Berlin 1893) 636.
[20] Ebd. 643.
[21] Zu Lassalle vgl. insbesondere Koszyk a. a. O. 268 f.

weichen vor der Beantwortung der entscheidenden Frage nach dem rechten Verhältnis von ökonomischer Pressestruktur und ideologisch-publizistischer Aufgabenstellung, blieben für das folgende Jahrhundert als ein vordringlich zu lösendes Problem bestehen. Die sozialistischen Theoretiker des 19. Jahrhunderts gingen damit aber auch einem unzweideutigen Bekenntnis zur Möglichkeit des legalen Meinungspluralismus in der nachrevolutionären Gesellschaft aus dem Weg.

Die Erkenntnis jedoch, daß die Presse das dienlichste Instrument zur Weckung der Massen war, hatte sich – insbesondere dank des Beispiels der „Neuen Rheinischen Zeitung" von Marx – bei allen sozialistischen Publizisten durchgesetzt. So hieß es in der Resolution des Hallenser Parteitags der Sozialdemokraten im Jahr 1890 eingangs, daß „die Presse das beste und wirksamste Agitations- und Kampfmittel ist" [22].

Man hatte darüber hinaus gelernt, zwischen den Funktionen von Tagespresse und Zeitschrift (Journal, Revue) fein zu differenzieren. Als sich Marx nach dem Verbot seines Kölner Organs im Jahr 1849 in London ein Jahr später zur Herausgabe des Blattes in Form einer „Politisch-ökonomischen Revue" entschloß, erschien in der „Westdeutschen Zeitung" vom 9. Januar 1850 (Nr. 7) eine Ankündigung der neuen Publikation. In dieser Notiz wurde auf die Unterschiede zwischen den beiden Kommunikationsmitteln hingewiesen: „Das größte Interesse einer Zeitung, ihr tägliches Eingreifen in die Bewegung und unmittelbares Sprechen aus der Bewegung heraus, die Widerspiegelung der Tagesgeschichte in ihrer ganzen Fülle, die fortlaufende leidenschaftliche Wechselwirkung zwischen dem Volke und der Tagespresse des Volkes, – dies Interesse geht notwendig bei einer Revue verloren. Die Revue gewährt dagegen den Vorteil, die Ereignisse in größeren Umrissen zu fassen und nur bei dem Wichtigeren verweilen zu müssen. Sie gestattet ein ausführliches und wissenschaftliches Eingehen auf die *ökonomischen* Verhältnisse, welche die Grundlage der ganzen politischen Bewegung bilden." [23]

Das Fehlen einer klaren Begriffsbestimmung der Presse im frühen Sozialismus

Auch in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, als das Pressewesen in weit stärkerem Maß als im 19. Jahrhundert zu einem viel beachteten Gegenstand wissenschaftlicher Analyse wurde, fehlt es auffälligerweise an exakten Funktionsbestimmungen der Presse aus sozialistischem Mund. Fragen der Wirtschaftsorganisation standen im Vordergrund des wissenschaftlichen wie praktischen Interesses. Das Problem der Pressefreiheit – unstreitig das essentielle Kriterium für den Grad der Demokratisierung in jeder Gesellschaftsform – wurde von den meisten Theoretikern lediglich am Rand gestreift. In seiner Schrift über „Die soziale Revolution" äußerte sich Karl Kautsky in dem Abschnitt „Die Expropriation der Expropriateure" lakonisch zu den Aufgaben

[22] Vgl. ebd. 202.

[23] Marx/Engels, Werke, Bd. 7, 5. Zu dem Problem der Abgrenzung zwischen Zeitschrift und Zeitung vgl. insbesondere Wilmont Haacke, Erscheinung und Begriff der politischen Zeitschrift (Tübingen 1968) (= Recht und Staat H. 355); ders., Die politische Zeitschrift 1665–1965, Bd. 1 (Stuttgart 1968) 20 ff.

des Proletariats und der Revolution: „Zunächst ist es selbstverständlich, daß es nachholen wird, was die Bourgeoisie versäumt hat. Es wird alle Reste des Feudalismus wegfegen und das demokratische Programm, welches auch die Bourgeoisie einmal vertreten hat, zur Wahrheit machen. Als unterste aller Klassen ist es auch die demokratischste aller Klassen. Es wird das allgemeine Wahlrecht zu allen Körperschaften einführen, die volle Preß- und Vereinsfreiheit verleihen." [24]

Den demokratischen Sozialisten mochte das Problem der Gewährung der Presse- und Publikationsfreiheiten nicht als allzu dringlich oder kontrovers scheinen: ihnen widerstrebten im Prinzip jegliche Einschränkungen solcher Grundgesetze. Hingegen bezog der radikale Flügel der damaligen Linken konsequent Position gegen die Möglichkeit, im nachrevolutionären Staat allen gesellschaftlich-politischen Kräften ohne Vorbehalt und grundsätzlich die gleichen Rechte zuzugestehen, also auch den Repräsentanten der ausgedienten Bourgeoisie. Daß die Vertreter des Sozialismus insgesamt keine überzeugende Antwort fanden, erleichterte den Gegnern der Linken und den Anti-Marxisten alle Versuche, den Gedanken der Irrealität einer sozialistischen Ordnung zu propagieren. Die Unklarheiten und evidenten Widersprüchlichkeiten in der Festlegung des Begriffs Pressefreiheit im sozialistischen Staat lieferten fraglos hinreichend Anhaltspunkte für die Annahme, daß eine radikale Durchführung des sozialistischen Programms den als Ideale präsentierten Zielsetzungen zuwiderlaufen würde. „Alle Arbeitsmittel sind ausschließliches Eigentum der Gesamtheit, also auch die Druckereien öffentliche Anstalten. Die Gesamtheit muß das Material und das Arbeitspersonal stellen; ihr liegt es ob, zu entscheiden, was gedruckt werden und was in den Papierkorb wandern soll. Da hängt es also vollständig von der Mehrheit eines Ausschusses oder des Volkes selbst ab, ob eine schriftstellerische Arbeit, ob groß, ob klein, das Licht der Welt erblicken soll oder nicht. Die Sozialisten rühmen sich zwar dessen; namentlich Bebel meint, viel ‚Schund' würde dann nicht gedruckt werden, der heute den Büchermarkt überschwemmt . . . Übrigens ist es nicht so zweifellos, ob nicht doch manches gedruckt würde, was dieses Namens würdig wäre. Denn es fragt sich, was man unter ‚Schund' zu verstehen habe. Die eine Partei sieht manchmal etwas als wertlos an, was eine andere sehr schätzbar findet und eine dritte vielleicht sogar bewundert, und umgekehrt . . . Setzen wir den Fall, ein Bürger des Zukunftsstaates habe sich überzeugt, die sozialistische Gesellschaftsordnung sei nicht nur höchst ungerecht, sondern geradezu unsinnig, und er habe seine Gedanken in einem wissenschaftlichen Werke und in mehreren volkstümlichen Schriften niedergelegt. Oder nehmen wir an, ein anderer habe in einer Flugschrift bewiesen, daß im Sozialistenstaat zuviel Personenkult getrieben werde, daß mehrere Genossen nach der Diktatur streben. Was werden die sozialistischen Zensoren dazu sagen?" [25]

[24] Karl Kautsky, Die soziale Revolution (Berlin [3] 1911) 69. – Zu Kautsky vgl. ferner Ludwig Kantorowicz, Die sozialdemokratische Presse Deutschlands. Eine soziologische Untersuchung (Tübingen 1922) 10.

[25] Viktor Cathrein, Der Sozialismus. Eine Untersuchung seiner Grundlagen und seiner Durchführbarkeit (Freiburg [14–16] 1923) 306 f. (Kap. Pressefreiheit und dgl. im Sozialismus 306–308).

Eine verbindliche Entscheidung der Frage, wie im revolutionären Staat der Begriff der Pressefreiheit zu interpretieren sei, war letztlich erst dann zu erwarten, als sich die Chance bot, die in den Programmen und in der Theorie des Sozialismus verkündeten politisch-ökonomischen Leitbilder in einer neuen Gesellschaftsordnung in die Realität umzusetzen. Vor diesem geschichtlichen Wendepunkt hatte man es vermieden, sich auf eine klare Position festzulegen. Die Lösung der Frage wurde in der Schwebe gelassen, sicherlich auch in dem Bewußtsein, daß aus den Bedingungen der veränderten politisch-gesellschaftlichen Situation heraus eine Neuformulierung oder Umwertung des Begriffs in seinem überkommenen, traditionsgeprägten Inhalt unvermeidlich erwachsen würde: „Die Arbeiterklasse . . . hat keine fix und fertigen Utopien durch Volksbeschluß einzuführen . . . Sie hat keine Ideale zu verwirklichen; sie hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoß der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben." [26]

Die Formulierung der sozialistischen Pressetheorie durch Lenin

Lenin hatte in seinen theoretischen Schriften – im Gegensatz beispielsweise zu Kautsky – die These verfochten, daß die Befreiung der unterdrückten Klasse ohne Vernichtung des von der herrschenden Gesellschaftsklasse geschaffenen Apparats der Staatsgewalt unmöglich wäre [27]. Zu den Grundfesten der kapitalistischen Ordnung zählte Lenin die Presse. Während es nach der Oktoberrevolution im kulturellen und ökonomischen Bereich Jahre des Übergangs gab, in denen die Kräfte des traditionellen Systems nur allmählich verdrängt wurden, ist auf dem Sektor des Pressewesens bereits im Anfang des Sowjetstaats eine radikale Umwälzung eingetreten.

Kennzeichnend für Lenins Haltung zur Frage der Pressefreiheit ist ein am 5. August 1921 an G. Mjasnikov gerichteter Brief, in dem Lenin gegen die Forderung Mjasnikovs polemisiert, die Freiheit der Presse und der Kritik allen zu gewähren [28].

Pressefreiheit als Idee ließ Lenin in historischer Sicht gelten: „Die Losung der Pressefreiheit war vom Ausgang des Mittelalters an bis zum 19. Jahrhundert eine welthistorisch große Losung. Warum? Weil in ihr die progressive Bourgeoisie, d. h. deren Kampf gegen die Pfaffen und die Könige, gegen die Feudalherren und die Gutsbesitzer zum Ausdruck kam. Es gibt auf der Welt kein einziges Land, das so viel für die Befreiung der Massen vom Einfluß der *Pfaffen* und der *Gutsbesitzer* getan hätte und tun würde wie die RSFSR. *Diese* Aufgabe der Pressefreiheit haben wir gelöst und lösen sie *besser als irgendjemand* in der Welt." [29]

[26] Karl Marx, Der Bürgerkrieg in Frankreich: Marx/Engels, Werke, Bd. 17, 343.

[27] Vgl. u. a. die 1917 verfaßte Arbeit über: Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution. In: W. J. Lenin, Werke, Bd. 25 (Berlin-Ost 1960) bes. 400.

[28] Abgedruckt in: Lenin über die Presse (Berlin, Leipzig 1960) 445 ff.

[29] A. a. O. 445.

Lenins Auffassung orientierte sich einseitig an einem negativen Zerrbild der bürgerlichen Presse. Er nahm unleugbare Mißstände im Pressewesen westlicher Länder als Modell für eine Gesamtanalyse. „Pressefreiheit bedeutet in der ganzen Welt, wo es Kapitalisten gibt, die Freiheit, Zeitungen zu *kaufen*, Schriftsteller zu *kaufen*, die ‚öffentliche Meinung' *im Interesse der Bourgeoisie zu bestechen*, zu kaufen und zu fabrizieren." [30] Wollte man in dem nachrevolutionären Rußland Pressefreiheit gewähren, so hieße das in Lenins Augen, der Bourgeoisie ebenso wie den Gegnern der Bolschewisten die Gelegenheit geben, propagandistisch den Kampf gegen die revolutionären Kräfte zu organisieren. Nur der herrschenden Partei wurde das Recht zugestanden, die Meinungs- und Bewußtseinsindustrie zu monopolisieren. Den Einwand, daß Pressefreiheit in einem sozialistischen Staat dazu dienen könnte, Mißbräuche aufzudecken, verwarf Lenin: „Pressefreiheit würde die Macht der Weltbourgeoisie stärken. Das ist eine Tatsache. Nicht der Säuberung der *Kommunistischen Partei* in Rußland von einer Reihe ihrer Schwächen, Fehler, Übelstände, Krankheiten (es gibt zweifellos einen Haufen von Krankheiten) wird die Pressefreiheit dienen. Denn das will die Weltbourgeoisie nicht. Die Pressefreiheit wird vielmehr zu einer Waffe in den Händen *dieser* Weltbourgeoisie." [31] Nachdrücklich warnte Lenin vor der „Freiheit" der bürgerlichen Kräfte, sich mittels Zeitungen Zentren der politischen Organisation zu schaffen. Die Übelstände seien einzig durch proletarische und parteigemäße Maßnahmen heilbar.

In dem Entwurf einer Resolution über die Pressefreiheit, den Lenin am 4. November 1917 geschrieben hatte, der jedoch erst am 7. November 1932 in der „Pravda" (Nr. 309) publiziert worden war, sind jene Ansichten bereits vorweggenommen. Ergänzend zur eindeutigen Abgrenzung von der bourgeoisen Idee der Pressefreiheit definierte Lenin hier: „Die Arbeiter- und Bauernregierung versteht unter Pressefreiheit, daß die Presse vom Joch des Kapitals befreit wird, daß die Papierfabrikanten und Druckereien in den Besitz des Staates übergehen und daß jeder Gruppe von Bürgern, die zahlenmäßig eine gewisse Stärke (z. B. 10 000) erreicht haben, gleiches Recht auf Nutzung eines entsprechenden Anteils an den Papiervorräten und einer entsprechenden Menge typographischer Arbeit gewährt wird." [32]

Darüber hinaus hat Lenin die sozialistische Pressefreiheit auch als Idee theoretisch mehrfach begründet, so etwa in dem Organ „Rabočij Put'" in der Ausgabe vom 28. September 1917: „Pressefreiheit bedeutet, daß alle Meinungen *aller* Staatsbürger frei verbreitet werden können." [33]

Die Realisierung eines solchen Konzepts mußte naturgemäß für die weitere Entwicklung des Sowjetregimes illusorisch bleiben, da oppositionelle Gruppen auch auf

[30] A. a. O. 446. Vgl. ferner den von Lenin für die Zeitschrift „Rabočij Put'" v. 28. 9. 1917 verfaßten Aufsatz: Wie ist der Erfolg der Konstituierenden Versammlung zu sichern? (Über die Pressefreiheit); abgedruckt in: Lenin über die Presse, 401 ff.

[31] A. a. O. 446 f.

[32] Lenin über die Presse 414.

[33] Vgl. ebd. 404.

dem Flügel der politischen Linken nicht geduldet wurden. Ungeachtet der Leninschen Definition blieb es bald allein der herrschenden Parteifraktion vorbehalten, die Presse- und Publikationsorgane zu kontrollieren und damit die Meinung der sowjetischen Öffentlichkeit in ihrem Sinn zu beeinflussen. Parteiwidrige Ansichten wurden als unstatthaft, als den Zielen der Konterrevolution dienend verworfen. Nach Lenins Formulierung der Pressetheorie ist die Presse selbst stets Instrument der Auseinandersetzung zwischen herrschenden und unterdrückten Klassen. Im Stadium des vorrevolutionären Klassenkampfes muß sie vor allem dem Proletariat und seinen Wortführern als Aktionsmittel zur Unterminierung der (gesellschaftlichen und) wirtschaftlichen Struktur der existierenden Staatsordnung, der Basis, dienen. Diese Funktion hatte Marx auch in der „Neuen Rheinischen Zeitung" als wesentlich herausgestellt[34]. In der nachrevolutionären Phase hingegen hat die Presse in ihrer Rolle als aktiver Faktor des ideologischen Überbaus dabei zu helfen, die neugeschaffene ökonomische Grundlage zu konsolidieren[35]. Hinsichtlich der erstgenannten Funktionsbestimmung ist in der sozialistischen Pressetheorie eindeutig Kontinuität gewahrt worden. Von der zweiten ist dies nicht in gleicher Weise explizit aus Marx herzuleiten. Hier hat Marx keinerlei verbindliche Aussagen hinterlassen.

Von entscheidender Bedeutung für die Gestaltung und Lenkung des Pressewesens in Sowjetrußland nach 1918 war nicht zuletzt die durch Lenin erfolgte Umwertung des Staatsbegriffs. Hatte sich Lenin, besonders in seiner Schrift über „Staat und Revolution", als ein Verfolger des Staatsgedankens bekannt, so ist er nach der Revolution zum Vorkämpfer seines eigenen Staates geworden[36]. Zur Festigung seiner Staatsgewalt und des neuen Staatsapparats waren adäquate Kontrollinstanzen unerläßlich. Als eine dieser Instanzen hatte nunmehr die Presse, speziell die Tageszeitung, zu gelten.

Ebenso, wie die meisten der Leninschen Organisationsformen nicht erst nach dem erfolgreichen Umsturz geschaffen werden mußten, sondern aus den langen Erfahrungen des illegalen Kampfes erwachsen waren[37], ist die Funktion der Presse als Instrument des Klassenkampfes bereits in der Frühzeit der revolutionären Bewegung fixiert worden. In einem im Mai 1901 in der ersten gesamtrussischen marxistischen Zeitung, der „Iskra" (Nr. 4), publizierten Artikel des Titels: Womit beginnen? hatte Lenin das Programm eines solchen sozialistischen Organs umrissen: „Die Rolle der Zeitung beschränkt sich jedoch nicht allein auf die Verbreitung von Ideen, nicht allein auf die politische Erziehung und Gewinnung politischer Bundesgenossen. Die Zeitung ist nicht nur ein kollektiver Propagandist und kollektiver Agitator, sondern auch ein kollektiver Or-

[34] Zur Rolle der „Neuen Rheinischen Zeitung" in der sozialistischen Pressegeschichte vgl. auch: Friedrich Engels, Marx und die „Neue Rheinische Zeitung", erschienen im Züricher „Sozialdemokrat" Nr. 11 v. 13. 3. 1884.

[35] Vgl. E. M. Hermann, Zur Theorie und Praxis der Presse in der Sowjetischen Besatzungszone Deutschlands. Berichte und Dokumente (Berlin 1963) 17.

[36] Vgl. Lenz a. a. O. 151.

[37] Willy Strzelewicz, Die russische Revolution und der Sozialismus (Berlin, Hannover 1956) 36 f.

ganisator ... Mit Hilfe der Zeitung und im Zusammenhang mit ihr wird sich ganz von selbst eine beständige Organisation herausbilden, die sich nicht nur mit örtlicher, sondern auch mit regelmäßiger allgemeiner Arbeit befaßt, die ihre Mitglieder daran gewöhnt, die politischen Ereignisse aufmerksam zu verfolgen, deren Bedeutung und Einfluß auf die verschiedenen Bevölkerungsschichten richtig zu bewerten und zweckmäßige Methoden herauszuarbeiten, durch die die revolutionäre Partei auf diese Ereignisse einwirken kann." [38] Als Stalin am 5. Mai 1922 in der „Pravda" (Nr. 98) des 10. Jahrestags der maßgeblichen Parteizeitung gedachte, würdigte er ihre Leistung für die Sache des Kommunismus: „Sie war nicht bloß eine Zeitung, die die Erfolge der Bolschewiki bei der Eroberung der legalen Arbeiterorganisationen zusammenfassend beleuchtete – sie war zugleich auch das organisierende Zentrum, das diese Organisationen um die illegalen Stützpunkte der Partei zusammenschloß und die Arbeiterbewegung auf ein bestimmtes Ziel hinlenkte." [39] Die Presse war aus ihrer einstigen Tradition als Reflektorin des die Öffentlichkeit bewegenden Denkens und Fühlens zu einem Werkzeug der Exekutive umgewandelt worden. Statt Seismograph des Volkswillens zu sein, diente sie nun als Erfüllungsgehilfin der an die Macht gelangten revolutionären Partei. Stalin bekräftigte im Jahr 1923 in einem Pravdaartikel insbesondere die von Lenin propagierte Funktion der Presse als kollektiver Organisator: „Es liegt kein Grund vor, daran zu zweifeln, daß die Ausführungen des Genossen Lenin voll und ganz auf unsere heutige Situation in Partei und Staatsaufbau zutreffen." [40] Ausdrücklich ficht er hierin die These an, daß sich die Aufgabe der periodischen Presse in der agitatorischen, enthüllenden Rolle allein erschöpfen dürfe.

Das Wesen der sozialistischen Presse als ein wirksames Mittel zur Durchsetzung der politischen Linie der Exekutive ist als Prinzip stets unangetastet geblieben. Dieses Leitbild hatte auch volle Gültigkeit für den Aufbau der chinesischen Presse nach 1949 [41]. Historisch gesehen war die sozialistisch-kommunistische Presse bis zum Sieg der Revolution das Symbol einer „Publizistik aus Machtstreben", nach der gesellschaftlichen Umwälzung: einer „Publizistik aus Machtbesitz" [42].

Die Neuinterpretation der publizistischen Grundbegriffe durch die Sowjetpresse

Die Rolle der sowjetischen Zeitungen und Zeitschriften als Organe einer staatlichen Monopolpresse bedingte eine veränderte Funktionsbestimmung der publizistikwissenschaftlichen Grundbegriffe. Dies betraf in erster Linie den Begriff der Aktualität. Da der

[38] Zitiert nach: N. Lenin, Agitation und Propaganda. Ein Sammelband (Wien, Berlin 1929) 22 f.

[39] J. W. Stalin, Werke, Hrsg. vom Marx-Engels-Institut beim ZK der SED, Bd. 5 (Berlin-Ost 1952) 116.

[40] Pravda Nr. 99 v. 6. 5. 1923; zitiert nach Stalin, Werke, Bd. 5, 249.

[41] Vgl. hierzu: Milton Shieh, Red China Patterns Controls of Press on Russian Model, in: Journalism Quarterly 28 (1951) 74 ff.

[42] Vgl. Emil Dovifat, Die totalitäre und die demokratische Publizistik, in: Handbuch der Publizistik, Bd. 1: Allgemeine Publizistik (Berlin 1968) 166.

sowjetischen – ebenso wie später der kommunistischen chinesischen – Presse eine spezifisch ideologisch-politische Aufgabe zugewiesen war, minderte sich die Bedeutung der Informationsfunktion[43]. Die Bedeutung des Nachrichtenteils in der sozialistischen Presse unterscheidet sich wesentlich von derjenigen in der mit Anspruch auf Seriosität auftretenden westlichen Presse. Wird von dieser als Norm gefordert, erst einen umfassenden Überblick über sämtliche Lebensbereiche und geographischen Bezirke zu gewähren (Grundbegriff der Universalität) und hernach die ohne jegliche bewußte Verzerrung der Wirklichkeit gegebenen Fakten kommentierend in ihre jeweilige politische Tendenz einzuordnen[44], so geht die Publizistik im totalitären Sozialismus einen entgegengesetzten Weg: der Nachrichtenteil dient hier der Untermauerung einer vorgegebenen politischen Linie, er hat gleichsam keinen eigenständigen Stellenwert. Diese Maxime erlaubt es den Journalisten und Redaktionen, die einlaufenden Meldungen, vor allem aus dem Ausland, nicht nach einem absoluten Informationswert zu klassifizieren, sondern allein entsprechend der Bedeutung für die Aufgaben des jeweiligen Blattes als Organ parteilicher Propaganda und Agitation. Der Leser erhält gleichsam ein gefiltertes Weltbild, „am System der globalen Kommunikation nimmt er nicht teil. Das bleibt dem Funktionärstum vorbehalten, das in seiner Parteilichkeit stark genug ist, äußere Einwirkungen zu absorbieren“[45]. Demgemäß kommt der Nachricht nur akzessorische Bedeutung zu. Die Information stellt lediglich Rohstoff dar, der ideologisch erst aufzubereiten ist.

Aktualität ist nicht nur als unmittelbare Zeitnähe eines Ereignisses zu deuten, „sie ist nicht nur Wirklichkeit schlechthin. Vielmehr bewirkt sie Veränderungen der Wirklichkeit. Das geschieht durch Reaktionen, die ihren Aktionen folgen. Zunächst zwar wirkt sie nur als Berichterstatterin der sich in der Welt vollziehenden Geschehnisse. Sobald aber der Mensch erfährt, verändert er sich nach dem Grade seiner jeweiligen Beeindruckbarkeit. In Anpassung an die ewig wechselnden Geschehnisse prägt auch die durch eigene Weltanschauung oder im Glauben gefestigte Persönlichkeit selbsttätig sowohl das Bild ihrer Umgebung, wie schließlich das Gesamtbild der Welt in andere, in neue Daseinsformen um.“[46] Aus der sozialistischen Presse soll eben diese Funktion verbannt bleiben. Dem Leser sind hier Recht und Möglichkeit, durch das Angebot einer vielfältigen Informationsauswahl die Wirklichkeit eigenständig zu interpretieren, entzogen. Berichterstattung wie Meinungsbildung verfolgen in der Presse dieses Typs das Ziel, bereits bestehende Verhaltensmuster zu verfestigen und im Bewußtsein des Lesers die Überzeugung von der Unfehlbarkeit parteilicher Entscheidungen zu verankern. Aktualität als publizistischer Begriff ist somit eine Ermessensfrage.

Zerfällt die Gesamtfunktion der (repräsentativen, primär nicht konsumorientierten) Presse westlicher Länder im wesentlichen in zwei gleichrangig nebeneinander existie-

[43] Vgl. auch: Pierre Albert, La Presse (Paris 1968) bes. 120.
[44] Vgl. ebd. 25.
[45] Pross a. a. O. 222.
[46] Wilmont Haacke, Vom Wesen der Aktualität, in: Publizistik 4 (1959) H. 1, 8.

rende Komponenten – Unterrichtung und Meinungsbildung –, so übernimmt die Presse sozialistischen Typs demgegenüber grundsätzlich nur *eine* übergeordnete Funktion: die Erziehung oder Indoktrinierung. Neben die presse d'opinion und die presse d'information tritt hier die presse doctrinale.

Die Neuinterpretation der publizistischen Begriffe führte zwangsläufig zur Eingrenzung der publizistischen Mittel. In der autoritär konzipierten und gelenkten Presse werden einzelne Techniken als verbindliche Muster und Argumentationsschablonen herausgearbeitet: vorwiegend wirkt sich diese Konzentration auf bestimmte publizistische Modelle auf dem Propagandasektor aus. In dieser Sicht kann die sozialistische Presse als eine Publizistik der Stereotype definiert werden.

Presse und Zensur

Die Presse des totalitären Sozialismus hat seit Lenins Zielsetzungen und Definition nicht mehr den Charakter eines selbständigen publizistischen Organismus gehabt. Sie stand stets im Dienst der „herrschenden Klasse", d. h. der Führer der proletarischen Partei, die zum kollektiven Sprecher der Intelligenz sowie der Arbeiter- und Bauernschaft geworden war. Wie jede Presse, die zum Werkzeug einer politischen Fraktion umgewandelt worden ist, unterlag sie den gleichen Gefahren, die Marx auch in den „Debatten über die Preßfreiheit" angesichts der damals drohenden Staatsaufsicht beschworen hatte: „*Demoralisierend* wirkt die *zensierte* Presse. Das potenzierte Laster, die Heuchelei, ist unzertrennlich von ihr, und aus diesem ihrem Grundlaster fließen alle ihre anderen Gebrechen, denen sogar die Anlage zur Tugend fehlt, ihre, selbst ästhetisch betrachtet, ekelhaften Laster der Passivität. Die Regierung hört nur *ihre eigene Stimme*, sie weiß, daß sie nur ihre eigene Stimme hört und fixiert sich dennoch in der Täuschung, die Volksstimme zu hören, und verlangt ebenso vom Volke, daß es sich diese Täuschung fixiere. Das Volk seinerseits versinkt daher teils in politischen Aberglauben, teils in politischen Unglauben, oder, ganz vom Staatsleben abgewendet, wird es *Privatpöbel*." [47]

[47] Rheinische Zeitung Nr. 135 v. 15. 5. 1842. Zitiert nach: Marx/Engels, Werke, Bd. 1, 63 f.

UMSCHAU

Utopien der Medizin

Auf dem Weg zur Universalwissenschaft und zum Übermenschen

Ein Unbehagen an ihrem Beruf ist heute bei vielen Ärzten zu diagnostizieren, das angesichts der exklusiven Hochschätzung dieses Berufs in der Bevölkerung recht befremdend wirkt. Und es erscheint noch unverständlicher und ganz unbegründet, wenn man die großartigen Fortschritte der Medizin in den vergangenen Jahrzehnten überdenkt. Haben nicht die Erkenntnisse in der Hygiene, die Möglichkeiten der Immunisierung gegen Krankheiten, die Entdeckungen in der Pharmakologie und die Entwicklungen auf dem Gebiet der Chirurgie und Narkosetechnik unser Leben mehr verbessert als irgendein anderer Faktor? Und ist dieser Fortschritt nicht schon der Garant für weitere, jetzt erst erahnbare Erfolge, die den ärztlichen Aufgabenbereich noch mehr auszuweiten vermögen?

Gerade dieser Fortschritt hat jedoch in das ärztliche Handeln eine *Ambivalenz* getragen, die heute zum Grundproblem der Medizin geworden ist. Der Einbruch wissenschaftlicher Exaktheit in die Heilkunde hat zwar einerseits die medizinischen Möglichkeiten ungemein bereichert, andererseits aber die vertrauensvolle Beziehung zwischen Patient und Arzt erheblich belastet. Je mehr die Heilkunde nämlich *Wissenschaft* sein wollte und je weniger sie sich als Vermittlerin göttlicher Gnaden verstand, um so mehr mußte der körperliche Bereich zu ihrem alleinigen Objekt werden und um so weniger blieb der Sinn für die Individualität des Kranken erhalten. So wurden Seuchen ausgerottet, die Leiden unzähliger Kranker gelindert, das Leben vieler Menschen verlängert. Dies alles und die „erstaunlich hohe Wissenspyramide", über die sich schon Nietzsche zu seiner Zeit gewundert hatte, sind die Ergebnisse einer Medizin, die sich als „höchste und schönste Naturwissenschaft" (Virchow) verstand und alles Psychische aus ihrem Wissenschaftssystem ausschloß.

Die Erkenntnise dieser modernen Medizin, die gewonnen wurden durch sorgfältiges Beobachten und Experimentieren und durch rationale Analyse, sind imposant und sollen in ihrer *Richtigkeit* nicht bezweifelt werden. Aber sind sie wertvoll? Und „ist der Zweck wertvoll, dem die betreffenden Erkenntnisse und Möglichkeiten gemäß sind, dem sie dienen sollen?" Diese *Frage nach dem Wert*, die Werner Heisenberg 1967 in einem berühmt gewordenen Vortrag vor der Goethe-Gesellschaft in Weimar formuliert hatte, trifft den eigentlichen Grund für das Unbehagen vieler Ärzte heute. Empfinden sie sich doch mehr und mehr als bloße Handlanger der Technik, als Funktionäre öffentlicher Gesundheitsfürsorge und als Instrumente für eine sinnlose Lebensverlängerung, während sie der wachsenden Zahl psychisch bedingter Krankheitsbilder hilflos gegenüberstehen. Ja, müssen sie nicht heute befürchten, daß sich ihr Wirken zum Unheil künftiger Generationen verkehren wird? Denn indem sie kranke Organe ersetzen und die Lebensdauer schwacher Individuen verlängern, ermöglichen sie in zunehmendem Maß die Fortpflanzung defekter Erbanlagen und dadurch ein Absinken des „genetischen Niveaus".

Seitdem wir im Dritten Reich mit einer „Medizin ohne Menschlichkeit" konfrontiert wurden, seitdem sich die Entdeckung der Kernspaltung grauenvoll über Hiroshima ausgewirkt hat, sind wir skeptisch geworden einer Naturwissenschaft gegenüber, die glaubt, ihre Wertvorstellungen aus sich selbst heraus entwickeln zu können. Wir können nicht mehr der Meinung von Virchow zustimmen, daß nur die Naturwissenschaft dem einzelnen Men-

schen gestatte, „im vollen Sinne wahr zu sein", daß die „universelle Wahrheit der Wissenschaft" die Menschen miteinander verbinden könne, daß im Forschen die Freiheit verbürgt sei und daß darin das wahre Glück der Menschheit liege. Nein, die Wissenschaft als solche kann nicht das Maß für den Menschen bestimmen. Denn ihre Erkenntnisse und Ergebnisse sind nicht deswegen schon *wahr und wertvoll*, weil sie von der Methode her *richtig* sind. „Eine Wissenschaft aber, die nur noch richtig ist, in der sich die Begriffe ‚Richtigkeit' und ‚Wahrheit' getrennt haben, in der also die göttliche Ordnung nicht mehr von selbst die Richtung bestimmt, ist zu sehr gefährdet, sie ist, um wieder an Goethes Faust zu denken, dem Zugriff des Teufels ausgesetzt" (Heisenberg).

Das hat sich gerade in der Heilkunde gezeigt, nämlich in ihrem Übergang von einer auf Gott gerichteten Heilsordnung zu einer „humanen Medizin", die „absolutes Organ der Kultur" sein wollte. Indem sie aber Leben und Gesundheit, Glück und Wohlergehen versprach und sich zur Führerin der Menschheit ausrief, wurde sie zu einer Weltanschauung, deren Scherbenhaufen wir erst heute zu übersehen beginnen. Die jetzt *notwendige Neuorientierung* in der modernen Medizin bedarf daher einer Rückbesinnung auf jene Utopien und ihre Entstehungsgeschichten, um durch eine kritische Analyse ähnliche Sackgassen zu vermeiden.

Eine wesentliche Hilfe zu dieser Rückbesinnung kann *Schipperges'* „Utopien der Medizin" sein[1]. Der Heidelberger Medizinhistoriker, der vor allem durch seine kommentierten Ausgaben der Schriften Hildegards von Bingen bekannt geworden ist, versucht in diesem Buch eine *Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts* zu geben. Es ist dies eine Zeit, die uns trotz ihrer geschichtlichen Nähe noch dunkel und wenig erhellt ist[2]. Gerade deswegen ist es ungemein anregend, Schipperges in seiner Darstellung zu folgen, in der er sich mit den Dokumenten von den jährlichen Versammlungen der berühmten „Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte" auseinandersetzt.

Während sich heute auf den Naturforscher-Tagungen Gelehrte aus aller Welt treffen, war es 1822 nur ein esoterischer Kreis, der sich in Leipzig als „Deutsche Naturforscher und Ärzte" konstituierte. Sie fühlten sich als die „Priesterschaft des Äskulap" und dazu berufen, „den Schleier der Isis zu zerreißen und das Geheime zu offenbaren" – eine Aufgabe, die Friedrich Schlegel im Jahr 1800 programmatisch formuliert hatte und die dann Ernst Haeckel am Ende des Jahrhunderts mit seiner Enthüllung der „Welträtsel" zu vollenden glaubte. Zwischen beiden Polen aber steht der Mann, der als Begründer der modernen Medizin gilt und die Versammlungen der Naturforscher und Ärzte am stärksten geprägt hat: *Rudolf Virchow*. Er ist es, der die „Medizin zur Naturwissenschaft im höchsten Sinn des Wortes", zur „Anthropologie im weitesten Sinne", zu einer allgemeinen humanistischen Weltanschauung erhob, die ihren Anspruch auf *alle* kulturellen Bereiche einer kommenden Welt anmeldete.

Schon *Paracelsus* hatte im ausgehenden Mittelalter die Medizin als die umfassende Wissenschaft von der äußeren und inneren Natur und als *Richtschnur für alle Fakultäten* verstanden: „Ein gebildeter Arzt soll zum ersten betrachten, von wannen der Mensch kommt und so den anderen den Eckstein legen. Dann erst kommt der Theologe, der wissen soll, was der Leib ist, was an ihm tödlich ist und was an ihm ewig ist, damit er denselbigen nicht zum Teufel verdamme. Und so auch der Jurist, damit er wisse und lerne, daß der Mensch nicht eine Sau sei, sondern eine edlere Krea-

[1] Heinrich Schipperges, Utopien der Medizin. Geschichte und Kritik der ärztlichen Ideologie des 19. Jahrhunderts. Salzburg: Otto Müller 1968. 229 S. – (Die im folgenden bei Zitaten in Klammern stehenden Zahlen beziehen sich auf die Seiten des Buches.)

[2] Vgl. auch W. Jacob, Medizin. Anthropologie im 19. Jahrhundert (Stuttgart 1967). Wer sich eingehender mit jener Zeit beschäftigen möchte, findet in diesem Buch, das mehr eine Monographie über Virchow ist, reichliches (wenn auch nicht ganz unbestrittenes) Material.

tur ...“ (15). Auch die Romantik konnte sich diese „Elementarwissenschaft eines jeden gebildeten Menschen“ (Novalis) nicht ohne Religion, Philosophie und Geschichte vorstellen. Das auf Zukünftiges gerichtete Programm der Medizin war bisher noch in der Vergangenheit verwurzelt gewesen und hatte aus der Tradition geschöpft. Jetzt aber – mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts – wurde Geschichte allein auf das Kommende, auf die Zukunft reduziert und *an die Stelle von Religion und Philosophie* trat die „humanitäre Revolution“.

„Nur der liberale Geist kann Einblick in die Natur der Medizin gewinnen“ – das war die These, die *Virchow* schon 1843 bei seiner Promotion verteidigt hatte. Zwei Jahrzehnte später sieht er die exakten Naturwissenschaften als „die Erfahrungswissenschaft vom Menschen überhaupt, indem ich als Erkenntnisquelle nicht bloß die äußere, objektive, sondern auch die innere, subjektive Erfahrung betrachte ... Wenn die Philosophie die Wissenschaft des Wirklichen sein will, so kann sie nur den Weg der Naturwissenschaft gehen und in der Erfahrung die Gegenstände ihrer Forschung und Erkenntnis suchen. Sie wird dann nicht bloß dem Inhalte, sondern auch der Methode nach Naturwissenschaft“ (51). Diese auf Beobachtung und Experiment beruhende Methode soll aber nicht nur die Natur erschließen, sie soll auch deren Kräfte in unsere Hand geben. Sie ist die „eigentliche Methode des menschlichen Geistes“, die es gestatte, die volle Wahrheit zu erkennen.

Da in der *sittlichen Erziehung* der Menschheit die Kirche versagt habe, müsse die Naturwissenschaft in ihrem Streben nach Wahrheit dieses ihr angemessene Objekt erkennen. „Wir verlangen, daß jeder von seinem Standpunkt hieran helfe, die Moral als eine empirische Wissenschaft nach den Regeln zu entwickeln, welche die allgemeine Naturwissenschaft konstituiert hat“, sagte Virchow 1873 in Wiesbaden unter lebhaftem Beifall und fuhr dann fort: „Einen Glauben haben auch wir: den Glauben an den Fortschritt in der Erkenntnis der Wahrheit“ (114). Im Dienste des Humanismus sollte die Medizin also „in die Rolle eintreten, welche in früheren Zeiten den transzendenten Strebungen der verschiedenen Kirchen zugefallen war“ (103). Deutlicher noch, aber in schlechterem Deutsch formulierte dies wenig später der Arzt Julius Petersen: „Der fanatische Mystizismus der Theologie und der apathische Formalismus der Jurisprudenz werden nach und nach einer dritten Autorität, der human-naturwissenschaftlichen Anthropologie, welche – gestützt auf die Natur und die Vernunft – in Menschenliebe ihren Rat und ihre Meinung zur Geltung bringen wird, Platz machen“ (61). Naturwissenschaft und Theologie hatten sich völlig zerstritten, sie verstanden einander nicht mehr und sie schienen einander nicht mehr zu brauchen. Die Wissenschaftler waren aus der Kirche ausgezogen und hatten „zurück zur Natur“ gefunden.

Die alte Losung Rousseaus wurde überhöht durch Schellings Naturphilosophie. Erst im Umgang mit der Natur werde der Mensch freier, wahrer und edler. Die Gesetze, die in der Natur vorgegeben seien, müßten zum Sittengesetz werden und die Grundlage jeder gesellschaftlichen Ordnung bilden. Da *die Zelle* das Grundelement der Natur, die Trägerin des Lebens, der Herd aller Störungen sei, müsse sie auch zum sozialen Modellgebilde werden. Und wie sich alles im leidenden Körper gesund machen lasse, so müsse sich auch das Staatsgebilde und überhaupt alles im menschlichen Leben verbessern lassen. Virchows Zellenlehre sollte so die Medizin zu einer *Sozialbewegung* machen, in der statt christlicher Barmherzigkeit das *Recht auf Gesundheit* zum obersten Prinzip öffentlicher Gesundheitspflege erhoben würde. Die Gedanken von Marx sind unverkennbar, und viele Forderungen Virchows sollten sich später im Gesundheitswesen sozialistischer Staaten verwirklichen.

Der Mensch wurde zum Maß aller Dinge in der Welt, die Medizin aber zur *ihn beherrschenden* Universalwissenschaft. „Der Naturforscher kennt nur den Körper und Eigenschaften von Körpern; was darüber ist, nennt er transzendent, und die Transzendenz betrachtet er als eine Verirrung des menschlichen Geistes“, hatte Virchow gesagt (37). Der „Übergang aus dem philosophischen in das

naturwissenschaftliche Zeitalter" hatte sich vollzogen. Auf wissenschaftliche Weise sollte nun der Mensch mit seiner Vernunft eine *Medizin im Großen* bauen, die als größter und letzter Wert die Menschheit auf eine höhere Kulturstufe zu führen hätte. Und konsequent verkündigten die neuen Hohenpriester den Menschen des beginnenden 20. Jahrhunderts neue Lebensregeln: „Für die Nationen und für die einzelnen ist das höchste Gut ihr organisches Erbgut" (Schallmayer, 118). Da der einzelne aber immer egoistisch eingestellt sei, müsse das Individuum notwendig *zum Wohl des Volkes* verplant werden. Wohin diese auf dem sozialen Nützlichkeitsprinzip folgerichtig aufgebauten Ideen schließlich geführt haben, ist uns noch leidvoll in Erinnerung.

Für jene bitteren Erfahrungen aus der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts ist allerdings noch eine andere Ideologie verantwortlich zu machen, nämlich die von *Nietzsche* proklamierte Utopie vom genialen Individuum. Sie hat bis heute ihre Ausstrahlungskraft in die Medizin nicht verloren, wie das berühmte Londoner Symposion der Ciba-Foundation 1962 bewies, auf dem die Vision eines in seiner Erbmasse manipulierten „Übermenschen" beschworen wurde[3].

Wie Virchow erkannte auch Nietzsche im *menschlichen Leib* das Grundphänomen menschlichen Lebens, die „Einheit des Organismus". Aber er verstand den Leib nicht im Sinn des Pathologen, sondern als geistigen Auftrag innerhalb einer sittlichen Welt: der „schaffende Leib" ist der „Sinn der Erde" (192). Dieser so verstandene Leib sei zwar Gegenstand der Medizin, aber nur insofern sie ihn *für die Philosophie* verständlich machen könne. Denn nicht die Naturwissenschaft, sondern die Philosophie habe die „Zukunfts-Aufgabe, ... die Rangordnung der Werte zu bestimmen" (190). Sie allein sei es, die Wegweiserin zum kommenden „Zeitalter der Feste" sein könne, wo *die Kultur* des Menschen dann höchstes Maß sein werde. So verlangt Nietzsche nach einem „philosophischen Arzt, ... der dem Problem der Gesamt-Gesundheit von Volk, Zeit, Rasse, Menschheit nachzugehen hat", um so Wegbereiter dafür zu werden, „daß sich ein höherer Leib bildet" (179).

Auf diesem Weg sei „der Schmerz ... der letzte Befreier des Geistes" (184) und Krankheit besitze durchaus eine Kulturmission. „Denn der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgendein Tier sonst; daran ist kein Zweifel – er ist *das* kranke Tier" (163). Seine Entwicklung sei nicht von sich aus progressiv, wie jene andere Utopie behauptet hatte. Nietzsche sieht in der Entwicklung vielmehr „eine ungeheure Experimentier-Werkstätte, wo einiges gelingt, zerstreut durch alle Zeiten, und Unsägliches mißlingt, wo alle Ordnung, Logik, Verbindung und Verbindlichkeit fehlt" (165). Hier ist nun der Angriffpunkt für den „Arzt der Kultur", für den „philosophischen Arzt", der nicht am Leben „erhält, was zum Untergang reif ist" (172). Ohne Mitleid und Barmherzigkeit habe er unerbittlich das Messer zu führen und das Schwache auszumerzen. Sein Ziel müsse die „große Gesundheit" des Übermenschen sein, die Nietzsche wiederum nicht als medizinisches, sondern eher geistiges Phänomen versteht und die er sich im Dionysischen verwirklichen sieht.

Mit seiner „Umwertung aller Werte" hatte sich Nietzsche gegen jene andere Utopie wenden wollen, die den „Glauben an die Ergründlichkeit der Natur und an die Universalkraft des Wissens" (143) verfocht. Er hatte versuchen wollen, die anonyme Macht progressiver Wissenschaften und Institutionen zu entthronen zugunsten des Individuums, das „des Menschen Ziel schafft und der Erde ihren Sinn gibt und ihre Zukunft" (169). Aber die Folgen seiner Überlegungen waren schließlich nicht wesentlich verschieden von denen jener anderen Utopie. *Menschlichkeit und Barmherzigkeit wurden entleerte Begriffe,* wobei es letztlich gleichgültig ist, ob sie auf dem Altar einer utopischen Sozialmedizin oder einer medizinischen Kulturutopie geopfert wurden.

Daher scheint mir der Versuch Schipperges', die Utopie der „Naturforscher und Ärzte" von der Ideologie Nietzsches her zu kritisie-

[3] G. Wolstenholme (Ed.), Man and his Future (London 1963).

ren, recht fragwürdig und nicht überzeugend. So sehr sich Nietzsche auch in einzelnen Sätzen gegen die Idee einer „voraussetzungslosen" Wissenschaft gewandt und dagegen immer wieder die Rolle der Philosophie als einzig sinngebender Instanz betont hat, so ist das Gemeinsame in beiden Ideologien doch das Grundlegendere. Denn der „vollkommene" Mensch und sein Leben in Gesundheit – ob nun als Sozialwesen in einer perfekten Gesellschaft oder als Individuum in einem höchsten Kulturkreis – sind einziges Kriterium und Ziel *beider Utopien.* Diese Verbundenheit hätte deswegen mehr herausgestellt werden müssen – gerade im Hinblick auf ihre *Auswirkungen* in der Medizin unseres Jahrhunderts. Das deutet Schipperges im Vorwort selbst an, wo er als Aufgabe seiner historischen Untersuchung die „kritische Analyse des ärztlichen Denkens im vorigen Jahrhundert und von heute" sieht (8). Diesen Bezugspunkt auf das „heute" habe ich allerdings – mit Ausnahme einiger Allgemeinplätze – während seiner historisch gründlichen und interessanten Darstellung vermissen müssen. Zwar wehrt sich jeder Historiker mit gutem Recht dagegen, solche Bezugspunkte in den Text selber einzuflechten; dann sollte man sie aber im Vorwort oder in Anmerkungen erwarten dürfen – zumal wenn man sich daran erinnert, daß der Autor schon 1965 in einem Aufsatz versucht hatte, jene Verbindung zwischen dem ärztlichen Denken des vorigen Jahrhunderts und dem heutigen allgemeinverständlich zu ziehen[4]. Damit wäre der negative Eindruck von jener Zeit, der bei unbefangenen Lesern gerade durch die Kritik einer Utopie *mittels* einer anderen entstehen muß, abgefangen worden.

Denn bei aller naiven Fortschrittsgläubigkeit des vorigen Jahrhunderts wurde gerade damals das Fundament für eine moderne Naturwissenschaft und Medizin entscheidend ausgebaut. Das erkannte Nietzsche offensichtlich nicht, als er schrieb, daß es „nicht der Sieg der Wissenschaft ist, was unser 19. Jahrhundert auszeichnet, sondern der Sieg der wissenschaftlichen Methodik *über* die Wissenschaft" (145). Tatsächlich war es der Sieg der wissenschaftlichen Methode, aber es war ein Sieg *für* die Naturwissenschaften. Man abstrahierte mit Recht von der göttlichen Ordnung der Naturerscheinungen, um die Grundstrukturen *in der Natur selbst* zu suchen. Dazu konnte aber eine reine Erkenntnis im Sinn der platonischen „Episteme", welche die Verbindung mit dem Wesentlichen und Göttlichen durch Schauen und Erahnen sucht (wie es noch Goethe vorschwebte), nicht taugen. Der methodische Ansatz mußte bei der *rationalen Analyse von Beobachtung und Experiment* gefunden werden – ein Weg, wie ihn schon Newton in seinen „Philosophiae naturalis principia mathematica" (1687) gewiesen hatte.

Und es gelang den modernen Naturwissenschaften, Kunde zu geben „von der großen einheitlichen Ordnung der Welt", indem sie die Grundstruktur aller Lebewesen in der Desoxyribo-Nukleinsäure aufdeckten und in mathematischer Formel die Grundstruktur aller Natur zu fassen suchten. Allerdings wurde dabei übersehen, daß eine derartige, durch logische Ableitung gewonnene „Dianoia" (Platon) eine *nur wertfreie,* wenn auch *richtige* Erkenntnis vermitteln kann. Und da man Richtigkeit mit Wahrheit verwechselte, glaubte man auch gleich, die Wertfrage selbst lösen zu können und die *göttliche* Ordnung in der Natur negieren zu müssen. So wurde das vergessen, was *Heisenberg* am Ende seines Weimarer Vortrags wieder betont hat: „daß es vielmehr darauf ankommt, mit allen Organen, die uns gegeben sind, die Wirklichkeit zu ergreifen und sich darauf zu verlassen, daß diese Wirklichkeit dann auch das Wesentliche, das ‚Eine, Gute, Wahre' spiegelt. Hoffen wir, daß dies der Zukunft besser gelingt, als es unserer Zeit, als es meiner Generation gelungen ist."

Wilfried Ruff SJ

[4] H. Schipperges, Die ärztliche Aporie in ihrer historischen Verwurzelung, in: Arzt und Christ 11 (1965) 129–47.

Theologie und Praxis

Bemerkungen zum Lexikon „Sacramentum Mundi"

Sacramentum Mundi[1], das in seinem deutschen Untertitel (bei der englischen Übersetzung fehlt der entsprechende Hinweis) sich als Lexikon für die Praxis empfiehlt und nunmehr in zwei von insgesamt vier Bänden vorliegt, verfolgt hinsichtlich seiner Anlage, der materialen Auswahl des dargebotenen Stoffs und dessen formaler Darstellung eine ganz bestimmte Konzeption: Unter bewußtem Verzicht auf jeden Versuch, nach Art einer Realenzyklopädie das gesamte philosophisch-theologische Wissen erfassen zu wollen, soll die Theologie innerhalb ihrer verschiedenen Sachbereiche nach ihrer formalen Grundstruktur erhoben und dann anhand der jeweiligen Begriffsgeschichte deutlich gemacht werden, wie unter den verschiedenen Daseinshorizonten „ihre Sache" zur Erscheinung kommt. Als sehr aufschlußreich für das dabei gemeinte theoretische Modell darf der Artikel „Glaube und Geschichte" gelten sowie die Tatsache, daß im Titelverzeichnis keine Eigennamen aufgenommen sind, diese vielmehr in größerem Zusammenhang erscheinen (vgl. z. B. Augustinus unter Augustinismus).

Mit der Durchführung dieses Programms ist *Sacramentum Mundi* ein Lexikon ganz neuen Stils. Indem die einzelnen Beiträge selbst Theologie betreiben und nicht nur davon berichten, verliert das Werk den Charakter eines Nachschlagekompendiums und wird selbst zu einer Einführung in die Theologie. Es leistet damit, wie das Vorwort zu Recht behauptet, zugleich auch den exemplarischen Versuch zu dem, was eigentlich mit dem theologischen Grundkurs gemeint ist[2]. Denn in der Tat geht es hier um das Einüben in die Bewegung des theologischen Denkens selbst, und indem von je verschiedenen Seiten aus und an jeweils anderen Gegenständen und Problembereichen immer wieder dasselbe (nicht das gleiche) durchgeführt wird, macht es den Leser selbst zum Theologen und kann deshalb auch zu direkter und fortlaufender Lektüre empfohlen werden. Aus diesem Grund wird das vorliegende Lexikon auch keine Konkurrenz für andere, mehr enzyklopädisch konzipierte Lexika (z. B. das Lexikon für Theologie und Kirche) bedeuten. Seine Konzentration auf Grundbegriffe und Grundzusammenhänge (vgl. z. B. „Akt und Potenz", „Dialog und Zusammenarbeit zwischen den Kirchen", „Amt und Charisma") vermittelt dem Leser eine grundsätzliche Gesamtorientierung, von der aus eine weitere Beschäftigung mit bestimmten Materialien erst richtig sinnvoll wird. Wäre der Ausdruck nicht zu anspruchsvoll, für ein Lexikon ungeeignet und schon anderweitig okkupiert, dann könnte man hier auch von einer „Phänomenologie des (theologischen) Geistes" sprechen, da in den verschiedenen Artikeln immer neu gezeigt wird, wie ein theologischer Gedanke bzw. sein Begriff sich geschichtlich durchgehalten und entwickelt hat und deshalb heute zu verstehen ist.

Der Untertitel dieses Lexikons „Lexikon für die Praxis" – der Rezensent meint, er wurde aus verlegerischen Gründen hinzugefügt (für den deutschen Sprachraum) – darf nicht mißverstanden werden; denn zum einen ist *Sacramentum Mundi* kein „praktisches Lexikon" – dazu ist es viel zu philosophisch, dazu fehlen für die Praxis durchaus unentbehrliche Sonderbeiträge – und auf der anderen Seite ist die Theorie von der Umsetzung von Theorie und Praxis noch einmal ein ganz anderes theologisches Problem, das hier gar nicht angegangen ist, auch nicht anzugehen war, zu dem nur die (unentbehrliche) Vorarbeit geleistet wird. Immerhin sind die Überblicksbeiträge „Caritaswesen", „Christliche Soziallehre", „sittlicher Akt", „Ehe"

[1] Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis in vier Bänden. Hrsg. v. K. Rahner u. A. Darlap. Bd. 1: Abendland bis Existenz. Bd. 2: Existentialphilosophie bis Kommunismus. Freiburg: Herder 1967, 1968. XLVIII S., 1312, 1404 Sp. Lw. je 98,– DM.

[2] Vgl. dazu K. Rahner, Zur Reform des Theologiestudiums (Freiburg 1969).

usw. auch in dieser Beziehung nicht zu unterschätzen. Und indem hier das Ganze der Theologie zusammenfassend geboten wird, ist dieses Lexikon für jeden zu empfehlen.

Daß trotz der internationalen Herausgeberschaft im Grund doch nur deutsche Autoren zu Wort kommen (es sind vor allem K. Rahner, für sehr viele philosophische Beiträge J. Splett, im Kirchenrecht K. Mörsdorf und in der Moral W. Molinski), muß nach Lage der Dinge nicht verwundern, bedeutet vielleicht eine Grenze, garantiert aber wahrscheinlich allein die entsprechende Durchführung des ganzen Konzepts, was ja auch mancher ausländische Beitrag beweist.

An diesem Konzept hat sich auch eine kritische Würdigung zu orientieren. Es wäre sinnlos, alles mögliche zusätzlich zu verlangen; aber immerhin ist zu fragen, ob den Herausgebern ihr Plan gelungen ist. Der Rezensent würde dies bejahen, und zwar fast uneingeschränkt für den zweiten, nicht im selben Maß für den ersten Band, auf den sich auch hauptsächlich die folgende Kritik bezieht.

Zunächst fällt auf, daß z. B. die Artikel „Ablaß", „Religiöser Akt" (mit Ausnahme der zusätzlichen kritischen Reflexion), „Altes Testament" (als heilsgeschichtliche Größe), „Anthropologie", „Bußsakrament", „Christentum", „Eschatologie" (systematisch) praktisch ganz aus dem LThK entnommen sind.

Hinsichtlich der formalen Struktur der einzelnen Beiträge mußten die historischen Artikel naturgemäß besondere Schwierigkeiten bereiten; denn hier war das meiste positive Material zu bewältigen, obwohl auf der anderen Seite das eigentlich Theologische dieser Disziplinen noch gar nicht recht entwickelt ist und deshalb auch entsprechende Vorarbeiten weithin fehlen. So ist nicht zu übersehen, daß z. B. der Beitrag „Apokryphen" über eine Aneinanderreihung literarischer Daten nicht hinauskommt, der Artikel „Armutsbewegungen" sich im Stil alter Kirchengeschichten mit einem moralisierenden Sowohl – Als-auch begnügt und dabei den Armutsstreit unter Johannes XXIII. noch dazu ganz vergißt und man im Abschnitt „Kirchenordnungen" literarisch noch gern etwas Genaueres erfahren hätte. Es wäre z. B. auch zu fragen, ob man über „Katholische Reform und Gegenreformation" trotz der vom Autor angegebenen Gründe wirklich ohne genaueres Eingehen auf die eigentliche Reformation auskommt und ob man nicht gerade dadurch die formale Schärfe hätte gewinnen können, die man jetzt in etwa doch vermißt. Der Gerechtigkeit halber darf natürlich nicht verschwiegen werden, daß gerade in diesem Bereich anderes (z. B. „Abendland", „Byzantinisches Zeitalter", „Cluniazensische Reform", „Investiturstreit") ganz vorzüglich gelungen ist.

In der Tat bedeutet aber das Herausarbeiten der Differenz von formaler Struktur und materialem Sachgehalt das spezifische Problem der einzelnen Beiträge dieses Lexikons. Man kann allgemein sagen, sowohl die exegetischen (besonders im zweiten Band) wie vor allem auch die systematischen Beiträge in Philosophie und Theologie wurden ihm gerecht. Sie garantieren jedenfalls in diesem Stil auch schon für sich selbst das Gelingen des ganzen Werks. Dennoch wäre auch hier das eine oder andere anzumerken.

Der Artikel „Enzyklika" z. B. ist schlecht. Er zitiert nicht nur das Erste Vatikanum falsch (I, 1062), sondern setzt in der Geschichte dieses doch heute einigermaßen sehr genau zu umschreibenden Begriffs beim 1. Petrusbrief an (dessen Verfasserschaft natürlich keine Schwierigkeit bereitet), weshalb auch dem Autor jedes Kriterium aus der Hand gleitet, eine inspirierte Schrift von einem päpstlichen Dokument formal zu unterscheiden. – Ob es mit der „Aszetik" trotz der zugegebenen Schwierigkeiten wissenschaftstheoretisch wirklich so schlecht bestellt ist? Nebenbei sei noch bemerkt, daß die I, 585/586 angeführten Theologen keine Katholiken sind und I, 523 bei den exegetischen Methoden die in diesem Zusammenhang sicher sehr wichtige redaktionsgeschichtliche Methode ganz vergessen wurde.

Diese Kritik muß im Interesse der Sache hier vorgetragen werden. Sie stellt *Sacramentum Mundi* sicher nicht in Frage. Dieses Werk ist ein Meilenstein in der Geschichte der Theologie. *Elmar Klinger*

BESPRECHUNGEN

Theologie

Brox, Norbert: Der Glaube als Zeugnis. München: Kösel 1966. 128 S. (Kleine Schriften zur Theologie.) Lw. 11,80.

Ein eigentümlicher Zug der Biblischen Theologie, der sie – unter anderem – betont von Exegese und Dogmatik unterscheidet, liegt darin, daß bei der Darstellung eines einzelnen Themas sogleich das Ganze der biblischen Botschaft mit ins Spiel kommt und mit ausgesagt wird. Ein hervorragendes Beispiel dafür ist dieses Buch von N. Brox, das den christlichen Glauben in der Dimension des Zeichens untersucht. Immer streng an den Texten der Schrift selber (und ohne Apparat exegetisch bestens fundiert) wird zuerst die Funktion der Kirche als eschatologischer Zeugin herausgehoben und zugleich differenziert: es handelt sich um Unterscheidbares, nämlich den Zeugnischarakter der Kirche in sich und ihre Bestimmung zum Zeugnis des Wortes, wobei beides jedoch nicht voneinander ablösbar ist. Sehr schön wird das spezifisch Kirchliche dieses Glaubenszeugnisses herausgearbeitet, indem der Verfasser zeigt, daß die Bezeugung von Kreuz und Auferstehung des Herrn nicht einfach Sache der „Dabeigewesenen" und nicht Sache aller, sondern Gegenstand ausdrücklicher Beauftragung war. Von da aus konnte das Zeugnis auf die Glaubenden übergehen, ohne daß die Empirie zuhilfe genommen werden mußte. Der Sache gemäß nimmt die Betonung des „Wandels" als Zeugnis einen großen Teil des Buches ein, d. h. die verschiedenen Zeugnisformen der Gemeinde: Liebe, Gottesdienst, das Element der „Schwachheit" (die Knechtsgestalt der Kirche), Einheit, das befremdliche Leben unter dem eschatologischen Vorbehalt, die Exponiertheit eines wahrhaft christlichen Lebens, die Chance des Zeugnisses auch dort, wo das Wort nicht ankam. Gerade zu den letzteren Formen des Zeugnisses bietet der Verfasser, der als souveräner Kenner der Kirchenväter bekannt ist, auch einige aufrüttelnde Texte aus der frühchristlichen Literatur. Die Gefährdung des christlichen und kirchlichen Zeugnisses wird ebenfalls besprochen. Den Abschluß bildet ein Kapitel über die Höchstform des Zeugnisses: das Blutzeugnis als Gleichförmigkeit mit dem Gekreuzigten. – Das Buch bietet keinen Anlaß zu Kritik (etwas schade ist die radikale Abgrenzung der Kirche gegenüber Israel S. 16). Es stellt eine eindringliche Besinnung über den Glauben und das vom Christen geforderte Zeugnis dar und ist zugleich ein Stück biblischer Theologie, das von Weltbild- und Bewußtseinsänderungen unabhängig ist. Der Verfasser, der dem Thema eine eingehende wissenschaftliche Arbeit gewidmet hat (Zeuge und Märtyrer, München 1961), schreibt hier in einer leicht zugänglichen Sprache, die Gehör verdient. *H. Vorgrimler*

Kasper, Walter: Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit. München: Kösel 1967. 89 S. Kart. 7,50.

Das kleine Buch stellt das fast unveränderte Referat des Verfassers auf der ersten deutschen Dogmatikertagung nach dem Konzil 1967 dar. Ausgangspunkte sind sowohl die Aporie der dogmatischen Methode im herkömmlichen Stil wie die Forderung des Konzils nach einer „neuen Theologie" (10). Nach grundlegenden Erwägungen, was Methodenbesinnung heute sein müßte, greift der Münsteraner Dogmatiker die Frage auf, wie es zur gegenwärtigen Methode kam, die hinsichtlich des Verhältnisses von geschichtlicher Wahrheit und allgemeingültigem Wesensdenken nicht genügen kann und Kirchlichkeit als Lehramtspositivismus mißversteht (27 f., 37). Das II. Vatikanum habe der Dogmatik den Weg freigegeben, hermeneutisches Geschehen, „Übersetzungsvorgang" zwischen Offenba-

rungswort und Verkündigungssituation zu sein (38), ausgerichtet auf die Fragen von heute und mit durchaus kritischer Funktion innerhalb der Kirche (45).

Dieser Weg müsse freilich gekennzeichnet sein von „historischer Anamnese", die der Verfasser sorgfältig von Historismus unterscheidet. Inhaltlich vordringlich sei eine christologische und eschatologische Reduktion und Konzentration (72). Trotz seines Plädoyers für geschichtliches Denken oder gerade wegen des richtigen Verständnisses von Geschichtlichkeit weist der Verfasser die Rede vom „Ende der Metaphysik" ab; die Theologie dürfe nicht auf allgemeingültige metaphysische Kategorien verzichten (78). Einen starken Akzent legt er auf den inneren Zusammenhang von Theorie und Praxis, die Konkretheit der Wahrheit, das Tun der Wahrheit. Etwas verkürzend kann man die Ausführungen, die besonnen, gelassen und optimistisch sind, mit Kaspers Worten selbst so zusammenfassen: künftige Dogmatik müsse mehr Quaestio, weniger Thesis sein (86).

Es handelt sich hier also um eine höchst beherzigenswerte Programmatik. Man möchte wünschen, daß sie der Verfasser an einem der dogmatischen Traktate (wenn es das inskünftig noch gibt) selbst verwirklicht. Abschließend sei eine kleine kritische Bemerkung gestattet. Bei der großen Zahl der im Text angeführten Namen ist es bedauerlich, daß Karl Rahners theologische Leistung nicht gerechter anerkannt wird (und so zum Teil offene Türen eingerannt werden). Gerade im Zusammenhang mit der apostrophierten Praxisbezogenheit der Theologie hätten z. B. Entwurf und Ausführung des „Handbuchs der Pastoraltheologie" berücksichtigt werden müssen, wenn schon andere Leistungen Rahners eher zur Neuscholastik gerechnet werden. *H. Vorgrimler*

SCHILLEBEECKX, Edward: Der Amtszölibat. Eine kritische Besinnung. Düsseldorf: Patmos 1967. 100 S. (Theologische Perspektiven.) Paperback 8,80.

Von den zahlreichen, nach dem Konzil zum Thema Zölibat erschienenen Studien und Büchern hat dieses zweifellos das höchste Niveau. In einem sachlich informierenden Teil wird zuerst aufgezeigt, wie es im Verlauf der Kirchengeschichte zur Verbindung des Zölibats mit dem „Amt" gekommen ist; dabei werden Zeugnisse geboten, die in den üblichen Übersichten fehlen. Sodann werden die verschiedenen Motivierungen für den Zölibat einer kritischen Sicht unterzogen. In der darauf folgenden Neubesinnung läßt der Verfasser keinen Zweifel daran, daß er grundsätzlich den Zölibat für die Priester der lateinischen Kirche bejaht. Das gültige Motiv erklärt er von einer allgemeinen Erfahrung her: daß es weltliche Berufe gibt, die den Menschen so sehr anfordern, daß eine Ehe den berechtigten Anforderungen des Partners nicht genügen könnte. Es gibt Wertkonkurrenzen und darum die Pflicht zur Wahl. So sieht er den Zölibat nicht in innerem Zusammenhang mit Funktionen oder Dienst des Priesters, wohl aber begründet in der (idealen) priesterlichen Existenz. Das innerste Motiv lautet: um Jesu oder um des Reiches Gottes willen nicht mehr anders können. In diesem Sinn ist Schillebeeckx „härter" als das Konzil und viele heutige Autoren: wie diese weist auch er eine objektiv notwendige Verbindung von Priestertum und Zölibat ab, aber er betont den subjektiven Zusammenhang (und das Durchhalten der entsprechenden Berufung) sehr stark.

Für die heutige Situation der Kirche spricht er jedoch den Wunsch aus, die amtliche Kirche möge noch mehr Verheiratete als bisher zum Priestertum zulassen. Freilich liegt hier ein gewisser Mangel an Konsequenz vor. Zum einen besteht er in dem Kriterium der Auswahl: bisher sind es Konvertiten, die als Verheiratete zu Priestern der lateinischen Kirche geweiht werden; für die nähere Zukunft denkt man an ältere Familienväter. Wenn die lateinische Kirche in diesen Fällen von ihrem Zölibatsvorbehalt abgeht, wäre mindestens eine Begründung fällig. Zum anderen ist die höhere Weihe als trennendes Ehehindernis höchst fragwürdig. Die entsprechenden Stellen der Pastoralbriefe sind exegetisch dunkel; wahrscheinlich meinen sie die beständige eheliche Treue (Schillebeeckx 15 f.). Ost- und Westkirche haben daraus eine Vorschrift ge-

macht, die möglicherweise nur noch rechtspositivistische Willkür ist. Schillebeeckx hat (96 f.) dankenswerterweise darauf hingewiesen. Er darf das aussprechen, gerade weil er gegen die Abschaffung des Zölibats ist (99).

H. Vorgrimler

LUBAC, Henri de: Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes. Einsiedeln: Johannes Verlag 1968. 522 S. Lw. 45,–.

Man hat Origenes öfter vorgeworfen, er habe durch seine Exegese die Geschichtlichkeit der in der Bibel berichteten Ereignisse aufgelöst. Dies ist, wie im vorliegenden Werk überzeugend bewiesen wird, keineswegs der Fall. Aber diese Meinung konnte deswegen entstehen, weil das Vorgehen des Origenes mit der heutigen Exegese wenig gemeinsam hat und auf anderes aus ist. Seine Schrifterklärung ist zugleich Dogmatik und Anleitung zum christlichen Leben, und zwar vor allem letzteres, da die Kenntnis der christlichen Lehren beim Leser vorausgesetzt wird. Er hatte dafür schon bei Paulus ein Vorbild. Zugrunde liegt die Überzeugung, daß der eine Gott Urheber beider Testamente ist und darum eine verborgene Einheit durch die Schrift hindurchgeht. Das Neue Testament erfüllt das Alte, aber so, daß es die Erwartungen und Auffassungen zugleich grundlegend verwandelt. Durch seine Erklärungen machte Origenes die Offenbarung des Alten Testaments für die junge Christenheit nützlich und hob dieses zugleich vom Judentum ab. Und indem er an der Geschichtlichkeit des Berichteten festhielt, setzte er sich in einem entscheidenden Punkt von den damaligen allegorischen Erklärungen des Homer und anderer alter Schriftsteller durch die Heiden ab. Er hat damit der damaligen Christenheit einen großen Dienst geleistet, und durch seine Lehren vom geistlichen und mystischen Leben ist er auch für uns noch von Bedeutung. Überall spürt man in dem Buch die überlegene Kenntnis der Werke und ein tiefes Eindringen in ihren Geist. Die Übersetzung durch Urs v. Balthasar läßt vergessen, daß es eine Übersetzung ist. Das Gotteswort der Bibel hat sozusagen zwei Gesichter, ein göttliches und ein menschliches. Die heutige Exegese hat sich mit Eifer und Erfolg letzterem zugewandt. Aber man kann fragen, ob und wieweit sie mit ihren Methoden durch es hindurch auch des göttlichen ansichtig werden kann.

A. Brunner SJ

SCHIFFERS, Norbert: Fragen der Physik an die Theologie. Die Säkularisierung der Wissenschaft und das Heilsverlangen nach Freiheit. Düsseldorf: Patmos 1968. 271 S. Paperback 19,80.

Die Grundfrage der Physiker, die der erste, historische Teil der Abhandlung herausarbeitet, ist eigentlich nur indirekt an die Theologie gerichtet; denn es ist die Frage, die sich auch und gerade heute die Wissenschaftstheorie stellt: Worin besteht und gründet der Zusammenhang zwischen der vorgegebenen materiellen Wirklichkeit einerseits und den vom Menschengeist ersonnenen und mathematisch formulierten physikalischen Theorien anderseits? Kepler suchte die Antwort in der Annahme einer von Gott in die Schöpfung hineingelegten Harmonie; Descartes verflüchtigte das Problem, indem er durch seine totale Geometrisierung die Physik zur Mathematik machte; Newton interpretierte seinen absoluten Raum als „sensorium Dei" und zog dadurch Gott in einer theologisch wie physikalisch gleichermaßen unglücklichen Weise in die Grundlegung der Physik hinein; Kants transzendentale Begründung sah sich der Kritik durch die Relativitätstheorie ausgesetzt; Einstein tendierte nach einer kurzen positivistischen Phase zu einem pantheistischen Rationalismus und versperrte sich darin dem Komplementaritätsdenken der „Kopenhagener Interpretation" der Quantenphysik, die einen letzten Dualismus stehenlassen zu wollen scheint.

Der zweite, systematische Teil ist weniger eine Antwort auf diese Fragen als ein Aufruf an die Theologie, ihrerseits ein gleiches kritisches Bewußtsein gegenüber der eigenen Theorienbildung zu entwickeln und so die Voraussetzungen für ein Gespräch mit den Physikern zu schaffen. Vor allem möchte Schiffers die

Theologen davor warnen, sich in der Gefolgschaft Heideggers einer Auseinandersetzung mit den von den Naturwissenschaftlern gestellten Fragen zu entziehen mit der Begründung, daß das begriffliche Denken der Naturwissenschaft und Technik die Wahrheit ohnehin verstelle. In Verfolg dieses fraglos sehr berechtigten Anliegens setzt sich Schiffers mit Entmythologisierung, Säkularismus, Hermeneutik, Ideologiekritik usw. auseinander und glaubt, daß ein Neubedenken der Seinsanalogie, vor allem der Proportionalitäts-Analogie, für manche Fragen den Weg zu einer möglichen Lösung zeigen könne. Das ist gewiß ein Ansatz, der weiterentwickelt werden sollte; es erscheint nur ein wenig verwunderlich, daß die harten Fragen nach Gottesglaube und Menschenfreiheit, die Max Planck in seinen verschiedenen Vorträgen und Aufsätzen erhob, unter den Fragen der Physiker an die Theologie gar nicht erwähnt werden.

W. Büchel SJ

Philosophie

LOTZ, Johannes B.: *Ich-Du-Wir.* Fragen um den Menschen. Frankfurt: Knecht 1968. 255 S. Lw. 14,80.

J. B. Lotz, Professor an der Gregoriana zu Rom, besitzt die Gabe, schwierige Fragen und Zusammenhänge auch dem Nichtphilosophen verständlich zu machen. Sein jüngstes Buch zeigt das erneut. Es faßt drei Arbeiten zusammen. Der Haupttitel ist zugleich der des 1. und größten Teils: seiner Anthropologie-Vorlesung zum Philosophischen Seminar der Katholischen Akademie in Bayern vom Frühjahr 1968. Der 2. Teil: Philosophie als transzendentale Analyse des menschlichen Wirkens, gibt die deutsche (Ur-)Fassung einer 1965 italienisch vorgetragenen (und 1967 in einem Sammelwerk veröffentlichten) Selbstdarstellung; er vertieft – in Auseinandersetzung mit Kant, Hegel und Heidegger – die breiteren ersten Ausführungen ins transzendental-ontologisch Prinzipielle. Der 3. Teil (auch er zunächst als Beitrag zu einem italienischen Sammelwerk publiziert) führt die vorhergehenden Darlegungen zusammen, weniger zu ihrer Abrundung als in ihre eigentliche Spitze: Zur Grundlegung der Religionsphilosophie. Die Lebensbezüge des Menschen in Ich-Du-Wir und das Ordnungsgefüge seines Wirkens vollenden sich in der religiösen Erfahrung, oder vielmehr, sie gründen in ihr, bzw. in dem Bezug, dessen der Mensch in ihr gewiß wird. Und diese Erfahrung erfüllt sich in der Begegnung mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus.

Gewisse Grenzen des Buchs bedingt der didaktische Impuls. Nicht nur im Referat der Großen, von denen der Autor sich absetzt, auch im Eigenen gibt er Unterscheidungen und Alternativen, die in einer rein fachlichen Arbeit weniger eindeutig ausfielen (das gilt bis in die alles durchstimmende Polarisierung von Sein und Seiendem hinein, bzw. der jeweiligen Erkenntnis- und Wollensbezüge); entsprechendes ist von den Synthesen (als solchen und in ihrem Verhältnis zu den vorherigen „Antithesen") zu sagen. – Doch diese Grenzen bilden die Kontur einer Gestalt, die wohl nur so erreicht werden kann, von der Geformtheit der einzelnen Sätze bis zur Klarheit und Faßlichkeit des Ganzen. Darin werden die „Fragen um den Menschen" unvermerkt schon zur hilfreichen Antwort. Und man weiß, wie sehr der Mensch heute ihrer bedarf.

J. Splett

STAUDENMAIER, Franz Anton: *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems.* Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie. Mainz 1844. Unveränderter Nachdruck. Frankfurt: Minerva 1966. VIII, 874 S. Lw. 130,–.

In einem der vorzüglichsten neueren Hegelbücher, verfaßt von dem Russen Iwan Iljin (Hegels Philosophie als kontemplative Gotteslehre, Bern 1946), wird das Werk Staudenmaiers als „vom christlichen Standpunkt aus sehr wertvolle Polemik" qualifiziert (403); es

„müßte von jedem, dem das Unchristliche bei Hegel nicht einleuchtet, gelesen werden" (417). Tatsächlich ist die Darstellung und Auseinandersetzung des Freiburger Dogmatikprofessors und Domkapitulars (1800–1856) bis heute von keiner gleichartigen Untersuchung ähnlichen Umfangs übertroffen worden. Sie bildet die unerläßliche Voraussetzung für das Verständnis von Staudenmaiers reichem philosophisch-theologischem Schaffen, das in der Gegenwart wegen seiner Nähe zur großen Tübinger Schule zunehmend Interesse findet (vgl. u. a. die Monographien über Staudenmaiers Anthropologie von A. Burkhart und P. Hünermann, 1962). Aber auch in seinem Hegelschen Eigengehalt ist das Buch keineswegs einfachhin veraltet. Sein jedenfalls damals nicht ganz selbstverständliches Bestreben war „dahin gerichtet, den Urheber einer, wenn auch nicht wahren, so doch immer höchst bedeutungsvollen Philosophie nur mit Ernst und Würde zu behandeln" (S. IV). Staudenmaier versucht redlich, dieses Programm auszuführen. Neben Vorbemerkungen über Hegels und den eigenen Standpunkt, vor allem über die Stellung der Hegelschen Philosophie zum Christentum (1–33, 150–171) skizziert er die geschichtliche Entwicklung dessen, was er logischen Pantheismus nennt, von den Vorsokratikern bis Hegel (33–150); er charakterisiert die Dialektik als Prinzip und Methode des Hegelschen Systems (171–246); es folgt die kritische Würdigung der Hauptwerke, bzw. Systemteile der Philosophie Hegels: der „Phänomenologie des Geistes" (246–331), der Logik (331–467), der Naturphilosophie (477–492) und der Philosophie des Geistes (492–845), aus deren Bereich die Geschichtsphilosophie (563–641) und die Religionsphilosophie (672–837) das Interesse des Verfassers, wie es ja naheliegt, am stärksten festhalten. Ebenfalls nicht zu verwundern bei dem Theologen Staudenmaier und auch in der Sache begründet ist es, daß er Hegels Gesamtsystem trinitarisch deutet, im Sinn der heute so genannten ökonomischen Trinität, die allerdings philosophisch nivelliert wird: die Entäußerung der Idee (= Vater) ist der Sohn als Natur, aus der sich herausarbeitend der menschliche Geist in die Gemeinschaft des Heiligen Geistes eingeht. Was Staudenmaier an der Religionsphilosophie Hegels in nicht weniger als 15 Punkten zu erhärten sucht, faßt das Schlußurteil (845–873) zusammen: Gerade die Stellen, an denen sich Hegel gegen den Vorwurf eines vulgären Pantheismus verwahrt, bekennen sich zu einer letzten, sublim pantheistischen Gott-Welt-Einheit. Darüber sind nun gewiß die Akten noch nicht geschlossen. Die unter religionsphilosophischem (wie übrigens auch unter rechts- und staatsphilosophischem) Aspekt extrem breite Skala der Urteile über Hegels Philosophie reicht auch heute noch von dem Verdacht, sie sei im Grunde atheistisch, bis zur Rühmung, Hegel sei *der* christliche Denker der Moderne. Deshalb ist auch dieses neu aufgelegte Hegelbuch nicht ad acta zu legen. Vermutlich würde Staudenmaier der Kurzbilanz Iljins (a.a.O. 418, vgl. 381) zustimmen: „Hegel *lernte* sein Bestes ... aus dem Evangelium Christi; aber was er *lehrte*, war nicht Christentum." *W. Kern SJ*

Hocevar, Rolf K.: *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel.* Ein Beitrag zu seiner Staats- und Gesellschaftslehre sowie zur Theorie der Repräsentation. München: Beck 1968. X, 225 S. (Münchener Studien zur Politik. 8.) Lw. 35,–.

Diese sehr differenzierte Studie von seiten der politischen Wissenschaften zum jungen Hegel korrigiert eine allzu positive Interpretation der gesellschaftstheoretischen Auffassungen Hegels, die sich im Anschluß an die allerdings höchst anregende Studie von J. Ritter „Hegel und die französische Revolution" (1957, ²1965) bei Philosophen (G. Rohrmoser, 1961) und Theologen (W.-D. Marsch, 1965) durchgesetzt hat: Hegel erscheint als der – gar unüberholte – Theoretiker des modernen Bewußtseins, der Industriegesellschaft des 19./20. Jahrhunderts. Hočevar zeigt, daß zwar der Hegel der frühen theologischen und politischen Schriften (von 1792 bis 1801) positiv zur Idee der Volksrepräsentation auf Grund von Wahlen stand, kritisch oder gar ablehnend dagegen zu den herkömmlichen Geburts-

und Amtsständen. Anderseits ist übrigens Hegel auch in seiner revolutionären Berner Periode, als 22–25jähriger, nicht dem andern Extrem einer radikal-direkten Demokratie verfallen. Aber eine spätere Schrift zur Verfassung seiner Württemberger Heimat von 1817 erweist, als Kontrastfolie, daß der Hegel des endgültigen Systems sich doch gegen die liberale Repräsentationstheorie für eine konservative Staatsauffassung mit Beibehaltung der entpolitisierten Stände entschied. Man darf nicht Hegels „progressive" Gesellschaftstheorie werten ohne seine „repressive" Staatsideologie. Diese richtige Korrektur an zu weit gehender Modernisierung Hegels bedeutet noch nicht ein Dementi schlechthin der Meinung, daß Hegel tatsächlich, vor Marx und mit andern Konsequenzen, Grundzüge der anstehenden Entwicklung analysiert hat. Sie trägt dazu bei, die noch immer umstrittene Stellung Hegels zwischen Revolution und Restauration zu bestimmen – vielleicht, mit Hegel selber (199), als „liberal-konservativ"!

W. Kern SJ

KOKTANEK, Anton M.: *Oswald Spengler in seiner Zeit.* München: Beck 1968. XII, 523 S. Lw. 38,–.

Als Herausgeber des Spenglerschen Nachlasses konnte der Verf. dieser ersten kritischen Biographie aus bisher unveröffentlichten Quellen schöpfen: Aufzeichnungen von Spengler selbst, wie aus Tagebüchern seiner Schwester, Briefen und Berichten von Zeitgenossen. Es stellt das Leben Spenglers in seine Zeit hinein; vieles in seinen geschichtsphilosophischen Theorien wird aus den damaligen geistigen Strömungen verständlich, vieles aus dem Charakter Spenglers, so daß manches wie eine Projektion seiner persönlichen Einstellung zur Welt erscheint, womit über die Richtigkeit oder Falschheit noch nicht entschieden ist; kann doch diese Einstellung ebenso für gewisse Wirklichkeiten ein feines Gespür verleihen wie zu allzu raschen Fehlurteilen verleiten. Spengler selbst gibt in Vorarbeiten zu seiner Selbstbiographie Angst als die Grundeinstellung seines Wesens an. Dazu kommt das freud- und lieblose Leben des Elternhauses. Daraus versteht man seine Menschenscheu und seinen Mangel an sozialem Denken; „ein Mensch ohne Liebe", sagte Ricarda Huch nach einer Begegnung (415). Diese Seite seines Charakters suchte Spengler durch ein großes Selbstbewußtsein und den Drang, in der Politik eine Rolle zu spielen, zu kompensieren. Dazu kam eine gewisse künstlerische Begabung, die sich in dichterischen Versuchen äußerte, aber sich nicht in einem Werk erfüllen konnte; für seine geschichtsphilosophischen Arbeiten war sie sowohl Hilfe wie Gefahr. Sein Eintritt in die Tagespolitik war Fehlentscheidung und Verhängnis; er hatte keinen Sinn für die Einzelheiten der unmittelbaren Wirklichkeit; seine Stärke waren instinktive Einsichten in die großen, lange wirkenden geschichtlichen Mächte. Er war erschrocken und voller Verachtung, als sich die nackte Politik der Macht vor seinen Augen so ganz anders verwirklichte als er es sich vorgestellt hatte, und der Mensch, der nach ihm ein höheres Raubtier ist, sich als solches zeigte. Er wollte es nicht wahrhaben, daß er mit seinen Theorien, seinem Relativismus der Wahrheit und seiner Glaubenslosigkeit an all dem mitschuldig war. Ebenso hat er es sich nie eingestanden, daß die Behauptung, die einzelnen Kulturen ständen ohne Beziehungen isoliert da und es gäbe von der einen zur anderen keine Möglichkeit des Verstehens, seinem Hauptwerk von vornherein den Boden entzog. Tatsächlich zeigen seine Vorarbeiten für ein zweites großes Werk über die Weltgeschichte, daß er diese Theorie aufgeben mußte. Koktanek hat wohl recht, wenn er meint, daß das Widerstreben, eine frühere Meinung klar als falsch anzuerkennen, mit der Grund war – dazu kam der schlechte Gesundheitszustand der letzten Jahre –, warum er seine neuen Erkenntnisse über die Vor- und Frühgeschichte nicht von einer neuen grundlegenden Einsicht aus zu diesem Werk gestalten konnte. – Der Verf. war sichtlich bemüht, Licht und Schatten unvoreingenommen gerecht zu verteilen. Seine Darstellung ist lebendig, spannend und leicht verständlich.

A. Brunner SJ

Marxismus - Kommunismus

WOLFE, Bertram D.: *Marx und die Marxisten.* 100 Jahre Theorie und Praxis einer Doktrin. Frankfurt, Berlin: Ullstein 1968. 370 S. Lw. 28,50.

Der Titel dieses Buches ist irreführend, vollends täuschen die drei bärtigen Gesichter von Ho Chi Mhin, Marx und Lenin, die den Schutzumschlag zieren, den Leser über das, was ihn erwartet. Tatsächlich bietet das Buch keine Geschichte des Marxismus in Theorie und Praxis von seinen Ursprüngen bis heute. Der Name des nordvietnamesischen Führers taucht denn im Text auch nicht ein einziges Mal auf.

Wolfe untersucht die Stellungnahmen von Marx und Engels zu Problemen wie Nationalismus und Internationalismus, Krieg und Pazifismus, zu den europäischen Ereignissen von 1848, dem preußisch-österreichischen und dem deutsch-französischen Krieg, der Pariser Kommune, den Wirren auf dem Balkan und der orientalischen Frage, wobei der Autor sich allerdings gelegentlich in Einzelschilderungen einläßt, die nichts mehr mit Marx und den Marxisten zu tun haben. Von besonderem Wert sind die Ausführungen zum Begriff der „Diktatur des Proletariats" und der „Partei" bei Marx, ferner über die Rolle der deutschen Sozialdemokraten bei Kriegsbeginn 1870 und 1914, in denen der Autor zeigt, daß diese durchaus den nationalen Intentionen von Marx und Engels folgten. Ein Kapitel ist der Entwicklung der kommunistischen Internationale gewidmet.

Die z. T. recht heftige Kritik kommt zu sehr von außen; es gelingt Wolfe nicht, aus den Problemen zu denken; damit hängt wohl auch zusammen, daß die philosophische Relevanz der Marxschen Gedanken überhaupt nicht zur Sprache kommt. Nicht wenige Bemerkungen sind rein subjektiv, so wenn es heißt, Hilferding sei „der letzte und bedeutendste marxistische Wirtschaftler des 20. Jahrhunderts" gewesen (307), oder „Bürgerkrieg, Säuberung und Meuchelmord wurden angewandt, um eine Auslegung (des Marxschen Erbes) gegenüber einer anderen durchzusetzen" (17, cf. 42). Welcher Bürgerkrieg? Den blutigen Säuberungen Stalins lagen völlig andere Ursachen zugrunde als Meinungsverschiedenheiten in der Marxinterpretation. Die abschließende Feststellung Wolfes, daß die kommunistischen Staaten des Ostens nicht den Marxschen Vorstellungen entsprechen, sowie die Charakterisierung des Marxschen Werkes als utopisch ist schließlich auch nicht gerade originell. *P. Ehlen SJ*

SKRZYPCZAK, Henryk: *Marx. Engels. Revolution.* Standortbestimmung des Marxismus der Gegenwart. Berlin: Colloquium 1968. 120 S. Kart. 9,80.

Die Herausforderung, die A. Künzli mit seinem Werk „Karl Marx – Eine Psychographie" (Wien 1966) an das bisherige Marxverständnis gerichtet hatte, findet in der Schrift von Skrzypczak ein erstes Echo. Dem Autor geht es darum, der These Künzlis, daß die Einseitigkeit der Marxschen Theorie „wesentlich auch durch subjektive Faktoren des persönlichen Marxschen Seins geprägt oder zumindest mitbestimmt ist" (13), das wirkliche „Wesen der revolutionären Persönlichkeit" gegenüberzustellen und damit die Rolle des „subjektiven Faktors in der marxistischen Revolutionstheorie" wieder ins rechte marxistische Licht zu rücken. Um jedoch Künzlis umfangreich belegte These ernsthaft aufzugreifen oder gar zu Fall zu bringen, hätte es einer detaillierteren Untersuchung bedurft, als sie die aus einem Vortrag herausgewachsene knappe Studie (9–45) bietet.

Interesse verdient die Arbeit jedoch als Zeugnis für das Bemühen eines treuen Marxschülers, seiner Marxinterpretation angesichts der Vielfalt der heute gängigen liberal-marxistischen, leninistischen, maoistischen oder neu-linken Versuche, Marx für sich zu okkupieren, einen „Standort" zuzuweisen. Skrzypczak zögert dabei nicht, mit der Forderung K. Korschs ernst zu machen, die kritische marxistische Geschichtsauffassung auch auf den Marxismus anzuwenden, damit dieser in einen

„Prozeß ständiger Selbstrevision" eintritt und nicht zu einem lernbaren Glaubensbekenntnis erstarrt. Mit seiner Forderung nach „politischer Freiheit der Kritik alles Bestehenden" und dem Bemühen um wissenschaftliche Nüchternheit entfernt sich Skrzypczaks Marxismus gleichweit vom parteigebundenen Marxismus Leninscher Prägung wie von dem wortstarken Radikalismus gewisser Kreise der Neuen Linken. Der Begriff der Revolution, der bei Marx noch einen prometheischen, ja fast sakralen Klang hatte, ist weithin entmythologisiert; entsprechend ist auch die in Aussicht genommene revolutionäre Praxis eine im wesentlichen unblutige. Nur eines bleibt auch bei Skrzypczak der Kritik entzogen – das Entscheidende: die Einseitigkeit der Marxschen Weltsicht und Methode, die sich als totale ausgeben.

Der zweite Teil des Buchs bringt, nach Stichworten geordnet, Stellungnahmen von Marx und Engels zu Einzelfragen, die heute besonders aktuell erscheinen: Autoritätsprinzip, Diktatur des Proletariats, Innerparteiliche Demokratie, Junge Linke usw. Sie sollen Skrzypczaks Interpretation als der ursprünglichen Lehre von Marx und Engels entsprechend ausweisen, zeigen darüber hinaus aber auch, mit welchem Recht die verschiedensten marxistischen Strömungen sich auf ihre Lehrer berufen können. *P. Ehlen SJ*

QUARONI, Pietro: *Russen und Chinesen.* Die Krise der kommunistischen Welt. Frankfurt: Scheffler 1968. 319 S. Lw. 20,–.

Der Verfasser, seit 1964 Präsident des italienischen Rundfunks und Fernsehens, hatte als Botschafter Italiens in Moskau und später in Paris, Bonn und London engsten Kontakt mit den Ereignissen und Entscheidungen, die zur heutigen Weltlage führten. Sein Buch ist denn auch das eines engagierten Politikers, der den „etablierten" Kreisen der westlichen Welt angehört und an den Folgen jener Entscheidungen für die gegenwärtige politische Situation interessiert ist, und nicht das eines distanziert zurückschauenden Berufshistorikers. Wo immer er seine Erfahrungen und Einsichten in politischen Urteilen ausspricht – und dies geschieht fast auf jeder Seite – sind seine Ausführungen interessant und nachdenkenswert, selbst dort, wo er Tatbestände und Zusammenhänge sehr vereinfacht.

Quaroni schildert zunächst getrennt die Entwicklung des Kommunismus in Rußland und in China, um dann die aktuellen Streitpunkte zu behandeln. Im Zwist der beiden kommunistischen Großmächte mißt er dem ideologischen Moment die entscheidende Bedeutung bei; gerade hier aber hätte man sich eine genauere Klärung des Verhältnisses von Ideologie und dem Streben nach Macht durch Weltrevolution gewünscht; doch theoretische Erörterungen sind, wie schon angedeutet, die Stärke des Autors nicht. Dagegen wird der Leser auf manche interessante und vielfach vergessene Einzelheiten aus dem internationalen Machtspiel aufmerksam gemacht, so etwa auf die chinesische Einflußnahme während des polnischen und ungarischen Aufstands 1956. Einen breiten Raum nimmt selbstverständlich der Krieg in Vietnam ein, in dem die gegensätzlichen Interessen der Großmächte besonders deutlich aufeinanderstoßen.

Ansprechend geschriebene Bücher wie dieses, selbst wenn sie in manchem einseitig von einer bestimmten Erfahrungs- und Interessenlage her urteilen, die uns aber mit einem nüchternen, von ideologisch bedingten Illusionen freien realpolitischen Denken vertraut machen, sind nur zu begrüßen. – Einige Übersetzungsfehler: der Kommunismus ist nicht „auf Elba", sondern an der Elbe zu Stehen gekommen (298)! Tommaso Moro heißt auf deutsch Thomas Morus (233). *P. Ehlen SJ*

Zeitgeschichte

WAGNER, Dieter – TOMKOWITZ, Gerhard: „Ein Volk, ein Reich, ein Führer!" Der Anschluß Österreichs 1938. München: Piper 1968. 392 S. Lw. 25,–.

Seitdem C. Ryan mit seinem Invasionsbericht „Der erste Tag" vor einem Jahrzehnt der historischen Reportage zum Durchbruch verhalf, sind ihr mit jedem nach diesem Muster abgehandelten Zeitgeschichtsthema neue Leserschichten zugewachsen. Den Anschluß Österreichs nach dem gleichen Verfahren abzubilden, hatte gute Gründe für sich, nicht zuletzt den der in sich abgeschlossenen politischen Aktion, deren Ablauf sich auf eine kurze Zeitspanne zusammendrängt. In sieben Tageslängsschnitten bleiben die Verfasser zwischen dem 7. und 14. März 1938 rund um die Uhr auf den Spuren der sich jagenden Ereignisse.

Die Stärke des Darstellungsverfahrens liegt darin, daß es zur gleichen Stunde auf verschiedenen Schauplätzen sich abspielende Vorgänge übereinanderblendet. Damit wird dem Betrachter ein hervorragender Blickpunkt verschafft, der es gestattet, in der Zusammenschau die Interdependenz der Geschehnisse deutlich wahrzunehmen. Der pausenlose Szenenwechsel, der sich einstellt, folgt aus der Natur der Sache, die Nähe zum Film ist unverkennbar, nicht nur aus der Abruptheit der Schnitte, auch aus dem Kunstgriff, die großen und kleinen Akteure zunächst rein optisch anzuvisieren, um dann erst allmählich das Dunkel ihrer Identität zu erhellen. Was so aus emsigen Recherchen erstand, ist das sequenzenreiche Drehbuch zu einem Anschlußfilm, in dem an die 800 Mitspieler vom Dienstmädchen bis zum Bundespräsidenten, vom Stationsvorsteher bis zum Reichsführer SS ihren historischen Auftritt erhalten. Sehr bewußt gebrauchen die Autoren als Spannungsmoment die Ungewißheit, auf welchen Umwegen irgendwelche Randfiguren ins Zentrum der Vorgänge verschlagen werden.

Es ist nicht eigentlich die Faszination des großen politischen Spiels, was an dem Buch fesselt. Denn der dramatische Akzent, den Schuschnigg setzte, als er vor Hitlers Pressionen in eine problematische Volksbefragung flüchtete, verlor sich, sobald die Würfel in dem ungleichen Kräftemessen gefallen waren. Genauer gesagt sprang die Dramatik auf die Einzelschicksale derer über, die von den neuen Machthabern kurzweg als Gegner eingestuft und verfolgt wurden, ob sie nun Verteidiger der österreichischen Eigenständigkeit, Sozialisten oder Juden waren. Wie sie um Existenz, Freiheit und Leben zu bangen hatten, wie die einen blieben und die anderen – oft ohne Erfolg – flohen, das ergibt eine beklemmende Lektüre. Der Opfer des Anschlusses zu gedenken, die über dem Jubel der Hunderttausend auf dem Heldenplatz vergessen zu werden pflegen, ist ein wesentliches Verdienst des Buchs.

Trotz engster Fühlung mit den Beteiligten aller Schichten und trotz des Bemühens, die Geschehnisse möglichst vollständig einzufangen, werden dem Leser jedoch entscheidende historische Voraussetzungen nicht mitgeteilt, ohne deren Kenntnis eine noch so ausführliche Faktensammlung fragwürdig bleibt. Wieso es zu dem einem Naturphänomen vergleichbaren Stimmungsumschlag kommen konnte, wieso die zum Großteil nicht nationalsozialistischen Österreicher plötzlich über alle Parteischranken hinweg einem Zusammengehörigkeitstaumel erlagen, dieses doch sehr erklärungsbedürftige Überwältigtwerden vom unerfüllten Einigungsdrang des 19. Jahrhunderts ist mit dem dürftigen Hinweis auf großdeutsche Bestrebungen nach dem ersten Weltkrieg nur ungenügend einsichtig gemacht.

L. Volk SJ

SCHNEIDER, Burkhart: Pius XII. Göttingen: Musterschmidt 1968. 90 S. Kart. 5,80.

Das in der biographischen Reihe „Persönlichkeit und Geschichte" erscheinende Lebensbild Pius' XII. wendet sich einer Papstgestalt zu, deren wahre Umrisse ungeachtet des kurzen Abstands unter Schichten von Polemik erst wieder freigelegt werden müssen. Der

Rückgriff auf Dokumente ist bislang nur vom Beginn dieses Pontifikats 1939 bis zum Kriegsjahr 1944 möglich. Durch die Quellenlage sind auch der Darstellung die Schwerpunkte vorgezeichnet. Als Mitherausgeber der vatikanischen Aktenpublikationen verfügt B. Schneider über ungewöhnliche Detailkenntnisse, die ihn befähigen, zu umstrittenen Vorgängen fundierte Urteile abzugeben. Aus diesen Vorbedingungen mag es sich auch erklären, daß die Friedensbemühungen Eugenio Pacellis während des zweiten Weltkriegs und seine Mitwirkung an der ebenso erfolglosen Friedensaktion Benedikts XV. 1917 als eine Leitlinie seines Lebens herausgehoben werden. Demgegenüber tritt die Behandlung der Nachkriegsepoche, die zeitlich drei Viertel dieses Pontifikats einnimmt, etwas in den Hintergrund. Unterschieden wird für die Lehramtspraxis Pius' XII. eine doppelte Phase: eine mehr offene in den Anfangsjahren, charakterisiert etwa mit der bahnbrechenden Enzyklika „Divino afflante Spiritu", und ein mit „Humani generis" anhebender Abschnitt, der nach Schneider „innerkirchlich von einem gewissen Mißtrauen und einer Art Verhärtung gekennzeichnet" war. Authentisch und dicht wird die Darstellung vor allem dort, wo der Verfasser aus der Fülle seiner Dokumentenkenntnisse schöpfen kann. Am Schicksal der päpstlichen Friedensanstrengungen treten die enormen Widerstände hervor, gegen die Pius XII. anzukämpfen hatte, nicht weniger aber auch seine Entschlossenheit, sich in seiner karitativ höchst engagierten Unparteilichkeit nicht beirren zu lassen. Wie schwer der Papst an der Unmöglichkeit trug, nicht durchgreifender helfen zu könen, wird zumindest andeutungsweise in manchen seiner Briefe an deutsche Bischöfe spürbar. Abseits von verklärender oder verzerrender Spekulation hält sich das Büchlein an Quellen und Fakten und läßt aus ihnen ein Papstbild erstehen, das ebenso sachlich wie gerecht ist.

L. Volk SJ

ZU DIESEM HEFT

F. G. Friedmann ist o. Professor für amerikanische Kulturgeschichte und Vorstand des Amerika-Instituts der Universität München.

Rainald Merkert ist Assistent am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster.

Jacob Kremer ist Professor für Exegese am Priesterseminar in Aachen.

Hansjürgen Koschwitz ist Assistent am Institut für Publizistik der Universität Göttingen.

Helmut Kuhn

Die Studentenschaft in der Demokratie

Studentenschaft contra Weimarer Republik

Als Ausgangspunkt unserer Betrachtungen mag eine Erfahrung der jüngsten deutschen Geschichte dienen. Das Problem der Studentenschaft in der Demokratie stellte sich, wie das natürlich war, mit der Entstehung einer demokratischen Staatsform, nach dem Zusammenbruch des wilhelminischen Reiches im Jahre 1918 und dem Inkrafttreten einer parlamentarisch-demokratischen Verfassung am 11. August des darauffolgenden Jahres. Alles und alle, Einrichtungen und Personen, mußten damals unter schweren Bedrängnissen, bedrückt von den Katastrophen der jüngsten Vergangenheit und in Ungewißheit über die nächste Zukunft, ihren Ort in der verwandelten Welt suchen. Wie steht die selbst im Wandel begriffene Studentenschaft zu sich selbst, zu der Universität, die auch damals kompromittiert war, teils durch Exzesse des professoralen Kriegsnationalismus, teils durch die auf das Schuldkonto der „älteren Generation" geschriebene Niederlage; und schließlich: wie steht die Studentenschaft zu Gesellschaft und Staat – zu der unter großen Nöten sich konsolidierenden deutschen Republik?

Das waren in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg die unter uns mit Hitze erörterten Fragen. Ich spreche von „uns" und „wir". Tatsächlich war die damalige Studentenschaft gespalten, schon dadurch, daß sich die Kriegsteilnehmer deutlich von den aus Schule und Elternhaus hinzugekommenen Neuinskribierten abhoben; und die fraglichen Diskussionen wurden hauptsächlich von den Angehörigen der Kriegsteilnehmergeneration gepflegt – von denen, die die ganze Wucht der Umwälzung verspürt hatten. Vorweggenommen findet sich das Wesentliche dieser Diskussionen in einer Rede über „Das Leben der Studenten", gehalten bald nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs von dem Vorsitzenden der Berliner „Freien Studentenschaft", dem Studenten Walter Benjamin [1]. Diese Rede ist ein glühender Protest gegen die Verbürgerlichung der Studentenschaft und die „Verfälschung des Schöpfergeistes in Berufsgeist", ein Aufruf zugleich, „eine Gemeinschaft von Erkennenden zu gründen an Stelle der Korporation von Beamteten und Studierten". Das heutige Studententum, so lautete die Anklage des Zweiundzwanzigjährigen, „ist keineswegs an den Stellen zu finden, wo um den geistigen Aufstieg der Nation gerungen wird, keineswegs auf dem Felde seines neuen Kampfes um die Kunst, keineswegs an der Seite seiner Schriftsteller und Dichter, keineswegs an den Quellen religiösen Lebens. Nämlich das deutsche Studententum als solches – das existiert nicht".

[1] Walter Benjamin, Illuminationen. Ausgewählte Schriften (Frankfurt 1961) 9–21 (vgl. auch 439 f.).

Der Mann, der dann in den zwanziger Jahren dem deutschen Studententum dadurch zur Existenz verhelfen wollte, daß er ihm einen Inhalt und zugleich eine organisatorische Form verschaffte, knüpfte wie Benjamin an das freistudentische Denken an. Das war Carl Heinrich Becker, Professor der Orientalistik und später preußischer Kultusminister. „Die Gemeinschaft schöpferischer Menschen erhebt jedes Studium zur Universalität: unter der Form der Philosophie", hatte Benjamin erklärt. C. H. Becker erwartete eben diese „Universalisierung" von den Geisteswissenschaften. Wir sind vielleicht geneigt, solche Erwartung für eine Naivität zu halten. Aber wir brauchen nur im Geiste die großen Lehrer jenes Jahrzehnts aufzuzählen und uns daran erinnern, in wie hohem Maße wir in diesen Nachkriegsjahren von den Ideen der Zwischenkriegszeit gelebt haben, um uns davon zu überzeugen, daß Beckers Hoffnungen nicht ganz trügerisch waren. Sein staatsmännischer Ehrgeiz jedoch war auf die Gründung einer rechtlichen und organisatorischen Form gerichtet. Hier nun erlitt er seine Niederlage, und mit ihm wurden die besten freistudentischen Bestrebungen aufs Haupt geschlagen.

Becker war durchdrungen von der Wahrheit, daß die deutsche Universität und mit ihr die deutsche Studentenschaft im Übergang von dem wilhelminischen Reich zur Republik nicht so mit sich selbst gleich bleiben könnte, als wäre sie nur von einem ihr Wesen nicht berührenden Medium in ein anderes übergeglitten. An die Stelle einer Institution, die, bei selbstverständlicher Loyalität gegenüber Kaiser und Reich, sich als apolitisch und in diesem Sinn als frei verstand, sollte eine Hohe Schule treten, die in Erfüllung ihres an die Wahrheit gebundenen Auftrags den demokratischen Bürgersinn pflegte und dem neuen Staat durch freie Bejahung etwas von ihrer eigenen Autorität schenkte. Das bedeutete nicht „Demokratisierung" in dem neuerdings bei uns geläufig gewordenen Sinn, d. i. Übertragung politisch-demokratischer Regierungsformen auf alle Lebensgebiete einschließlich der Universität. Wohl aber sollte sich die deutsche Studentenschaft zu einer von ihr selbst nach demokratischen Prinzipien verwalteten, vom Staat als offizielle Interessenvertretung anerkannten Körperschaft zusammenschließen. Nicht unmittelbare Mitwirkung im demokratischen Staat, aber eine der Studentenschaft und den Universitäten zugute kommende demokratische Einübung sollte das Ergebnis sein. Doch dieser Plan erwies sich nach den anfänglichen Erfolgen als undurchführbar. Es zeigte sich nämlich, daß die aus sich selbst geordnete Studentenschaft und die demokratisch geordnete Weimarer Republik nicht zusammenpaßten. Diese Inkompatibilität wurde akut durch ein scheinbar nur am Rand liegendes Problem.

Allerseits war zugestanden, daß die Deutsche Studentenschaft auch die Studenten jenseits der durch den Friedensvertrag gesetzten Reichsgrenzen umfassen sollte, und das bedeutete vor allem: Studenten der österreichischen Universitäten. Der umfassende Charakter der Studentenschaft wurde aber in zwei verschiedenen, einander ausschließenden Weisen interpretiert: von Becker und seinen Anhängern als „großdeutsch", von einer wachsenden Mehrheit der Studentenschaften aber als „großvölkisch". Die studentisch-völkische Auffassung verlangte: von den österreichischen Studentenverbindungen dürften nur die deutsch-völkischen aufgenommen werden, d. h. die auf den „Arierpara-

graphen" verpflichteten. Es versteht sich, daß weder die preußische noch eine andere Staatsregierung im Reich ihre staatliche Anerkennung einer studentischen Organisation gewähren konnte, die unter Verletzung des Gleichheitsgedankens den Ausschluß der Juden zum Grundsatz ihrer Konstitution erhob. Im Jahre 1927 stellte Becker die Streitfrage zur Abstimmung und unterlag. Der Traum der Kriegsteilnehmergeneration von einer reformierten Universität war ausgeträumt.

Was war geschehen? Die deutsche Studentenschaft sollte sich in Wahrnehmung ihrer eigenen, von ihr selbst zu definierenden Interessen demokratisch geordnet dem demokratisch-parlamentarisch geordneten Staat einfügen. Tatsächlich aber war eben diese Studentenschaft in den gewaltigen Sog einer anti-demokratischen und republikfeindlichen Bewegung geraten. Bei der Tagung der Studentenschaften in Graz 1932 wurde ein Nationalsozialist zum Vorsitzenden gewählt. Das war die offene Kriegserklärung an die Adresse der Republik. Die Studenten hatten in ihrem Bereich die Machtergreifung durch Hitler vorweggenommen.

Studentenschaft contra Bundesrepublik

Im gegenwärtigen Zusammenhang erinnere ich an diese Vorgänge, weil sie sich in unseren Tagen unter veränderten, aber doch verwandten Umständen und mit entgegengesetztem politischen Vorzeichen zu wiederholen scheinen. In der Bundesrepublik Deutschland wurde das verschüttete Werk von C. H. Becker wieder ausgegraben. Wiederum entstanden in einer zweiten Nachkriegszeit, nach einer zweiten, vernichtenden Niederlage, an den westdeutschen Universitäten die anerkannten Studentenschaften, finanziert durch Pflichtbeiträge der Studierenden, und aus ihnen ging als Organ der Gesamtvertretung der Verband deutscher Studenten (VDS) hervor. Für eine Weile nahm das alles seinen Lauf. Das kühne Unternehmen von einst schien bereits zur Routine geworden zu sein – bis zum Jahr 1967. Dann zeichnete sich mit wachsender Intensität ein Ergebnis ab, das von dem distanzierten Beobachter als eine Wiederholung wahrgenommen wird. Wiederum zeigte sich, daß Studentenschaft und demokratischer Staat, auf Gedeih und Verderb aufeinander angewiesen, nicht oder nicht mehr zusammenpaßten. Wiederum erklärte die Studentenschaft, nicht *den* Staat zu wollen, der ist, sondern eine andere, bessere, zukünftige Gesellschaft. „Wir erwarten nicht die Revolution, sondern wir bereiten den Aufstand vor", erklärte der einstige Berliner Studentenführer Dutschke.

Die Tiefe des Abgrunds, der sich zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Studentenschaft aufgetan hatte, kam zum Vorschein bei dem Versuch der Universität München, im Februar 1968 des 25 Jahre zuvor erlittenen Opfertodes jener Studenten zu gedenken, die es in Gemeinschaft mit Professor Kurt Huber gewagt hatten, sich gegen das Hitler-Regime aufzulehnen. Studentische Demonstrationen machten die Feier zu einer Farce. An der Außenmauer der Universität prangte in roten Lettern die Inschrift: „Die Mörder feiern die Gemordeten". Die „Bewältigung der Vergangenheit",

jahraus jahrein als Ziel bundesrepublikanischer Erziehung verkündet, war den rebellierenden Studenten in überraschender Weise gelungen. Sie hatten es fertiggebracht, die Bundesrepublik mit dem schuldigen Hitler-Regime, sich selbst mit dessen unschuldigen Opfern zu identifizieren. In der Glut der Leidenschaft, die einst die „Dolchstoßlegende" hervorgebracht hatte, verbrennen alle Tatsachen, und mit denen, die sich eins glauben mit dem Recht der Geschichte selbst, läßt sich nicht rechten.

Wiederum also geschah es. Zum zweiten Mal überantwortete sich die deutsche Studentenschaft einer radikalen Bewegung. Zum zweiten Mal öffnete sich ein Abgrund zwischen dem Staat, diesmal der Bundesrepublik Deutschland, und den Wortführern der studentischen Jugend. Einst war es Pflicht der Jungmannschaft, die Weimarer Republik mit Füßen zu treten, diesmal heißt der Prügelknabe Bonn. Von neuem erhebt sich der Schrei nach Freiheit – damals von Zinsknechtschaft und jüdischem Kapital, diesmal von repressivem Establishment und Industriekapital schlechthin. Freilich bleibt, abgesehen von der Gegensätzlichkeit des ideologischen Vorzeichens, ein großer Unterschied. Diesmal ist der einst unverhohlene Abgrund überdeckt von dem Wort „demokratisch". Wenn dieses Wort mit der rechten Intonation ausgesprochen wird, verschwindet wie mit einem Zauberschlag der Abgrund. „Sie, die Rebellen" – so insinuiert das Zauberwort – „wollen dasselbe wie wir, die loyalen, wenn auch unzufriedenen Bundesbürger. Aber was wir mit mattem Herzen und nur halb wollen, das wollen sie feurigen Geistes und ganz. Sie wollen die Demokratie demokratisieren. Noch ihre Ungezogenheiten könnten ein Korrektiv unserer gedankenlosen Trägheit sein." Versuchen wir also, mit denen, die so sprechen, an der Existenz des „Abgrunds" zu zweifeln. Kann es einen anziehenderen Zweifel geben als den, der uns fühlen läßt: auch wir werden von der gewaltigen Woge des zukunftstrunkenen Jahrzehnts vorangetragen in die Welt, in der alle Scheidewände – freilich auch alle schirmenden Wände – in nichts zerfallen?

Zunächst einigen wir uns mit unserem Gesprächspartner über Tatsachen, die jenseits des Zweifels liegen und deren Beachtung uns davor bewahren soll, die Analogie zwischen dem Geschehen der zwanziger-dreißiger Jahre und dem der sechziger zu überlasten. Die reißende Bewegung unserer Zeit ist eine Weltbewegung, die sich, unbeschadet ihrer eigentlichen Gestalt, nach Regionen und Nationen differenziert. Die beliebten Erklärungen, die sich auf Schwächen der Bundesrepublik oder die Unzulänglichkeit der deutschen Hochschulen stützten, verwechseln Anlässe und Vorwände mit der bewirkenden Ursache. Sie scheinen die Bewegung zu analysieren, während sie tatsächlich ihr Ausdruck sind. Unbewußt dienen sie einer Sache, die sie noch nicht durchschaut haben. Eine zweite Tatsache: die Bewegung ist im Grunde und nach ihrer verborgenen Triebfeder apolitisch, ein Jugendaufstand nicht gegen diese oder jene Ordnung, sondern gegen Ordnung überhaupt. Wo sie selbst sich zu etwas wie einer Ordnung verfestigt, richtet sie sich schleunigst gegen ihr eigenes Produkt. So ist sie ursprünglich zwar potentiell, aber nicht aktuell politisch. Sie kann, den Umständen entsprechend, jedes politische Vorzeichen annehmen. Sie ist nationalistisch-völkisch bei den Vlamen, liberal-revisionistisch bei den Tschechen, und in den westlichen Ländern außerhalb des kommunistischen

Machtbereichs formiert sie eine marxistische „Neue Linke". Hier nun, unter dem sanfteren Joch des demokratischen Regiments, scheint sie ihren wahren Tummelplatz zu finden. Ihre Kraft aber zum Guten wie zum Bösen und ihr „Solidarisierungsvermögen" beruht, auch innerhalb des politischen Felds, in ihrer transpolitischen Tiefe. Wohl ist es richtig, daß die Jugend da gegen dieses, dort gegen jenes bestehende System Front macht und ihre Kritik dem jeweils nächstliegenden System anpaßt. Aber der spezifischen, manchmal treffenden, noch öfter wertlosen Kritik – wo drastische Mängel nicht zu finden sind, werden sie erfunden – liegt eine sich absolut setzende kritische Haltung zugrunde. Wenn wir der rebellischen Jugend eine Sprache zu leihen versuchen, die sie selbst nicht zu artikulieren vermag, dann spricht sie folgendermaßen zu uns: „Wir nehmen die von euch geschaffene, von euch mit Greueln erfüllte Gesellschaft nicht an. Das Leben, das ihr uns anbietet, scheint uns nicht lebenswert." Und in diesem klirrenden Satz mitschwingend hören wir noch eine andere dumpf gemurmelte Rede: „Die Welt, von der ihr sagt, sie sei von Gott geschaffen, die Welt mit dem Menschen in ihr, so wie er ist – wir nehmen sie nicht an. Das Leben, das sie uns bietet, gilt uns nicht als lebenswert."

Wir müßten stumpf sein, sollte diese Rede kein Echo in uns wecken. Wir müßten taub und gedächtnislos sein, sollten wir nicht in ihr selbst das Echo vielfach gehörter und tief in uns gedrungener Rede wiedererkennen. Denn nichts anderes ist uns ja von Dichtern vorgesungen, von Erzählern und Kritikern vorgesagt, von bildenden Künstlern vorgestellt worden – von all denen, die die Entmenschlichung des Menschen durch die Maschine, seine Versklavung durch den totalen Staat, das Entsetzen des modernen Materialkriegs und das noch tiefere Grauen der Vernichtungslager vorausgeahnt oder als Zeitgenossen miterfahren haben; und in den zwanziger Jahren jung gewesen sein bedeutet: durch „Das wüste Land" (The Waste Land) T. S. Eliots gewandert zu sein. Nein, das Leiden der Jugend – denn allen leidenschaftlichen Bewegungen liegt als letzte Triebfeder ein Leiden zugrunde – soll uns eine Mahnung sein, aber es hat uns nichts Neues zu lehren. Als Neulinge stehen die jungen Rebellen vor gealterten Überlebenden als schon Gezeichneten oder Erprobten. Die Alten und Älteren müßten, ich wiederhole es, stumpf sein, wollten sie dem Schauspiel jugendlicher Aufsässigkeit mit kalter, kritischer Überlegenheit oder gar mit Feindseligkeit gegenübertreten. Aber ebenso wahr und in erster Linie beherzigenswert ist, daß sie sich als Verblendete und Verführte zeigen, sobald sie sich von dem bewußtlosen Elan der Bewegung mitreißen lassen, verschämt vielleicht, mit kleinen Anleihen bei ihrem Schatz an revolutionären Ideen, oder mit nichtigen Reserven, die den Schein gemessener Distanz wahren sollen. Doch eben dies ist das erschreckendste Phänomen dieser Jahre: die Haltlosigkeit der Wohlbestallten. Die rebellische Bewegung ist stark weniger durch sich selbst als durch ihre Mitläufer verschiedenster Schattierung. Wir erleben wieder, was wir schon einmal erlebten: Gesetzte Leute eignen sich über Nacht ein neues Vokabular an, billigen, was sie noch gestern – nicht mißbilligten, denn es kam ihnen als allzu phantastisch gar nicht in den Sinn. So dienen die Nicht-Überzeugten, aber Angesteckten dem vermeintlichen Zeitgeist.

All diese Bemerkungen führen uns zurück zu der Frage nach dem wirklichen oder scheinbaren Abgrund, der sich zwischen der bestehenden Ordnung, zunächst der Bundesrepublik, und der rebellischen Jugendbewegung aufgetan haben soll. Die Wortführer der radikalen Studenten sprechen unverblümt von Revolution. Sie jedenfalls machen keinen Hehl aus der trennenden Kluft. Sie erklären rundheraus, daß sie die Universität und durch sie die Gesellschaft revolutionär umgestalten wollen. Sollen wir sie beim Wort nehmen? Oder sollen wir solche Worte als Deklamation einer „verschwindenden Minderheit" abtun?

Das revolutionäre Engagement

Für eine Weile konnte mit glaubwürdigen Argumenten die Meinung unterhalten werden: die rebellische Bewegung unter den Studenten sei nicht auf geplante Aktion gerichtet, erfülle sich in spontaner Demonstration, sei also nur akzidentell politisch; die durch Rauschgifte geförderte Friedseligkeit der Hippies und das surrealistische Happening entsprächen ihrer innersten Intention besser als revolutionäre Ideen. Die Tumulte, die im April 1968 den Anschlag auf Dutschke zum Anlaß nahmen und die in München zwei Todesopfer forderten, vor allem aber die Mairevolte in Paris, die den Bestand der V. Republik gefährdete und das internationale Währungssystem erschütterte, und schließlich die diesen Ereignissen an den deutschen Universitäten folgende Entwicklung sollten auch den Zweifelnden zeigen, daß Formeln wie „die zweite Welle der Jugendbewegung" oder „die Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft" zwar Richtiges aussagen, aber doch nicht ausreichen. Die Speerspitze der Bewegung, welches auch im übrigen ihre Triebfedern sein mögen, hat sich immer deutlicher politisch zugespitzt. Durch Tat und Wort bekennen sich die Wortführer zu der radikal-kommunistischen und anarcho-syndikalistischen Tradition, deren Geschichte bis hinter Marx und Proudhon zurückreicht und auf die Pariser Kommune von 1789 als ihren Stiftungsakt verweist. Diese politische Absicht der radikalen Studenten heute ist aber genauso unverträglich mit den Grundsätzen der Bundesrepublik Deutschland wie einstmals die Zielsetzung der nationalsozialistischen Bewegung mit den Grundsätzen der Weimarer Republik. Und sie steht in dem gleichen Mißverhältnis zu den Gesinnungen und Überzeugungen der überwältigenden Mehrheit der Bürger der Bundesrepublik wie das nationalsozialistische Programm zu der damaligen öffentlichen Meinung, jedenfalls bis zu dem Ereignis, das die Flutschleusen öffnete und dessen Analogon uns noch bevorstehen könnte: der Weltwirtschaftskrise, die 1931 ihren Höhepunkt erreichte. Auch diesmal also ein trennender Graben, breit und tief. Was den loyalen Bürgern als ihr Heil erscheinen muß – die Stärkung und Verbesserung der Bundesrepublik und ihrer demokratischen Einrichtungen –, das erscheint auf der anderen Seite des Grabens als Täuschungsmanöver, als Anziehen der repressiven Schraube. Was da freudige Hoffnung erweckt, das dämpft dort die revolutionäre Erwartung. Das Unglück der einen wird zum Jubel der anderen.

Die Spaltung ist total. Und ganz wie einst wird sie von denen auf der anderen Seite des Grabens bald provokativ betont – wenn die Propaganda es fordert, wird die rote und gelegentlich die schwarze Fahne gehißt –, bald unter dem Gebot der Taktik sorglich verdeckt und verleugnet; dann heißt es biedermännisch „wir demokratisch Gesinnten", so wie man damals spöttisch von „Adolf légalité" zu sprechen pflegte. Damit nun das altbekannte Spiel ablaufen kann, übernehmen die Regierenden noch einmal gehorsam die ihnen zugedachte Rolle: sie sehen und hören nur, was sie nach dem Willen ihrer Gegenspieler und der mit ihnen verbündeten Massenkommunikationsmittel sehen und hören dürfen und, gehüllt in blissful ignorance, können sie immer noch, wenn auch unter Bedrängnissen, schwärmen: „Was für eine herrliche, wenn auch etwas ungebärdige und sogar unmanierliche Jugend: Im Grund können wir sie uns gar nicht anders wünschen. Endlich, endlich ein politisches Engagement! (Wahlbeteiligung im Juli 1932 83 %, im März 1933 89 % – Rekorde des Engagements!) Hut ab vor der Unbeugsamkeit des jugendlichen Willens zur Demokratie!" Von Weimar zu Bonn – fast scheint der Spruch zu gelten: Alles vergessen und nichts hinzugelernt.

Nun wäre es lächerlich, wenn wir nach der Feuerwehr schreien wollten, als ob der Brand einer Revolution vor dem Ausbruch stünde. Das Wort von der „révolution introuvable", das Raymond Aron für die Geschehnisse in Frankreich geprägt hat[2], läßt sich auch auf Deutschland anwenden. Nur eine verirrte Phantasie kann in Rudi Dutschke einen keimenden Lenin zu erkennen glauben. Dem Revolutionsgeschrei fehlt der Resonanzboden – eine revolutionäre Situation, eine zum Aufstand bereite Klasse. Denn die Studentenschaft, was auch immer ihre gesellschaftliche Rolle sein mag, bildet jedenfalls keine „Klasse". Sie spielt nur Klasse, indem sie das Kostüm des Phantasieproletariers anzieht, in Koprolalie schwelgt, die Universität Arbeitsplatz betitelt und sich Teilnahme an einem wissenschaftlichen Produktionsprozeß zuschreibt – Narrenspossen, die von den echten Jungarbeitern, die in wirklichen Fabriken ihr Brot verdienen, mit Recht als Verhöhnung empfunden werden. Und dennoch: weder die Ideologie der Wortführer noch die ihr auf dem Fuß folgende Praxis ist so wolkig und phantastisch, wie ungeübte Beobachter zu meinen geneigt sind. Vielmehr fügt sie sich sinnvoll der Geschichte der radikal-sozialistischen Bewegungen der Neuzeit ein.

Der Rätegedanke

Die politische Ausrichtung samt der sich aus ihr ergebenden Praxis gewinnt Form und Gestalt durch den Rätegedanken. Zwar ist es den Räten (Kommunen, Sowjets) bisher niemals gelungen, sich zu einer dauerhaften gesellschaftlichen Ordnung zu verfestigen. Aber als Stoßtrupps einer beginnenden Umwälzung, als Träger improvisierter Ordnungsfunktionen im revolutionären Chaos und schließlich als revolutionäre Fassade des kompakten Einparteistaats haben sie eine geschichtliche Rolle gespielt, und Lenin wußte

[2] R. Aron, La révolution introuvable, réflexions sur la révolution de Mai (Paris 1968).

sehr wohl, was er tat, als er ihnen 1917 seinen marxistischen Segen erteilte – und sie in den Ruhestand versetzte. Der Gedanke also, zunächst die Universität durch revolutionäre Aktion in einen Universitätssowjet zu verwandeln, um dann alle anderen Lebensgebiete dem akademischen Muster anzugleichen, kann nicht als grotesker Einfall abgetan werden. Zwar ist seine Aussicht auf Verwirklichung gering. Der Tag der Abrechnung, an dem die parlamentarische Demokratie die Herausforderung annehmen und ihre Staatsmacht einsetzen muß, kommt unweigerlich. Bis dahin aber kann es der revolutionären Anstrengung gelungen sein, das Gefüge der Universität durch Politisierung im schlimmsten Sinn des Wortes bis zur Unkenntlichkeit zu verbiegen. Noch einmal, die Kritik der studentischen Neuen Linken ist nicht bloß dem Namen nach, sondern in Wirklichkeit revolutionär. Die Kluft zwischen der bestehenden politischen Organisation unserer Gesellschaft und ihren Kritikern existiert, ist aber diesmal verdeckt durch das vieldeutige Wort „demokratisch". Der Rätegedanke selbst lädt zu solcher Mimikry ein.

In der Demokratie sollen alle (Erwachsenen) als Gleiche an der Herrschaft teilhaben. Solche Herrschaft aber ist nur möglich, wenn die Teilhabe abgestuft wird – von der herrscherlichen Entscheidung hinunter bis zur bloßen Wahl der entscheidenden Personen und Körperschaften. Die Ermöglichung dieses paradoxen Herrschaftsgedankens gelingt den modernen Staaten durch ein Zusammenspiel von vier Elementen: Grundgesetz („Verfassung"), parlamentarische Repräsentation, öffentliche Meinung, Parteien. Der Erfolg der demokratischen Staatskunst ist bislang nichts weniger als vollkommen. Aber nur ihr – und nicht der großen modernen Alternative, dem totalitären Einparteistaat – kann es gelingen, staatliche Ordnung zu versöhnen mit der persönlichen, im Gewissen begründeten, ein geistiges Leben ermöglichenden Freiheit der Person, mit sozialer Gerechtigkeit und mit unabhängiger Rechtsprechung. Nur sie gibt Raum für das Wirken politischer Weisheit und verstattet maßvolle Hoffnung. Dieser vielleicht noch in den Anfängen steckende Erfolg des demokratischen Wagnisses beruht auf zwei entscheidenden Modifikationen des Gleichheitsprinzips – einer politischen und einer gesellschaftlichen. Die *politische* Modifikation im Sinn von „Gleichheit in der Ungleichheit" führt zu der eben erwähnten Abstufung, die den Herrschaftscharakter der Herrschaft bestehen läßt, ohne die Vielen zu entmündigen. Die *gesellschaftliche* Modifikation beschränkt die Gleichheit auf „bürgerliche", will sagen politische Gleichheit. In der Gesellschaft tritt an ihre Stelle die Ungleichheit nach dem Maß der „Kompetenz" d. i. nach der Funktion gemäß den natürlichen oder erworbenen Fähigkeiten. Denn nur auf der Basis solcher zugestandenen und angenommenen Ungleichheit läßt sich die Gesellschaft innerhalb des Staats als Werk- und Lebensgemeinschaft aufrechterhalten. Das ist zwar der technologisch hochentwickelten Gesellschaft nicht eigentümlich. Aber hier wird die Absurdität einer egalisierten „Mitbestimmung" besonders augenfällig. Zusammenfassend läßt sich formulieren: Gleichheit in der Ungleichheit für den politischen, Ungleichheit in der Gleichheit für den gesellschaftlichen Bereich; aber da wie dort Entgiftung der unaufhebbaren Ungleichheit durch kreatürliches Gemeinschaftsbewußtsein.

Der Rätegedanke nun verwirft die beiden Modifikationen der Gleichheit im Namen der „direkten" Demokratie. Damit gibt er den zweiten Bestandteil des Worts, das Herrschen *(kratein)*, auf: niemand soll herrschen. Es gibt nur ausführende Personen und Körperschaften, nur Kommissare und keine Beamten. Die Beauftragten aber handeln stets unter „imperativem Mandat", und alle ihre Beratungen sind öffentlich. Daraus folgt, wie die Anwälte des Prinzips wissen und eingestehen, die Zerschlagung großer regionaler Einheiten, so vor allem der bestehenden Territorialstaaten, in lokale Parzellen. Bernd Rabehl z. B., ein führendes Mitglied des Berliner SDS, schlägt vor, Westberlin nach seiner „Befreiung" aufzugliedern in Kollektive von 3 000 bis 5 000 Menschen, die sich je um eine Fabrik zentrieren[3]. Der Rätegedanke, so zeigt sich, kollidiert mit der Organisation der heute lebenden Menschheit nach Staaten und deren Zusammenschlüssen. Und in derselben unversöhnlichen Weise stößt er mit der Arbeits- und Produktionsordnung zusammen, wenn er, unter Verwerfung des Kompetenzprinzips, im gesellschaftlichen Raum seinen radikalen Gleichheitsgedanken zur Geltung bringen will: Der Baumeister soll seinen Bauplan der Abstimmung durch die Bauarbeiter unterwerfen. Die Nemesis des Radikalismus aber besteht darin, daß er sich selbst aufhebt: unter dem Zwang revolutionären Wollens verwandelt sich radikale Gleichheit in radikale Ungleichheit. Die selbsternannte Führungselite kann sich politisch nicht gleichstellen mit der Mehrheit, die erst durch allmähliche Bewußtseinsveränderung zur Höhe politischer Aufklärung hinaufgehoben werden muß. Das große Aufklärungsinstrument aber ist die Demonstration. So lautet die Parole: „Vorwärts in Richtung auf Demokratisierung!" An der Spitze marschiert nur eine Handvoll echter enragés, doch die Zahl der Mitläufer ist Legion.

Unterwegs zum Universitäts-Sowjet

Die Universität ist das Muster einer kooperativen Einrichtung, auf die sich das Gleichheitsprinzip unter keinen Umständen anwenden läßt. Auch als Hohe Schule bleibt sie Schule. Ihr Personal gliedert sich in zwei streng geschiedene Gruppen, zwischen denen es zwar Übergänge, aber keine Vermischung gibt. Da sind Lehrer und da sind Schüler, nicht nur durch ihre Stellung in der Schule, sondern auch durch ihr Alter voneinander getrennt. Die Schüler besuchen die Schule in der Erwartung, etwas von den Lehrern zu lernen. Ihretwegen sind Lehrer und Schule da, nicht umgekehrt. Ihr Interesse muß dominierend sein, denn es ist identisch mit Zweck und Interesse der Schule selbst. Aber dieser Zweck kann nur erreicht werden, wenn sich die Schüler freiwillig der durch die Lehrer vertretenen Disziplin des Verstehens, Lernens und Forschens fügen. Die Schule nun, die ein Sowjet werden soll, muß aufhören, Schule zu sein – sie wird zum „Arbeits-

[3] Vgl. Gerhard A. Ritter, „Direkte Demokratie" und „Rätewesen" in Geschichte und Theorie, in: Die Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft. Eine kritische Untersuchung der „neuen Linken" und ihrer Dogmen, hrsg. v. E. K. Scheuch (Köln 1968) 207 f.

platz" umgetauft. Und die Umtäufer sind Studenten, die keine Studenten sein wollen. Nicht lernen wollen sie von den Lehrern, sondern deren vorgebliche Macht brechen: Krieg den Ordinarien und ihrer Universität! Und „Fort mit den Ordinarien!" echot die Presse. Selbst der Wissenschaftsrat wagt es in seinen neuesten Empfehlungen nicht mehr, von „ordentlichen Professoren" zu sprechen.

Dies ist also der Vorsatz, nachdrücklich erklärt von den Allgemeinen Studentenausschüssen (AStA) verschiedener Universitäten (vom AStA der Universität München im Januar 1969)[4] und bald danach von dem Verband deutscher Studenten (VDS)[5]: *Umwandlung der deutschen Universität in einen Universitätssowjet.* Und diese Teilrevolution ist als erster Schritt zur Umwandlung der Bundesrepublik Deutschland in eine Räterepublik gedacht. Diese revolutionären Planer, so könnte man skeptisch meinen, lassen sich von einer Wolke von Widersinn leiten. Gewiß, aber wer den Unsinn mit leidenschaftlicher und zugleich intelligenter Entschiedenheit will, ist all denen überlegen, die überhaupt nicht wissen, was sie wollen. Denn die Wolke umhüllt einen Stern: die maßlose Menschheitshoffnung einer irdisch-vollkommenen Gesellschaft.

Das dem Plan entsprechende Aktionsprogramm[6] läßt sich mit einiger Sicherheit folgendermaßen rekonstruieren:

1. Stufe: Die Vorbereitung. Die Universitäten sind durch die Methoden unblutiger Gewalt zu paralysieren, zu zermürben und in den Zustand jener fast hemmungslosen Konzessionsbereitschaft zu versetzen, die als erste Stufe der angestrebten Bewußtseinsveränderung anzusehen ist. Diese Stufe darf als bereits erklommen betrachtet werden.

2. Stufe: Die Infiltration. Hier wird die Aktion auf zwei verschiedenen Ebenen vorangetragen – auf der oberen Ebene der regierenden Körperschaften und auf der unteren Ebene der Seminare und Institute. Auf der oberen Ebene: hier wird durch Teach-in, Besetzung von Rektoraten und dgl. die Öffentlichkeit der Beratungen von Senaten und Fakultäten erzwungen, unter dem Leitspruch „Vollversammlung kontrolliert Senat" und mit dem Ziel, die Macht (student power) von oben her zu ergreifen. Auf der unteren Ebene: von Basisgruppen gelenkt setzen sich zuverlässige und begabte Genossen in den Seminarsitzungen fest mit doppelter Weisung: einmal sollen sie durch Monopolisierung der Diskussion den Professor oder Dozenten überflüssig erscheinen lassen; ferner sollen sie die Seminarvorstände dazu bewegen, ihnen akademische Übungen in eigener Regie, aber mit akademischer Gültigkeit anzuvertrauen. Auf diese Weise sollen Zellen der Kritischen Universität durch „Inokulation" der bestehenden Universität aufgepropft werden: Machterschleichung von unten. Auch auf dieser Stufe sind schon Gewinne erzielt worden.

3. Stufe: Schrittweise Übernahme. Auch den Rebellen ist klar, daß Studentenmacht, ihr großes Ziel, ein bloßer Schatten von Macht bleibt, solange sie keine Verfügung über

[4] Südd. Ztg. v. 8. 1. 69. [5] Südd. Ztg. v. 5. 2. 69.

[6] Besonders aufschlußreich ist die (ungedruckte) „Dokumentation zur Lage am Philosophischen Seminar der FU, herausgegeben vom Studentenrat 25. 11. 68" – eine weitverbreitete, auch in anderen Universitäten als Modell angesehene Darlegung.

die Geldmittel der Universität haben. Demgemäß soll auf der dritten und letzten Stufe der Eskalation der Aufbau des Rätesystems Hand in Hand gehen mit der gradweisen Erringung der Finanzkontrolle. Wie dieser Vorgang zu denken ist, zeigt in beispielhafter Weise eine Niederschrift des Studentenrats am Philosophischen Seminar der Freien Universität. Drei Unterstufen der Aktion, welche die Absorption der Universität in die „kritische Universität" zum Ziel hat, lassen sich unterscheiden: a) Die Studenten erlangen mit Hilfe der bekannten Druckmittel Verfügungsrecht über ein Drittel der dem Seminar zur Verfügung stehenden Assistentenstellen; b) durch Stimmenmehrheit im Seminarrat wird dies studentische Recht auf alle Assistenturen und Forschungsmittel des Seminars ausgedehnt; c) alle für Entlohnung des Lehrpersonals erforderlichen Mittel gehen schließlich über in die Verwaltung des Seminarrats bei gleichzeitiger Abschaffung der bisherigen Planstellen. Statt der Professoren, ordentlichen und außerordentlichen, der Dozenten und wissenschaftlichen Räte gibt es dann nur noch langfristige und kurzfristige Lehrbeauftragte. So wird die Universität zum Universitätssowjet. Oder sie würde es, wenn derartiges möglich wäre.

Auf der dritten Stufe nämlich geht es um die Ermöglichung des Unmöglichen. Forderungen werden hier erhoben, die weder die Bundesrepublik Deutschland noch irgend eine andere parlamentarische Demokratie oder überhaupt irgend ein moderner Staat bewilligen könnte. Sie verweisen daher auf den, wie wir fürchten müssen, unvermeidlichen Tag der harten Auseinandersetzung: Studentenmacht gegen Staatsmacht. Sie könnte die Form einer 6-Stunden-Revolution annehmen. Daß die Bataillone der Neuen Linken unterliegen werden, ist klar. Aber ebenso klar ist, daß der Sieg der Republik zum Pyrrhussieg zu werden droht. Der Satz, daß es darauf ankommt, die letzte Schlacht zu gewinnen, gilt nicht für die innerstaatliche Auseinandersetzung. Es ist fraglich, „ob die Universität ihre dringend erforderliche . . . Reform *als Universität* überleben wird", schrieb ich vor drei Jahren[7]. Mit größerer Voraussicht hätte ich schreiben können: „ . . . ob die Republik den Aufstand der Studenten in der Universität *als Republik* überleben wird – das ist die sorgenvolle Frage."

Studenten, rettet eure Universität!

Die deutsche Studentenschaft sollte durch einen sie zusammenfassenden und vertretenden Verband dem demokratischen Staat eingefügt und für konstruktive politische Mitwirkung bereitgestellt werden. Das war der Gedanke eines im besten Sinn des Wortes liberalen Mannes. Er ist zweimal erprobt worden und hat zweimal eine Katastrophe ausgelöst. Es wäre töricht, die Studenten deswegen zu tadeln. Die Studenten (darf man es ihnen verargen?) wollen studieren, und die echten Studenten unter ihnen – diejenigen, die nicht bloß auf Berufsvorbereitung bedacht sind – wollen das mit der

[7] H. Kuhn, Der Staat. Eine philosophische Darstellung (München 1967) 340 f.

größten Entschiedenheit. Die Welt des Fragens, Forschens und Lernens ergreift und erfüllt sie ganz. Nur eine Minderheit, durch Gemeinsinn oder Interesse geleitet, gibt sich mit den körperschaftlichen Fragen der Studentenschaft ab, und die Studentenvertretungen können in aller Stille ihr nützliches, aber unscheinbares Werk tun. Dann aber schlägt der Blitz des Gedankens bei einer kleinen Minderheit ein, und sie wird zum schlagenden Herzen des schwerfälligen Körpers: die Studentenschaft erwacht zur Aktion. Sehr schön, vorausgesetzt, daß der zündende Gedanke Wahrheit in sich trägt. Aber die Geschichte unseres Jahrhunderts zeigt, daß meist, keineswegs immer, der zündende Gedanke „politisch" in einem mit Wesen und Sinn der Universität unvereinbaren Sinn war. Noch einmal erinnern wir uns der Rede des jungen Walter Benjamin. Er erträumt eine von dem Urgedanken der Universität ergriffene Studentengemeinschaft: „Es hätte diese Studentenschaft die Universität, die den methodischen Bestand des Wissens samt den vorsichtigen, kühnen und doch exakten Versuchen neuer Methoden mitteilt, zu umgeben gleichwie das undeutliche Wogen des Volkes den Palast eines Fürsten, als die Stätte der beständigen geistigen Revolution, wo zuerst die neuen Fragestellungen weitausgreifender, unklarer, unexakter, aber manchmal vielleicht auch aus tieferer Ahnung, als die wissenschaftlichen Fragen, sich vorbereiten. Die Studentenschaft wäre in ihrer schöpferischen Funktion als der große Transformator zu betrachten, der die neuen Ideen, die früher in der Kunst, früher im sozialen Leben zu erwachen pflegen als in der Wissenschaft, überzuleiten hätte in wissenschaftliche Fragen durch philosophische Einstellung."[8] Solche Sätze klingen teils wie ein später Nachhall jener fernen Tage, da die Jünglinge Hölderlin, Schelling und Hegel vom Tübinger Stift ausschwärmten, um der Französischen Revolution eine deutsche geistige Revolution folgen zu lassen, teils wie eine Voraussage, die sich im Deutschland der zwanziger Jahre wenigstens annähernd verwirklicht hat. Aber sie sind schon mißverstanden, wenn die von Benjamin ersehnte Studentenschaft als eine mit Statuten und Privilegien ausgerüstete Massenorganisation gedacht wird. Wenn sich aber die Pseudorevolutionäre unserer Zeit auf Benjamins Forderung einer „beständigen geistigen Revolution" berufen, wird die Nachfolge zur Karikatur des Originals. Nicht alles läßt sich organisieren, und gewiß nicht die Jugend als geistige Vorhut.

Zunächst stehen die Universitäten in Brand. Schon rasseln die behördlichen Löschungsbrigaden durch die Straßen. Nur weiß man nicht, ob ihre Pumpen und Schläuche mit Wasser oder Brennstoff gefüllt sind. Reform, Reform! tönt es von Bonn, und Reform, Reform echot es in Amtsstuben und Beratungszimmern. Dabei zeigen die vorliegenden Pläne nur allzu deutlich, daß sie gezeugt sind vom abergläubischen Vertrauen auf heilbringende Organisation – dem Bürokratenaberglauben –, auf grenzenloser Kompromißbereitschaft – der Tugend der Mitläufer. Das Gesetz ist da, schwarz auf weiß, und sogleich legen sich die Wogen? Wer glaubt das! Tatsächlich sehen die Praktiker dieser Paragraphenmagie Neuerungen vor, die den rebellischen Bemühungen ein erwei-

[8] A. a. O. 17.

tertes Tätigkeitsfeld öffnen. Das Haus brennt, und seine bestallten Hüter tüfteln über Zeichnungen für ein neu zu beschaffendes, hochmodernes Mobiliar. Freilich finden sich die Regierungen in einer schwierigen Lage. Nach gut revolutionärer Tradition sehen sie sich von den Rebellen vor eine bittere Wahl gestellt: entweder verlieren sie ihr Gesicht durch Nachgiebigkeit oder sie riskieren es, durch Härte Märtyrer zu machen, und in dieser Not sind sie geneigt, das Schlechteste zu tun: ohne Entschlossenheit versuchen sie es abwechselnd mit Weichheit und mit Härte. Überdies können sie weder von seiten der Professoren noch von den verantwortlichen Gremien verläßliche Hilfe erwarten. Der Geist des Mitläufertums hat die Schneide der Entschlossenheit abgestumpft.

Welche Schlüsse sind zu ziehen? Wo zeigt sich ein Ausweg? Dazu zwei abschließende Bemerkungen. Dem zu Schaden gekommenen Projekt C. H. Beckers, dem langen und vergeblichen Ringen um eine Formierung der Studentenschaft wie auch den gegenwärtigen nervenzerreißenden Wirren liegt ein Faktum zugrunde, das den englischen und amerikanischen Universitäten im wesentlichen fremd ist und das ich als die Externalität der Studentenschaft in ihrem Verhältnis zur Universität bezeichnen möchte. Durch das College nach englischem Muster sieht sich der Student in eine akademische Heimat versetzt, der er vier Jahre lang als undergraduate und dann, nach seiner Graduierung, bis an sein Lebensende als Alumnus angehört. Anders in Deutschland. Nach kontinentaler Tradition bildete die Universität eine gelehrte Körperschaft mit republikanischer Verfassung, die ihr Wissen in öffentlichen Kursen den Studierenden zur Verfügung stellte. Sie „besuchten" – so lautete der charakteristische Terminus – die Vorlesungen, blieben aber außerhalb der Körperschaft. Durch Landsmannschaften und Verbindungen gestalteten sie ein korporatives studentisches Leben, das sich allenfalls bei festlichen Gelegenheiten in der Universität selbst darstellte. Freilich bedeutete diese Externalität nicht Fremdheit der Lehrer im Verhältnis zu den Schülern und am wenigsten soziale Inferiorität der Studenten. In der alten deutschen Universität, im 19. Jahrhundert, ein Gegenstand der Bewunderung für die Welt, gehörten Professoren wie Studenten einer bevorzugten Klasse an. Die Herren Studenten traten den Professoren als gesellschaftlich Gleichberechtigte und, in manchen Sektoren des Universitätslebens, als Überlegene entgegen. Der Erste Weltkrieg bedeutete das Ende sowohl der Standesgesellschaft wie der Universität alten Stils. Es war das Verdienst C. H. Beckers, die Sachlage erkannt und Folgerungen daraus gezogen zu haben. Aber sein Projekt, so fortschrittlich und selbst revolutionär es damals vielen schien, bot keine hinreichend radikale Kur – es ließ die Externalität des Studentenkörpers bestehen, die unter den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen zur Entfremdung zu führen drohte. In den Reformbestrebungen der Jahre, die dem Zweiten Weltkrieg unmittelbar folgten, war ein Bewußtsein dieser Sachlage lebendig. Durch Einrichtung von collegeähnlichen Wohnheimen hoffte man, die Studentenschaft nach anglo-amerikanischem Muster in die Universität hineinzunehmen. Doch diese erste Universitätsreform blieb in den Anfängen stecken. Einzelne in ihrer Begrenzung erfolgreiche Gründungen wie z. B. das von Romano Guardini an der Universität Tübingen angeregte Leibniz-Kolleg, zeugen noch von dem unerreichten

Ziel. Wenn das Revolutionsfieber sich gelegt hat, wird man, glaube ich, auf diesen verlassenen Weg zurückbiegen müssen.

Solche Betrachtungen stecken vielleicht eine Hoffnung auf, aber sie weisen keinen Ausweg aus der gegenwärtigen Not. Auch die verspätete Festigkeit gegenüber studentischen Ausschreitungen ist kein Heilmittel. Die Universität kann ihrer Aufgabe nicht unter polizeilicher Bedeckung nachgehen. Vielmehr ist klar, daß die Hilfe nur aus der Mitte derer kommen kann, die die Bedrängnis über uns und sich selbst gebracht haben – aus der Studentenschaft. Freilich genügt hier nicht die passive Resistenz einer innerlich kaum beteiligten Mehrheit, und noch weniger die Organisation der gutwilligen Mitläufer, die das Programm der Radikalen durch Verwässerung schmackhaft machen möchten. Was uns helfen kann ist allein eine zurückrollende Welle, ein mächtiger Gegenstrom, nicht aber als eine radikale Rechte, die den Linksextremismus zurückwerfen wollte (damit würde die gegenwärtige Zerstörung endgültig), sondern als eine Bewegung für die Universität gegen diejenigen, für die sie nichts weiter ist als ein Mittel des revolutionären Umsturzes. „Die Universität gehört dem Studium", muß ihr Wahlspruch lauten. Dem Widersinn der Zerstörung muß der bedrohte Sinn des akademischen Lebens entgegengestellt werden. Mancherlei Anzeichen deuten darauf hin, daß diese Welle sich zu heben im Begriff ist. Zur Wirksamkeit freilich kann sie nur gelangen, wenn die Erwachsenen unter uns sich wieder auf ihre Erwachsenheit besinnen, angesichts der sich häufenden Szenen der Zerstörung und der Gewaltsamkeit das unkleidsame Kostüm des Mitläufertums ablegen und versuchen, die Dinge wieder in der rechten Proportion zu sehen und beim rechten Namen zu nennen. Was wollt ihr eigentlich, müssen wir sie fragen: das von Knaben inszenierte Psychodrama einer Pseudorevolution oder das wahre Drama, ein Leben, das, statt sich mit Zukunftsgaukeleien zu berauschen, in der Gegenwart das alte Wahre zu Nutz und Frommen des Künftigen erfaßt?

Philister Goethe:
das Alte, Wahre!
Fetz es an!

Karl Heinz Degenhardt

Probleme der genetischen Manipulation

Veränderung des Menschen durch Beeinflussung seiner Erbmasse?

Dieses Thema beschäftigt jeden Menschen, der aufmerksam den Fortschritt in den Erkenntnissen der Biologie verfolgt. Auch unter ärztlichen Aspekten faszinieren Berichte in der englischen Zeitschrift „Nature", die sich mit der genetischen Informationsübertragung oder Informationsübersetzung befassen. Der Gedanke, hier könnten sich Anhaltspunkte ergeben, das äußerst verwickelte System unter Kontrolle zu bringen, es schließlich beherrschen zu lernen, weckt immer neue Hoffnungen. Fragen wir uns zunächst: Ist denn Grund dazu da, den Menschen durch Beeinflussung seiner Erbmasse zu ändern? Meinen wir bestimmte Menschen, oder möchten wir sie im Fortschritt der technisierten Industriegesellschaft allesamt verändern, besser anpassen, vor gesundheitlicher Not und vor Siechtum bewahren?

Wie häufig sind angeborene Behinderungen der Entwicklung?

Wie ist die Situation unter ärztlichen Gesichtspunkten: Auf dem Fortbildungskongreß der Bundesärztekammer in Grado/Italien berichtete O. *Hövels*, Direktor der Universitäts-Kinderklinik Frankfurt, über die Bedeutung der Rehabilitation in der Kinderheilkunde und stellte fest, daß nach wohlbegründeten Schätzungen in der Bundesrepublik Deutschland jährlich unter etwa 1 Million Neugeborenen 60 000 bis 80 000 Kinder mit körperlichen, geistigen und psychischen Störungen geboren werden; das bedeutet, daß unter 12 bis 18 Neugeborenen eines wäre, auf das die Fragestellung einer Behinderung zutreffen würde. Nun ist der Begriff Behinderung hier bewußt sehr weit gefaßt. Hövels erklärte die hier einbezogenen Kategorien der Behinderung und führte aus, daß unter diesen Kindern gut die Hälfte lernbehindert sei, rund $^1/_8$ der Kinder haben Sprachstörungen im weitesten Sinn. Die Zahl von motorisch und statisch körperbehinderten Kindern beträgt demgegenüber nur $^1/_{24}$ aller behinderten Kinder. In der gleichen Größenordnung ist die Zahl der Kinder mit stärkeren Graden von Schwachsinn, die jedoch noch lebenspraktisch bildungsfähig sind. Seh- und hörbehinderte Kinder bilden zusammen eine etwa gleichgroße Gruppe. Die Zahl der Kinder mit Schreib-Lese-Schwäche, der sog. Legasthenie, bei sonst intakter Intelligenz ist ebenso groß. Es kommen noch zahlreiche kleinere Gruppen von behinderten Kindern hinzu, z. B.

etwa jährlich 300 Kinder mit der rezessiv autosomal erblichen cystischen Fibrose, synonym Mucoviscidose, die in schweren Formen bereits in der Neugeborenen- oder frühen Säuglingsperiode in Erscheinung tritt und heute noch eine Crux medicorum ist bezüglich der Behandlung. Wir rechnen mit jährlich 5000 bis 7000 Kindern, die an einem angeborenen Herzfehler leiden und jährlich in der Bundesrepublik geboren werden. Treten die mit einem Überleben vereinbaren angeborenen Entwicklungsstörungen bereits innerhalb der ersten Woche nach der Geburt in Erscheinung, so summiert man sie unter statistischen Gesichtspunkten in der Kategorie der perinatalen Morbidität, deren Ausmaß ein wichtiger Indikator ist für die zu erwartende Belastung in verschiedenen Bereichen der Rehabilitation. Würde es gelingen, ursächliche Einflußfaktoren der perinatalen Morbidität aufzudecken und vor allem die Bedeutung genetischer Faktoren einerseits und Umweltfaktoren andererseits zu konstatieren, so ergäben sich erfahrungsgemäß Anhaltspunkte, gewichtige Faktoren in der Kausalkette einer morphologischen oder funktionellen Behinderung zu beeinflussen oder zu kompensieren.

Perinatale Mortalität

Ein besonderes Problem rückt gerade in den letzten Jahren auch für den Humangenetiker in Verbindung mit den Kollegen der klinischen Medizin in den Vordergrund: es ist die Beeinflussung der sog. perinatalen Mortalität, welche unmittelbar antenatalen Tod, Tod unter der Geburt und Tod in der ersten Lebenswoche einschließt. *O. Käser,* Direktor der Universitäts-Frauenklinik Frankfurt, stellte kürzlich in einem Vortrag fest, daß die perinatale Mortalität bei allem Fortschritt in der Schwangerenvorsorge und in der operativen Technik der Geburtshilfe seit der Jahrhundertwende nur etwa um die Hälfte abgenommen habe – sie beträgt in der Bundesrepublik Deutschland etwa 30 auf 1000 Neugeborene –, während z. B. die mütterliche Sterblichkeit im gleichen Zeitraum auf nur etwa $^1/_{10}$ zurückging. Neuerdings hören wir aus USA, daß die perinatale Mortalität in großen Städten trotz bester klinischer Versorgung wieder im Ansteigen begriffen ist, allerdings beschränkt auf Einzugsgebiete mit sozial schlechtgestellter Bevölkerung (Plotz, 1967). In der Bundesrepublik Deutschland besteht eindeutig die Tendenz eines Rückgangs der perinatalen Mortalität. Doch liegt in allem Bemühen um eine Reduzierung dieser Kategorien von Neugeborenen die Gefahr, daß die Zahl der in der späteren Entwicklung behinderten Kinder noch mehr zunimmt. Allenthalben wird nun auch in der Bundesrepublik die Neigung spürbar zu einer intensiven Kooperation zwischen Geburtshelfern und Kinderärzten im Forschungsgebiet der Neugeborenenkunde (Neonatologie). Ein entscheidender Erfolg zur Senkung perinataler Mortalität und Morbidität wird nur da möglich sein, wo ein Team von Spezialisten in enger Zusammenarbeit zwischen Klinikern, Forschern der theoretisch-medizinischen Disziplinen und Naturwissenschaftlern, darunter auch Molekularbiologen, die vielfältigen Probleme angeht.

Erforschung der Ursachen angeborener Entwicklungsstörungen

Das ist die bisherige Erfahrung: Etwa 1 % aller Neugeborenen hat bei Geburt sichtbar in Erscheinung tretende Entwicklungsstörungen. Untersuchen wir die Kinder im Alter von 1 Jahr nach, so finden wir bei 3–4 Prozent der Kinder nachweisbare körperliche Schäden. Die Minorität dieser Entwicklungsstörungen beruht auf eindeutig nachweisbaren genetischen Faktoren, andererseits gibt es eine Minorität von Entwicklungsstörungen, die sich in einen unmittelbaren Zusammenhang mit einem äußeren Ereignis vor oder während der Schwangerschaft bringen lassen. Die Majorität der angeborenen Entwicklungsstörungen ist in den ursächlichen Beziehungen verborgen. Es wäre vermessen, darüber Näheres aussagen zu wollen.

Mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) wird zur Zeit in der Bundesrepublik in zahlreichen Frauenkliniken, Kinderkliniken und theoretischen Instituten ein Forschungsprojekt durchgeführt mit dem Ziel, ursächliche Zusammenhänge der Entstehung angeborener Entwicklungsstörungen im weitesten Sinn aufzudecken und vor allem den Ursachen von spontanen Fehlgeburten, von Früh- und Mangelgeburt, von perinataler Mortalität und Morbidität nachzugehen. Eine bisher unbekannte Zahl von Fehlgeburten ist auf Mißbildungen zurückzuführen. Hier spielen sog. Chromosomenmutationen und Genommutationen eine große Rolle. Erste Erfahrungen bestätigen, daß ca. 20 Prozent der spontanen Aborte durch Chromosomenmutationen bedingt sind. Wird bei der Fehlgeburt eine Mißbildung konstatiert, so sind ca. 70 Prozent Chromosomenmutationen ursächlich beteiligt. Besondere Bedeutung haben nach den bisherigen Erfahrungen spezifische Umweltfaktoren in der frühen Gravidität, darunter auch chemische Agenzien, mit denen der Mensch in der zunehmend technisierten Umwelt in Berührung kommt. Das Forschungsprojekt ist prospektiver Natur, d. h. es werden nur solche Frauen in das Programm aufgenommen, die sich in den ersten 12 Wochen der Schwangerschaft zur Untersuchung einfinden. Für die Frauen wird alles getan, was möglich ist, um die Schwangerschaft zu einem guten Ausgang zu bringen, d. h. sie werden vierwöchentlich untersucht und füllen zwischenzeitlich Tagebücher über ihr Befinden aus. Darüber hinaus werden die aus der Schwangerschaft hervorgehenden Kinder bis Ende des 3. Lebensjahres sorgfältig überwacht. Das Programm ist noch viel zuwenig bei den Frauen im gebärfähigen Lebensalter bekannt, sonst würden sie mehr Gebrauch von dieser segensreichen Einrichtung einer kostenlosen, durch die DFG finanzierten Betreuung machen.

Das ist die tatsächliche Situation. Ich hätte noch eingehen müssen auf das Erkrankungsrisiko in späteren Lebensjahren, in denen Erbkrankheiten eine immer größere Rolle zu spielen scheinen. Es sei hier die perniziöse Anämie zitiert, eine rezessiv autosomale Erbkrankheit mit Reifungsstörung des roten Blutsystems mit einer geschätzten Häufigkeit von 1:1000, oder die Neurofibromatosis von Recklinghausen mit Geschwülsten an den Hautnerven, ein dominant autosomales Erbleiden mit einer Häufigkeit von 1:2000, oder die Epilepsie, die in verschiedenen Erbgängen in Erscheinung treten kann

und deren Häufigkeit auf 4:1000 der Bevölkerung geschätzt wird. In diesem Zusammenhang sei auf die ausgezeichnete, allgemein verständlich gehaltene Schrift von *Hans Nachtsheim* über „Kampf den Erbkrankheiten" verwiesen, die im Franz Decker Verlag 1966 erschienen ist.

Wir haben demnach Anlaß genug, in das äußerst komplizierte genetische System auf zellulärer und subzellulärer Basis einzugreifen, um gegebenenfalls defektes genetisches Material auszutauschen bzw. zu ersetzen (Gen-Chirurgie).

Die genetische Struktur des Menschen

Nun, was wissen wir denn eigentlich bis heute von der genetischen Struktur des Menschen? Ist ein Eingriff in dieses System heute schon diskutabel? Zu diesen Fragen möchte ich kurz Stellung nehmen. Es ist keinesfalls gerechtfertigt, heute schon ernsthaft eine zielstrebige dauerhafte Änderung der genetischen Informationsspeicherung des Menschen zu erwägen. Zielstrebig in das genetische System einzugreifen setzt subtile Kenntnisse über die Struktur und Funktion der individuellen Erbanlagen und über das Wesen der Mutation voraus. Die Erfahrungen beim Menschen sind tatsächlich erst in den Anfängen. Einblicke in die Nukleotid- und Basensequenz der Desoxyribosenukleinsäure (= DNS) wurden indirekt gewonnen durch die Analyse der Aufeinanderfolge der Aminosäurebausteine bestimmter Eiweiße. Die Speicherung, Übertragung und Übersetzung der genetischen Information für eine Aminosäure geschieht durch 3 benachbarte Nukleotide (= Bausteine der DNS) mit ihren Basen. Die Aufeinanderfolge dieser Basen ist spezifisch für bestimmte Aminosäuren. Eingriffe in das genetische System bedingen Mutationen.

Was ist eine Mutation?

Das Wesen einer Mutation ist eine sprunghafte Änderung in der Struktur der DNS-Matrize. Die hierbei ablaufenden physikalischen und biochemischen Phänomene sind erst in neuer Zeit der Forschung zugänglich. Die Wirkung ionisierender Strahlung geht subzellulär auf dem Weg über Peroxydbildung und biochemischer Schädigung der DNS-Struktur entweder im Sinn von Punktmutationen oder Chromosomenbrüchen mit nachfolgenden Translokationen, deren Häufigkeit mit der Strahlendosis exponentiell ansteigt. Ein Beispiel für eine Punktmutation mit Hilfe der genetisch wirksamen salpetrigen Säure oder ihr Salz, das Natriumnitrit, möchte ich aus einer Veröffentlichung von *Hans Marquardt* (Freiburg) zitieren. Diese Untersuchungen werden an Hefezellen durchgeführt. Hans Marquardt schreibt hierzu: „Das Natriumnitrit entfernt aus dem Cytosin, einer der Stickstoffbasen der DNS, die NH_2-Gruppe und ersetzt sie durch eine OH-Gruppe, so daß Uracil entsteht. Diese Base ist der DNS fremd, kommt aber

in der Ribosenukleinsäure (= RNS) vor. Wenn derartige Umsetzungen und daran anschließende Folgereaktionen an einer Stelle der DNS geschehen, an der das Vorhandensein von Cytosin für eine bestimmte Information entscheidend ist, dann beobachten wir eine Mutation. Die von Cytosin zu erwartende Information fällt aus oder erhält einen anderen Inhalt; die entsprechende Eigenschaft der Zelle ist verändert. Ein weiteres Beispiel für eine Mutation liefert die Einwirkung von Acyl-Methyl-Nitrosamid auf die Stickstoffbase Guanin (G). Sie überträgt eine CH_3-Gruppe auf das Guanin, das dadurch zum Methylguanin (MG) wird." Auch hier ist eine Base in den Mutationsvorgang einbezogen, wodurch die zu erwartende Information ausfällt.

Grundsätzlich ist es von eminenter Bedeutung, daß die Fähigkeit zur Mutation von Anbeginn der phylogenetischen Entwicklung des Menschen vorhanden war, denn ohne diese hätte es niemals eine Verschiedenheit im Bereich des Lebendigen gegeben. Evolution besteht in der Vermehrung und Ausnutzung struktureller Irrtümer der genetischen Substanz, erklärte *Lederberg*, amerikanischer Molekularbiologe und Nobelpreisträger für Medizin 1958. „Fehler in der molekularen Reproduktion sind unausbleiblich; es ist eines der Wunder der Evolution, daß diese Fehler so selten sind. Im allgemeinen bringt im biologischen Bereich die Neuheit keine Verbesserung; wenn sie es ganz selten doch tut, wird die Zelle, welche die veränderte DNS besitzt, bei der nachfolgenden Selektion bevorzugt. Somit wird diese DNS stärker auf die kommende Generation übertragen." Solche Irrtümer ereignen sich bevorzugt in der Synthesephase der identischen Reduplizierung des genetischen Materials und bei der nachfolgenden Chromosomenspaltung im Vorgang der Zellteilung während der gesamten vorgeburtlichen und nachgeburtlichen Gametogenese, in der Phase der Wanderung der Geschlechtszellen vor der Befruchtung und bei der Befruchtung bis zur Vereinigung der Vorkerne in der befruchteten Eizelle. Genmutationen sind nur durch indirekte Methoden beim Menschen nachweisbar. Chromosomen- und Genommutationen lassen sich nach entsprechender Aufbereitung von Blut- oder Gewebezellen des Menschen im mikroskopischen Bild nachweisen.

Mutationen durch ionisierende Strahlen und chemische Agenzien

Die vergleichende experimentelle Forschung hat bewiesen, daß sich die Mutationshäufigkeit durch ionisierende Strahlen und bestimmte chemische Agenzien signifikant erhöhen läßt. Es liegen auch beim Menschen Beweise vor, daß ionisierende Strahlen und spezielle chemische Agenzien Mutationen auslösen. Diese Erbänderungen sind aber völlig ungerichtet und bedingen Selektionsnachteile. Sie erweisen sich demnach als negativ für den Einzelmenschen wie für ganze Bevölkerungsgruppen, die solchen Gefahren exponiert sind. In diesem Zusammenhang sei auf die 1972 beginnenden Super-Jet-Höhenflüge in 17 000 bis 20 000 m Höhe hingewiesen, die den Menschen vermehrter kosmischer Strahlung aussetzen; diese besteht zu 83 Prozent aus Protonen, 12 Prozent aus Alpha-Teilchen, 1 Prozent aus schweren Kernen, 1 Prozent aus Gamma-Strahlung, 3 Prozent aus Elektronenstrahlung.

Die schwere Korpuskularstrahlung ist gerade deshalb so gefährlich, weil sie bis in den Kern der Atome vordringt und hier Reaktionen bewirkt. Nach *Allkofer* ist die Wirkung der Korpuskularstrahlung deshalb so intensiv, weil ein einzelner Ionisationsakt eine hohe Ionisationsdichte hervorruft. Wir werden erst noch Erfahrungen sammeln müssen, ehe Genaueres über das Ausmaß der Korpuskularstrahlung in den Super-Jet-Flughöhen ausgesagt werden kann. Erst dann werden wir Schutzmaßnahmen treffen können. Ich möchte warnen vor dem unbedachten und schrankenlosen Gebrauch von Herbaciden und Pesticiden im Garten- und Landbau, denn durch unmittelbaren Kontakt mit diesen hochwirksamen Agenzien auf der Haut können diese inkorporiert und mutagen wirksam werden. Ich möchte keine Unruhe darüber hervorrufen. Aber wie bei jedem technischen Fortschritt in der hochindustrialisierten Gesellschaft unserer Zeit müssen wir erst lernen, mit solchen neuen Errungenschaften umzugehen, um den Menschen – diesmal im genetischen Bereich – vor Schaden zu bewahren.

Ist die Auslösung spezieller vorteilhafter Mutationen heute schon möglich?

Ich bin eines Sinnes mit meinen Fachkollegen *Kalmus* (London), *Baitsch* (Freiburg) und *Vogel* (Heidelberg), die erhebliche Zweifel anmelden, daß es gelingen wird, durch äußere Einflüsse spezielle Mutationen auszulösen, die Selektionsvorteile bedingen, oder gar Rückmutationen zu bewirken. *Staudinger* (Tübingen) beurteilt als Biochemiker die Situation vorsichtiger und erklärt, es sei eine logische Konsequenz, daß das, was man kennt und formulieren kann, schließlich auch manipulierbar sei. Hierfür gibt es bei Mikroorganismen zahlreiche und eindeutige Beispiele, die auf eine gezielte Änderung der genetischen Struktur hinweisen. Die Extrapolation aus Versuchen an Bakterien und Viren auf höhere Organismen hält Staudinger für zulässig und erklärt wörtlich: „Das ist keine Phantasterei, wir müssen es ernst nehmen, so ernst wie . . . als zum ersten Male ein Atomkern gespalten wurde. Da war . . . die Atombombe geschaffen. Wenn man an Pneumokokken eine genetische Transformation vornimmt oder im Tabakmosaikvirus ein Cytidin umwandelt, so ist im Keim mitgemeint, was ich eben gesagt habe." Demnach ist nicht auszuschließen, daß in Zukunft ein höherer Informationsgrad über die Strukturen und Wirkungsweisen des genetischen Systems in Keimzellen und hochdifferenzierten Körperzellen des Menschen gezielte Erbänderungen ermöglicht. In der Gegenwart jedoch ist unser Wissen in bezug auf den Menschen noch allzu fragmentarisch. Ein Zuwachs an zuverlässigem Wissen über das System Mensch ist also die Voraussetzung, über die eigene Zukunft nachzudenken und diese sinnvoll in Planungen einzubeziehen.

Die Bedeutung objektiven Wissens in der Biologie

Über die eminente Bedeutung des objektiven zuverlässigen Wissens in Beziehung zur modernen Technik äußerte sich der Freiburger Biologe *Mohr* wie folgt: Der Mensch

vermag heute wesentliche Teile der realen Welt planend zu manipulieren. Diese Manipulation nennt man Technik. Sie dient der menschlichen Existenz, das Leben des Menschen lebenswert zu machen. Sie stützt sich auf Gesetze und Prinzipien der Wissenschaft. Niemals zuvor hatte der Mensch so große Macht über die Systeme der Natur. Für die Kontrolle dieser Macht ist die Wissenschaft kompetent, vor allem die Biologie. Die auf objektiven Daten und Logik aufgebaute Wissenschaft scheint in der heutigen pluralistischen Gesellschaft die einzige Kommunikationsbasis zu sein, denn ihre Gesetze gelten für alle Menschen dieser Erde. Durch den Erbanlagenbestand der befruchteten Eizelle wird für den Menschen eine bestimmte Reaktionsbreite festgelegt, in deren Grenzen sich das Entwicklungsgeschehen vollzieht. Von diesem Gesetz gibt es keine wissenschaftlich begründete Ausnahme. Wissenschaft hat ein Ethos, ein sittliches Handeln, das die Grundlage jeder echten wissenschaftlichen Arbeit bildet, das alle Wissenschaftler, für die es keine Grenzen in Raum und Zeit gibt, vereint. Dieses Ethos, das zum Beispiel gegenseitige Achtung, Objektivität, Freiheit des Denkens, absolute intellektuelle Ehrlichkeit, Verifizierbarkeit und andere Eigenschaften einschließt, sichert die Zuverlässigkeit der wissenschaftlichen Theorien, die das Weltbild unserer Zeit bestimmen. Dieses Weltbild wird in einem permanenten Zustrom an Erkenntnissen in der Wissenschaft ständig korrigiert.

Aspekte der genetischen Zukunft des Menschen

Ein Ciba-Symposium, das im Jahre 1962 prominente Biologen, Psychologen und Soziologen in London zu Gesprächen über die aus wissenschaftlichen Theorien abzuleitenden Prognosen über die Zukunft der Menschheit vereinigte, erregt heute noch Aufsehen in bezug auf die Utopien über Eingriffe in das genetische Material selbst und Eingriffe in die Embryonalentwicklung, um die Anpassungsfähigkeit des Menschen an die zunehmend technisierte Umwelt zu steigern. Es wird mit Recht kritisiert, daß kein Fachmann für das Arbeitsgebiet der Populationsgenetik des Menschen zugegen war, der in erster Linie hätte mitsprechen sollen. Ansätze für eine sinnvolle Planung in die Zukunft hinein haben sich damals nur sehr spärlich ergeben. Hier ist die Entwicklung auf Grund der Erkenntnisse der modernen Molekularbiologie sicher ernst zu nehmen. Mein Fachkollege Vogel (Heidelberg) hält es für denkbar, daß es in absehbarer Zeit gelingen könnte, einzelnen Kranken mit erblicher Stoffwechselstörung durch Explantation, Transplantation oder Re-implantation intaktes genetisches Material zuzuführen, welches das fehlende Genprodukt schließlich in der Funktion ersetzt.

In der Sicht der Humangenetik ergeben sich für die Zukunft des Menschen ungünstige Einflüsse einerseits und wahrscheinlich günstige Faktoren andererseits; z. B. wird eine Erhöhung der Mutationsrate durch ionisierende Strahlen als relativ gering, eine entsprechende Erhöhung durch chemische Mutagenese als derzeitig noch nicht voraussehbar bezeichnet. Eine bessere Unterrichtung weiter Bevölkerungskreise jeweils in der ihr

gemäßen Sprache über die jeweils neuen Erkenntnisse der modernen Biologie ist unerläßlich und trägt bei zur richtigen Einschätzung der Risiken für die Weitergabe des Erbguts.

Die Fortschritte in den medizinischen Wissenschaften wirken sich zweifellos segensreich für den einzelnen Menschen aus. Durch gezielte therapeutische Maßnahmen des Arztes gelingt es, Patienten mit bestimmten Erbleiden bessere Lebenschancen zu geben und sie in das heiratsfähige Alter zu bringen, so daß sie ihre mutierten Erbanlagen auf die nächste Generation übertragen können. Hier sollte das Gewissen, das in jedem charaktervollen Menschen schlägt, beunruhigen, diese mutierten Erbanlagen weiterzugeben. Eine Empfängnisregelung, die mit den ethischen Grundsätzen auch unseres katholischen Glaubens in Einklang steht, sollte hier Gebot sein. Es ist Humanität, die Eltern aufzuklären über das vermutliche Schicksal ihrer Nachkommen. Kluge und einsichtige Eltern akzeptieren die Ratschläge des Arztes und des genetischen Beraters. Das ist praktische Eugenik, zu der wir unter ärztlichen Aspekten täglich in der klinisch-genetischen Sprechstunde verpflichtet sind.

Georg Denzler

Zur Geschichte des Zölibats

Ehe und Ehelosigkeit der Priester bis zur Einführung des Zölibatsgesetzes im Jahr 1139

Die Auseinandersetzung um den Pflichtzölibat[1] der Priester ist kein Novum unserer dialog- und diskussionsfreudigen Generation; sie ist fast so alt wie das Zölibatsgesetz selbst, allerdings mit dem bemerkenswerten Unterschied, daß sie heutzutage offener und leidenschaftlicher geführt wird. Die Enttabuierung gerade dieses Fragenkomplexes zählt gewiß zu den erfreulichen Zeichen unserer Zeit.

Die gegenwärtige Diskussion ist jedoch – wie sollte es auch anders sein! – nicht frei von überschwenglichen Emotionen und unverhohlenen Animositäten. Ihr Beginn fällt in die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils, genauer gesagt in die Jahre der Konzilsvorbereitung. Beim Konzil selbst durfte das Zölibatsproblem auf ausdrückliche Weisung des Papstes nicht offiziell beraten werden. Die über zweitausend Bischöfe zählende Versammlung bestätigte aber in mehreren Konzilstexten den traditionellen Weg der lateinischen Kirche als den auch für die Zukunft allein gültigen Weg[2].

Als Papst Paul VI. mit der Enzyklika „Sacerdotalis caelibatus" vom 24. Juni 1967 die Meinung des Konzils bekräftigte[3], wurden zahlreiche Proteste von Klerikern wie von Laien laut.

Die deutschen Bischöfe bestätigten den status quo in puncto caelibatus, indem sie in einem „Wort zu Fragen des Glaubens und des kirchlichen Lebens" zum Abschluß ihrer außerordentlichen Konferenz vom 27. bis 28. Dezember 1968 in Fulda die Zölibatsverpflichtung für Priester mit Nachdruck einschärften und gegenteilige Ansichten oder Erwartungen als unbegründet zurückwiesen[4]. Wieder fehlte es nicht an Widerspruch.

Unmittelbar danach startete die „Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der Bundesrepublik Deutschland und in Österreich" eine anonyme Zölibatsumfrage unter dem deutschen und österreichischen Klerus[5].

[1] Der Ausdruck Pflichtzölibat ist entgegen allen Beschwichtigungsversuchen deswegen berechtigt, weil jeder, der Priester des lateinischen Ritus werden will, sich zur Ehelosigkeit verpflichten muß.

[2] Vgl. Joh. Chr. Hampe (Hrsg.), Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput, Bd. II (München 1967) 235–245.

[3] Eine ausgezeichnete Einleitung dazu schrieb Friedrich Wulf in der lateinisch-deutschen Edition der Enzyklika: Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 8 (Trier 1968) 9–26.

[4] Vgl. Herder-Korrespondenz 23 (1969) 76.

[5] Vgl. Herder-Korrespondenz 23 (1969) 91–92.

In den Niederlanden scheint die Debatte ihren Höhepunkt erreicht zu haben, seit das „Pastoralkonzil" neben dem zölibatären auch noch die Möglichkeit des verheirateten Priesters forderte. Kardinal Alfrink von Utrecht bat daraufhin den Papst, die Diskussion über den Zölibat nicht länger aufzuschieben[6].

Auf dem Programm der Bischofssynode, die im Herbst dieses Jahres in Rom stattfinden wird, ist eine Erörterung des Amtszölibats bis jetzt nicht vorgesehen. In weiten Kreisen des Kirchenvolks fragt man sich deshalb besorgt, wie lange noch dieses immer heißer werdende „Eisen" von einer gewissenhaften und verantwortungsvollen Behandlung auf höchster Ebene der Hierarchie ausgeschlossen bleiben soll.

Der Kirchenhistoriker konstatiert nicht ohne Verwunderung (und hoffentlich nicht nur er!), daß zwar viel von der neuartigen Situation und der veränderten Problematik, aber nur wenig oder überhaupt nicht von der geschichtlichen Entwicklung des Zölibats die Rede ist. Und wenn dies in amtlichen Schreiben bisweilen doch geschieht, dann leider in einer höchst unzureichenden und eher verwirrenden als klärenden Weise[7].

Der beklagte Mangel an historischer Betrachtung unserer Frage muß aber nicht ohne weiteres als Geschichtsmüdigkeit oder gar Geschichtsfeindlichkeit interpretiert werden. Der Hauptgrund dürfte vielmehr darin liegen – dies wäre freilich ein Vorwurf, der den jammernden Kirchenhistoriker selber beträfe! –, daß eine umfassende, kritisch gearbeitete Geschichte des Amtszölibats bis heute noch fehlt[8]. Die folgenden Ausführungen bedürfen daher keiner besonderen Rechtfertigung.

[6] Der Schritt von Kardinal Alfrink wurde in einem Kommuniqué über eine Sitzung der holländischen Bischofskonferenz in Breda (Februar 1969) folgendermaßen begründet: „Die Bischöfe sind sich bewußt, daß für viele in der Kirche, auch außerhalb der Niederlande, die Argumente für den Ausschluß Verheirateter vom Priesteramt nicht durchschlagend sind. Sie meinen darum, daß die Kirche das Verhältnis zwischen dem evangelischen Ideal des Zölibats und dem Priesteramt erneut überdenken und besprechen muß. Die Verpflichtung eines jeden Priesters, ehelos zu leben, wird von vielen Gläubigen und vielen Priestern nicht mehr für eine notwendige und unverzichtbare Bedingung zur Amtsausübung angesehen."

[7] Dies gilt z. B. für die Enzyklika Pauls VI. über den priesterlichen Zölibat (Nr. 35–40) und für den Brief des Augsburger Bischofs Josef Stimpfle an die Priester im Bistum Augsburg vom 12. Januar 1969, in: Amtsblatt für die Diözese Augsburg 79 (1969) 29–30.

[8] Das dreibändige Werk „Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen" (Altenburg 1828) von den Brüdern Johann Anton und Augustin Theiner ist zwar aus eindeutiger Opposition gegen das Zölibatsgesetz geschrieben, es bietet aber die bis heute umfassendste, freilich nicht in allen Punkten kritische Quellensammlung zu diesem Thema. Die zweite Auflage erschien 1845 in Breslau. Nach dem Tod der beiden Autoren besorgte Friedrich Nippold eine erweiterte dritte Auflage (Barmen 1893). Auch wenn H. Hoffmann das Werk als eine „berüchtigte, von den Zölibatsstürmern noch immer verwertete Einführung" (Lexikon für Theologie und Kirche, ²X, Freiburg 1965, 15) bezeichnet, sollten m. E. Zölibatsstürmer wie Zölibatsliebhaber kritischen Gebrauch davon machen. Keine Empfehlung dagegen verdient der von W. Mehnert unter dem Titel „Cölibat und Sittlichkeit" zusammengestellte „Auszug mit bibliographischer Einführung und Ergänzung" (Leipzig 1932). – Auch gegen die von Henry C. Lea aus nicht immer zuverlässigen Quellen geschöpfte „History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church" (2 Bände, London 1897; 3. Aufl. London 1907; Nachdruck in Vorbereitung!) sind ernste Bedenken anzumelden.

In der modernen Literatur ist die historische Seite nur allzu summarisch abgehandelt. Hier sind zu nennen: Michael Pfliegler, Der Zölibat (Einsiedeln 1965); Catholicus (Pseudonym), Um den Zölibat. Eine Studie und Diskussionsgrundlage (Nürnberg 1966); Edward Schillebeeckx, Der Amtszölibat. Eine kritische Besinnung (Düsseldorf 1967); Gerd Hamburger (Pseudonym), Katholische Priesterehe oder der

Wir wollen das immense Terrain unseres Themas in drei Etappen durchmessen, indem wir zunächst die kirchenrechtlichen Bestimmungen kennenlernen, dann nach den hauptsächlichen Beweggründen fragen und schließlich einen Blick tun in die tatsächlichen Verhältnisse[9].

Kirchenrechtliche Bestimmungen

Zuerst ein flüchtiger Blick in die Religionsgeschichte: In Syrien lebten die Priester des Jungfrauenkults der Astarte ebenso zölibatär wie die Priester der „Großen Mutter Rhea" in Babylon.

In Griechenland durften an der Kultstätte des Zeus in Dodona nur ehelose Priester und Priesterinnen Dienst tun. Die Pythia, die Priesterin des Apollon, und die Sibyllen, die Weissagerinnen des Altertums, mußten ein jungfräuliches Leben führen.

Im Gegensatz dazu waren die römischen Priester nicht zur Ehelosigkeit verpflichtet. Eine Ausnahme bildeten die Vestalinnen, die Hüterinnen des heiligen Feuers. Bei Verletzung ihres Jungfräulichkeitsversprechens drohte ihnen ein grausamer Tod.

Die Juden kannten weder den Zölibat ihrer Priester noch das Ideal der Jungfräulichkeit, statt dessen aber detaillierte kultische Reinheitsvorschriften. Unzufrieden damit, bildete sich die radikale Sekte der Essener, die den jüdischen Priestern mit Verachtung begegneten und sich weigerten, den Tempel zu besuchen und bei den Tempelopfern mitzuwirken. Der engere Kreis dieser Sekte, die ihren Hauptsitz in Qumran am Toten Meer hatte, lebte ehelos.

Im Neuen Testament sind es eigentlich nur zwei Stellen, die seit altersher zur Begründung des Priesterzölibats geltend gemacht werden. Am häufigsten begegnet das Jesuswort bei Mt 19,12: „Es gibt Ehelose (Eunuchen), die um des Himmelreichs willen sich selbst zur Ehelosigkeit entschlossen haben. Wer es fassen kann, der fasse es!" Ungeachtet der verschiedenen Interpretationsversuche dieses Logions besteht Übereinstimmung darüber, daß Jesus den Kreis der Ehelosen um des Himmelreichs willen hier nicht näher

Tod eines Tabus? (Reinbeck 1968) (vgl. dazu die im ganzen gesehen positive Rezension von Richard Egenter, in: Klerusblatt 48 [1968] 164–166).

Zur Frage des Zölibats in der Alten Kirche: Franz Xaver Funk, Cölibat und Priesterweihe im christlichen Altertum (Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, Bd. I) (Paderborn 1897) 121–155; Heinrich Böhmer, Die Entstehung des Zölibates (Geschichtliche Studien. Albert Hauck zum 70. Geburtstag) (Leipzig 1916) 6–24; Bernhard Kötting, Der Zölibat in der Alten Kirche (Schriften der Gesellschaft für Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster, Heft 61) (Münster 1968).

Als wertvolle kanonistische Untersuchungen können gelten: G. Oesterle, Lex sacri coelibatus iuxta Gratianum (Studi Gratiani, Bd. II) (Bologna 1954) 425–441; Francesco Marchisano, Il celibato ecclesiastico nell'insegnamento dei Sommi Pontefici e dei Concili, in: Seminarium NS 7 (1967) 729–763; Martin Boelens, Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Strafe. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung von den Anfängen der Kirche bis zum Jahre 1139 (Paderborn 1968).

Als interessante Spezialstudie sei noch erwähnt: Ludwig Hödl, Die lex continentiae. Eine problemgeschichtliche Studie über den Zölibat, in: Zeitschrift für katholische Theologie 83 (1961) 325–344.

[9] Da ich eine größere Arbeit über die Geschichte des Zölibats vorbereite, meinte ich in diesem Zusammenhang auf Quellennachweise verzichten zu dürfen.

umschrieben hat. Jedenfalls ist nicht ausdrücklich vom Jüngerkreis die Rede, so daß aus diesem Wort kein allgemeines Gesetz für eine bestimmte Gruppe, etwa für den Klerus, herausgelesen werden kann.

Als Kronzeuge für den Zölibat diente zu allen Zeiten der Apostel Paulus, der seine ehelose Lebensweise allen Christen anempfahl (1 Kor 7, 6), aber sogleich hinzufügte, daß er in dieser Frage keine Anordnung vom Herrn besitze, sondern nur einen ganz persönlichen Rat geben könne (1 Kor 7, 25). Er verstand – was häufig übersehen wurde und heute noch übersehen wird – die Ehelosigkeit als ein Charisma: „Jeder hat von Gott seine eigene Gnadengabe, der eine so, der andere anders" (1 Kor 7, 7).

Daß die apostolische Zeit weit davon entfernt war, den Zölibat für alle Diener der Kirche zu fordern, ersieht man an dem Bischofsbild, das im 1. Brief an Timotheus (3, 2–4) gezeichnet ist: „Der Bischof muß untadelig sein, nur einer Frau Mann . . . besonnen, verständig, von edlem Benehmen, gastfreundlich, fähig zu lehren . . . Er muß seinem Haus gut vorstehen und seine Kinder zum Gehorsam in Zucht und Ehren anzuweisen wissen." Hier ist eindeutig ausgesprochen, daß die Amtsträger der Kirche verheiratet sein konnten und es im allgemeinen wohl auch waren.

Der Münchener Kirchenrechtslehrer Klaus Mörsdorf konstatierte hinsichtlich der biblischen Grundlegung des Zölibats: „Weder die Worte des Herrn noch die des Apostels lassen einen Bezug zum Priestertum erkennen, dürften aber durch den Hinweis auf die besondere Gnadengabe der Jungfräulichkeit Antrieb für den Zölibat gewesen sein."

Die paulinische Vorstellung von der nur einmaligen Heirat des Bischofs entwickelte sich im Osten wie im Westen schon frühzeitig zu einer festen Tradition, von der es keine Ausnahme gab. Wenig später hören wir von Bestimmungen, die dem Kleriker die Heirat einer Witwe, einer Geschiedenen, einer Dirne oder einer Sklavin streng untersagten.

Daß ein Verheirateter zum Diakon, Priester oder Bischof geweiht werden konnte, galt im christlichen Altertum als Selbstverständlichkeit. Klemens von Alexandrien berief sich dabei auf 1 Tim 3,2 und betonte, wichtig sei nur, daß die Ehe tadellos geführt werde. Ordinationen von Verheirateten sind bis in das 12. Jahrhundert nachweisbar. Damit soll nicht geleugnet werden, daß zu bestimmten Zeiten und in bestimmten Gegenden Ehemännern der Zugang zum höheren Klerus versperrt blieb.

Schon in den ersten christlichen Jahrhunderten entstand die Gewohnheit, die später zu einem Gesetz wurde, daß Inhaber höherer Weihen (Majoristen) – das heißt ab Subdiakon – keine Ehe mehr eingehen konnten. Wenn ein Majorist dennoch heiratete, war seine Ehe zwar gültig, er mußte aber für gewöhnlich aus dem Amt scheiden.

Ausdrückliche Gesetze über das Verbot einer Majoristenehe sind ziemlich selten und wegen des zeitweise unterschiedlich gebrauchten Begriffs „concubina" in den meisten Fällen nicht mit Sicherheit als solche zu erkennen. Spätestens seit der Gregorianischen Reform im 11. Jahrhundert bezeichnete man das eheliche wie das außereheliche Verhältnis eines Priesters als Konkubinat und stellte diesen Konkubinat auf eine Ebene mit der Unzucht (fornicatio).

Die kirchliche Gesetzgebung im eigentlichen Sinn begann erst im 4. Jahrhundert. Vorher handelte es sich nur um Ansichten oder Anordnungen einzelner Theologen und Bischöfe.

Die erste Synode, die für unsere Frage von Bedeutung ist, wurde 314 in Ancyra (Galatien) abgehalten. Die Versammlung regelte in Kanon 10 einen Spezialfall: Wenn ein Kandidat vor seiner Weihe zum Diakon erklärt, er wolle später heiraten, weil er nicht enthaltsam leben könne, dann darf er trotz späterer Heirat sein Amt fortführen.

Im Mittelpunkt standen jene Vorschriften und Gesetze, die auf Enthaltsamkeit der Priesterehe abzielten. Eine zeitlich begrenzte sexuelle Kontinenz war schon in den alten Kulturen und Religionen üblich. Die Priester der Chewsuren in Kleinasien z. B. hatten sechs Wochen vor der Feier eines Festes das Ehebett zu meiden. War einem solchen Priester (Kuzi) eine Frau auch nur im Traum erschienen, so mußte er, selbst im strengsten Winter, im Fluß baden und durfte dennoch nicht die heiligen Handlungen vollziehen.

Auch von den jüdischen Priestern und Tempeldienern war unmittelbar vor und während ihres Tempeldienstes geschlechtliche Enthaltsamkeit gefordert.

Die viel zitierte und häufig mißverstandene Synode von Elvira (Südspanien), die höchstwahrscheinlich erst im Jahr 324 stattfand, kann streng genommen nicht mit der Einführung des Zölibats in Verbindung gebracht werden. In Elvira waren unter Vorsitz des Bischofs Felix von Acci 19 Bischöfe und 24 Priester aus den Provinzen Lusitania, Betica und Tarragona versammelt. Alle 81 Kanones dieser Synode zeugen von ungewohnter Strenge, besonders was das Eherecht und die Sexualmoral betrifft. Der bekannte Kanon 33 verpflichtete Diakone, Priester und Bischöfe, den geschlechtlichen Umgang mit ihren Frauen aufzugeben und keine Kinder mehr zu zeugen. Gefordert wurde also nicht grundsätzliche Ehelosigkeit, auch nicht Auflösung einer bestehenden Ehe, sondern Enthaltsamkeit in der Ehe. Für die unverheirateten bzw. früher einmal verheirateten Geistlichen bestimmte dieselbe Synode in Kanon 27, daß sie außer ihrer Schwester oder der gottgeweihten Tochter keine fremde Frau im Haus dulden dürften.

Mit „fremder Frau", meist „mulier extranea" bezeichnet, ist jede Frau gemeint, die weder als rechtmäßige Frau eines Klerikers galt noch mit diesem verwandt war. In der Zeit der Patristik herrschte ein sonderbarer Brauch, das sog. Syneisaktentum, d. h. ein unverheirateter Mann, in der Regel war es ein Kleriker oder auch ein Mönch, lebte mit einer „gynä syneisaktos" oder „mulier subintroducta" zusammen, die auch ihrerseits ein keusches Leben gelobt hatte. Weil jedoch diese Lebensweise viel Grund zu bösen Verdächtigungen gab und tatsächlich zu häufigen Verfehlungen führte, bekämpften ungezählte Synoden, Bischöfe und Päpste dieses vielleicht ideal gedachte Zusammenleben mit äußerster Schärfe. Die Synode von Antiochien (268) sprach offen aus: „Wir wissen auch, daß viele durch Syneisakten gefallen oder in Verdacht gekommen sind." Dieses „Institut" der Syneisakten behauptete sich trotz energischen Gegenmaßnahmen im Osten wie im Westen mit seltener Zähigkeit. Spanische Synoden mußten noch im 6. Jahrhundert dagegen einschreiten.

Das I. Allgemeine Konzil zu Nicäa (325) gestattete im Haus des höheren Klerikers nur dessen Mutter, Schwester, Tante oder über jeden Verdacht erhabene Frauen (Kanon 3). Für verheiratete Geistliche erfolgte in dieser Hinsicht keine Verordnung. Zwar wurde die Frage diskutiert, wie der Kirchengeschichtsschreiber Sokrates überliefert, ob die verheirateten Kleriker zu völliger Enthaltsamkeit verpflichtet werden sollten. Aber auf Intervention des Martyrerbischofs Paphnutius sah die Versammlung von einer derartigen Forderung ab. Diese Entscheidung blieb in der Ostkirche richtungweisend bis in unsere Zeit.

Auf der Synode von Gangra (340/341) setzten sich die Bischöfe gegen manichäische Zirkel, namentlich gegen Bischof Eustathios von Sebaste (Armenien) und dessen Anhänger, zur Wehr, indem sie über all jene den Bann verhängten, die das Meßopfer eines verheirateten Priesters verschmähten. Und im Kanon 6 der sog. Apostolischen Kanones, die um 380 in Syrien oder Konstantinopel entstanden sind, wurde den Klerikern vom Diakon aufwärts streng untersagt, ihre Frauen „unter dem Vorwand der Frömmigkeit" zu entlassen.

Der Codex Iustinianus aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts bestätigte die genannten Ansichten über die Priesterehe. Die endgültige Regelung brachte die Synode von Konstantinopel im Jahr 691, das sog. Trullanum: Eine vor Empfang der höheren Weihe geschlossene Ehe bleibt mit allen Rechten und Pflichten bestehen. Allerdings müssen sich die Priester vor der Feier der heiligen Mysterien ihrer Ehefrauen enthalten. Zum Verständnis dieser Einschränkung ist zu bedenken, daß die Ostkirche im Gegensatz zur Kirche des Westens die tägliche Eucharistiefeier eines jeden Priesters nicht kannte. Die Bischöfe aber sind verpflichtet, so bestimmte das Trullanum weiter, ehelos zu leben. Ist ein Bischofskandidat verheiratet, dann muß die Frau von der Bischofsweihe ihres Mannes an im Kloster leben. Der Mann bleibt jedoch auch als Bischof für die Versorgung seiner Frau verantwortlich.

Ungezählte Konzilskanones und Papstdekretalen riefen den Majoristen des lateinischen Ritus die geltenden Enthaltsamkeitsvorschriften immer wieder in Erinnerung und schärften sie mit Nachdruck ein. Der erste Papst, der in diesem Punkt energisch durchgriff, war Siricius (384–399). In seine Fußstapfen traten dann Innozenz I. (402–417) und Leo I. (440–461). Dieser betonte in einem Schreiben an Bischof Rusticus von Narbonne, die Priester bräuchten ihre Ehefrauen nicht zu entlassen, nur sollten sie diese besitzen als besäßen sie sie nicht. Die Liebe könne fortbestehen, die eheliche Vereinigung aber müsse aufhören.

Die gebräuchlichen Strafen für Übertretung dieser Kontinenzvorschrift waren Suspension und Exkommunikation. Mitunter begegnen wir einer etwas milderen Praxis. Die Synode von Tours (461) verfügte, daß Priester und Leviten, die den ehelichen Umgang fortgesetzt und ein Kind gezeugt hätten, nicht mehr wie früher von der Kommunion auszuschließen seien. Sie könnten jedoch keinen höheren Weihegrad mehr erlangen und dürften auch das heilige Opfer nicht mehr feiern, ja nicht einmal den Levitendienst versehen.

Als Absetzung und Ausschluß von der Kirche nicht hinreichten, um die Enthaltsamkeit zu gewährleisten, gingen die Verantwortlichen dazu über, von den Weihekandidaten eine „conversio", das heißt ein Keuschheitsversprechen zu verlangen, ohne das jetzt die höheren Weihen nicht mehr gespendet werden durften. So bestimmte es z. B. die Synode von Orange (441).

Die Synode von Agde (506) erwartete, daß die Frau, deren Mann Diakon werden wollte, das Versprechen ablegte, sich von ihm zu trennen und enthaltsam zu leben. Der Mann selbst sollte sich nach Ansicht der Synode von Clermont (535) vom Augenblick der Weihe an als Bruder seiner bisherigen Frau betrachten. Dieselbe Meinung äußerte die Synode von Tours (567): Der Bischof hat in seiner Frau fortan seine Schwester zu sehen.

Einen weiteren Schritt tat die Synode von Sevilla (592), indem sie alle Priestersöhne als irregulär erklärte. Damit wollte man verhindern, daß die Nachkommen von Priestern ebenfalls Kleriker werden könnten.

Eine besonders rigorose Maßnahme wurde auf Synoden in Toledo (633 und 653) getroffen: Frauen, die mit Klerikern verbotenen Umgang pflegen, sind zu verkaufen.

Kein Pardon kannte Papst Gregor der Große (590–604) für gefallene Geistliche. Hatte sich ein Priester in sexto verfehlt, dann wurde er abgesetzt, ohne jemals wieder in seine frühere Stellung zurückkehren zu können. Um aber derartige Fälle möglichst zu vermeiden, hielt es der Papst für ratsam, die höheren Weihen nur solchen Kandidaten zu spenden, die schon seit Jahren den Beweis eines reinen Lebens erbracht hätten. Mit Rücksichtslosigkeit bekämpfte Gregor die Syneisakten.

Im frühen Mittelalter arbeiteten kirchliche und weltliche Autoritäten eng zusammen. So schlugen sich rein kirchliche Anliegen und Vorschriften auch in weltlichen Gesetzestexten nieder. Die Dekrete der sog. concilia mixta besaßen für Staat und Kirche gleichermaßen Geltung. Das Concilium Germanicum (742 oder 743) verordnete in seinem Strafkodex: Unzüchtige Kleriker sind bei Wasser und Brot einzukerkern, ein Priester zwei Jahre und ein einfacher Kleriker oder ein Mönch ein Jahr lang. Einer Nonne werden obendrein noch die Haare geschoren. In einem Kapitulare aus karolingischer Zeit (769) ist für Priester, die in Polygamie lebten, Amtsenthebung vorgesehen, weil sie schlechter als Laien seien.

Die Vertreter der Gregorianischen Reform des 11. Jahrhunderts ersannen neue drastische Methoden und Strafen, um die weit verbreiteten Mißstände zu beseitigen. Die Synode von Pavia (1018) erklärte unter dem Vorsitz Papst Benedikts VIII. alle Söhne und Töchter aus Priesterehen zu Sklaven der Kirche. Leo IX. dehnte diese Bestimmung auf die Frauen der Priester aus. Ein Jahr später übernahm die Synode von Goslar (1019) in Gegenwart Kaiser Heinrichs II. die harten Maßnahmen gegen die Priesterkinder. Bemerkenswert ist, daß diese Synode, obwohl sie doch auf Drängen des Hildesheimer Bischofs Bernward die Zölibatsvorschriften erneuerte, keine Auflösung der Priesterehen verlangte, sondern im Gegenteil jede Amtsbehinderung verheirateter Priester mit Exkommunikation ahndete. Im Vordergrund ihres Interesses stand näm-

lich die Frage des Kirchenguts, die freilich in mancherlei Hinsicht mit der Frage des Priesterzölibats eng verknüpft war.

Die Synode von Bourgos (1031) verfügte, daß Priestersöhne, die gemäß der hl. Schrift als „semen maledictum" zu betrachten seien, weder Aufnahme in den geistlichen Stand noch Anteil an der Erbschaft der Priesterväter erwarten könnten. Daß aber die rechtlich gültige Heirat eines Priesters immer noch möglich war, ergibt sich daraus, daß die Kinder eines laisierten Priesters als völlig legitime Nachkommen galten.

Um unbelehrbare Geistliche zur Einsicht zu bringen, appellierten mehrere Synoden an die Mithilfe des Volkes, indem sie den Eltern verboten, ihre Tochter einem Geistlichen oder dem Sohn eines Geistlichen zur Frau zu geben. Umgekehrt durfte kein Laie die Tochter eines höheren Klerikers heiraten.

Die Priesterehe spielte, wie nicht anders zu erwarten war, auch in den Auseinandersetzungen Roms mit den östlichen Patriarchaten um die Mitte des 11. Jahrhunderts eine erhebliche Rolle. Papst Leo IX. teilte dem Abt Niketas vom Studiu-Kloster (Konstantinopel) mit, daß im Abendland niemand zum Subdiakon zugelassen werde, der nicht zuvor immerwährende Enthaltsamkeit in der Ehe versprochen habe. Der Papst unterstrich aber, daß der verheiratete Majorist für die Versorgung seiner rechtmäßigen Frau, mit der er eben nur keinen geschlechtlichen Umgang haben dürfe, verantwortlich bleibe.

Wir übergehen die zahlreichen Verlautbarungen von Päpsten und Synoden an der Wende zum 12. Jahrhundert – neuartige Bestimmungen sind ohnedies nicht zu verzeichnen! – und verfolgen noch kurz den Abschluß der Gesetzgebung.

Unter den Kanonisten ist bis heute strittig, ob Kanon 21 des I. Laterankonzils (1123), der den Majoristen die Eheschließung verbietet, nur als disziplinäre Verfügung oder als Ungültigkeitserklärung der Priesterehe zu verstehen sei. Die Frage ist wegen der zu allgemeinen Formulierung wohl nie endgültig zu klären. Auch die Synode von Pisa (1135) sprach sich in Anwesenheit Papst Innozenz' II. für die Ungültigkeit der Priesterehe aus. Hier wäre noch zu untersuchen, ob und in welchen Diözesen diese Bestimmung Gültigkeit erlangte.

Eine eindeutige gesetzliche Regelung brachte dann das II. Laterankonzil (1139): „Jede Ehe, die ein Majorist nach seiner Weihe eingeht, halten wir für ungültig, für nicht bestehend" (huiusmodi copulationem matrimonium non esse censemus).

Hauptsächliche Beweggründe

Ehelosigkeit und zeitweilige Kontinenz waren bereits in der vorchristlichen Ära bekannt. Der Bereich des Sexus spielte zu allen Zeiten und an allen Orten eine besondere Rolle. Eduard Meyer spricht daher von einem „geheimnisvoll-religiösen Charakter des Geschlechtslebens" bei den Semiten. Die alten Kulturvölker verbanden mit den Geschlechtsfunktionen ein mehr oder minder deutliches Bewußtsein von Befleckung,

Verunreinigung und wohl auch innerer Schuld. Aus diesem Grund mußten die alten Babylonier nach dem Geschlechtsakt ein Bad nehmen und ein Weihrauchopfer darbringen. Dieselbe Beobachtung machen wir bei den Ägyptern und Alt-Arabern.

Die alten Völker vermuteten in der ungestümen Macht des Geschlechtstriebs etwas Dämonisches oder zumindest etwas vom Dämon Beherrschtes. Als bevorzugte Einbruchstelle des Bösen galt die Frau, so daß man sich vor ihr, namentlich vor der geschlechtlichen Vereinigung mit ihr, und besonders wieder vor dem ersten Geschlechtsakt, peinlichst in acht nahm. Außerordentliche Vorsicht ziemte natürlich dem Priester. Er, der als Diener und Liebling der Götter dem Haß und dem Zugriff der Dämonen sozusagen von Berufs wegen besonders stark ausgesetzt war und mit den Göttern in dauernder Verbindung stehen sollte, mußte sich ganz selbstverständlich zur Ehelosigkeit verpflichtet fühlen. Geschlechtsakt und Priesteramt galten als schlechthin unvereinbar.

Die in diesem Punkt vielleicht stärksten Einflüsse auf die christlichen Vorstellungen kamen aus dem griechisch-römischen Kulturbereich. Plato unterschied zwei Welten: die geistige als die gute und die leibliche als die böse. Die im Leib wie in einem Kerker eingesperrte Geistseele müsse sich aus diesem Gefängnis befreien. Der platonischen Auffassung eng verwandt erscheint der ethische Intellektualismus des Aristoteles. Er schätzte die Ehe als ein geringeres Gut, weil der Mensch beim geschlechtlichen Verkehr den Verstand, den Geist verliere. Dazu kommt die stoische Lehre von der Beherrschung bzw. Unterdrückung der Affekte, insbesondere der geschlechtlichen Regungen. Angesichts solcher Prinzipien ist leicht zu begreifen, daß die griechischen Philosophen, angefangen bei Thales von Milet bis zu den Neuplatonikern, nichts als Verachtung für das Geschlechtliche aufbringen konnten und infolgedessen auch ein eheloses Leben führten.

Eine befangene Haltung zum Bereich des Sexus ist auch für das Judentum charakteristisch. Die kultischen Reinheitsvorschriften nahmen im Leben dieses Volkes einen wichtigen Platz ein. Jeder Geschlechtsverkehr bewirkte Unreinheit: „Liegt ein Mann bei einer Frau und erfolgt Samenerguß, so müssen sie sich im Wasser baden; sie sind unrein bis zum Abend“ (Lev 14, 18). Allein die Pollutio machte schon unrein: „Hat ein Mann einen Samenerguß, so bade er seinen ganzen Leib; er ist unrein bis zum Abend“ (Lev 15, 16). Als David den Priester Abimelech um Brot bat, erhielt er zur Antwort: „Ich habe kein gewöhnliches Brot zur Hand, nur heiliges Brot ist vorhanden. Haben sich die Diener wenigstens von Frauen enthalten?“ Erst als diese Frage bejaht war, durften die Schaubrote verzehrt werden (1 Sam 21, 5). Die Frauen verunreinigten sich überdies durch die Menstruation und die Geburt eines Kindes (Lev 12, 2–5).

Dem Neuen Testament blieb der Begriff kultischer Reinheit fremd. Jesus forderte das Eunuchentum um des Himmelreichs willen. Wenn Paulus die Ehelosigkeit höher bewertete als die Ehe, dann tat er dies einmal aus eschatologischen Überlegungen: „ein solcher Stand ist gut wegen der gegenwärtigen Bedrängnis“ (1 Kor 7, 26) und zum anderen aus pastoralen Absichten: „Der Ehelose kümmert sich um die Sache des Herrn, wie er dem Herrn gefalle. Der Verheiratete dagegen sorgt sich um die Dinge der Welt, wie er der Frau gefalle, und ist geteilt“ (1 Kor 7, 32–33).

Schillebeeckx sieht den anfänglichen Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Auffassung von der Enthaltsamkeit darin, „daß für die Heiden die Enthaltsamkeit die Frucht menschlichen Bemühens oder der Askese ist, während der Christ sie als ein Charisma, eine reine Gabe Gottes ansieht".

Im christlichen Altertum rangierte das jungfräuliche, ehelose Leben zweifellos an erster Stelle. Als Vorbild dienten den Christen die zölibatären Gestalten Jesus, Maria und Paulus. Sie blieben sich aber stets bewußt, daß es sich dabei immer um eine spezielle Gnade Gottes handelte. Ignatius von Antiochien schrieb an Polykarp: „Wenn jemand zur Ehre des Fleisches des Herrn in der Keuschheit zu bleiben vermag, bleibe er es ohne Selbstruhm. Rühmt er sich, so ist er verloren, und wird er für mehr angesehen als der Bischof, so ist er dem Verderben verfallen." Im Vordergrund steht hier die für die Ordnung der Gemeinde nicht ungefährliche Konkurrenz zwischen verheirateten Bischöfen und unverheirateten Charismatikern.

Das ehelose Leben fand immer mehr Anhänger, vorzüglich im Osten, bei Priestern wie bei Laien. Die Apologeten nützten diese Tatsache als glänzenden Beweis für das hohe sittliche Niveau der Christen.

Natürlich bestand die Gefahr – und oft genug ist man ihr auch erlegen –, das zölibatäre Leben über Gebühr zu preisen und das Eheleben dementsprechend geringzuschätzen, wenn nicht ganz zu verachten. Gegen derartige enkratitische Häretiker, die unter dem Einfluß dualistischer und gnostischer Ideen alles Körperliche und Geschlechtliche ablehnten, setzten sich Apostolische Väter und Kirchenväter energisch zur Wehr. Schon im 1. Brief an Timotheus (4,3) lesen wir von solchen Strömungen.

Eine starke Anziehungskraft übte das Mönchtum aus. Seine erste Stufe kann man in den christlichen Asketen des 3. und 4. Jahrhunderts sehen, die anfangs noch in ihren Familien lebten, später aber sich zu einem gemeinsamen Leben an abgelegenen Orten vereinigten. Im 4. Jahrhundert wurde unter „asketäs" nur noch der Mönch verstanden, der ein Gelübde ablegte, das als zweite Taufe galt. Sein streng enthaltsames Leben machte ihn zum geistlichen Martyrer, zum „athleta Christi", der dem wirklicher Martyrer gleichstand.

Eine außerordentlich hohe Wertschätzung erlangte das jungfräuliche Leben durch die Idee von der Brautschaft der Seele mit Christus. Vor allem Origenes war es, der dieses Verhältnis im streng individualistischen Sinn deutete. Im 4. Jahrhundert blieb der Titel „Braut Christi" den gottgeweihten Jungfrauen vorbehalten. Als idealer Christ konnte demnach nur jener gelten, der um Gottes Willen auf die Ehe verzichtete.

Die Kirchenväter suchten im allgemeinen den Mittelweg zwischen Empfehlung der Jungfräulichkeit und Bejahung des Ehestands. Allerdings gelang nicht jedem Theologen dieser harmonische Ausgleich. Das Geistige und Geistliche triumphierte oft genug in einseitiger Weise über alles Körperliche. Immer wieder blitzten antik-heidnische Ideen und alttestamentliche Kultauffassungen durch. Dies zeigt sich besonders deutlich an jenen Vorschriften, die den Gottesdienst und, ganz allgemein, das Gebetsleben betrafen. Hatte schon der Alte Bund das Sexuelle aus dem Bezirk des Heiligen, des Tempels,

gewaltsam hinausgedrängt, wie viel mehr erst mußte der Neue Bund auf die Reinheit der Opfernden, insbesondere der Opferpriester, bedacht sein. Für den Priester des Neuen Bundes ziemte es sich, heilig und geistlich zu leben. Geschlechtlicher Umgang und gottesdienstliche Handlung wurden häufig als Gegensätze empfunden.

Daß dem Osten, im ganzen gesehen, eine offenere, unbefangenere Einstellung zum Geschlechtlichen eignete, ersahen wir schon an einzelnen Synodaldekreten. In den Apostolischen Kanones heißt es in Kanon 51: „Wenn ein Bischof, Priester, Diakon oder sonst ein Kleriker sich der Ehe oder des Fleischessens oder Weintrinkens enthält und dies nicht aus aszetischen Beweggründen tut, sondern aus Abscheu vor diesen Dingen, der hat vergessen, daß alles gut ist, und daß der Herr den Menschen schuf als Mann und Frau; er lästert und beschimpft Gottes Schöpfung, darum soll er, wenn er unverbesserlich ist, abgesetzt und aus der Kirche ausgeschlossen werden. Dasselbe gilt für einen Laien." Solche Aussagen richteten sich gegen ehefeindliche, antisexuelle, häretisch asketische Strömungen, an denen es zu keiner Zeit fehlte.

Synesios machte, als er im Jahr 410 Bischof von Cyrene werden sollte, die Annahme dieses neuen Amtes von der Erlaubnis zur Fortsetzung seiner Ehe abhängig: „Ich erkläre allen und bezeuge, daß ich mich von ihr – gemeint ist seine Frau – überhaupt nicht trennen werde, daß ich aber auch nicht nur heimlich wie ein Ehebrecher mit ihr zusammen sein will . . . Ich wünsche mir noch recht viele und treffliche Kinder."

Doch auch im Osten ließen sich Stimmen vernehmen, die für ein strengeres Leben plädierten. „Es ziemt sich", schrieb Eusebius, „daß diejenigen, die geweiht sind und dem Gottesdienst hingegeben leben, sich des Umgangs mit der Frau enthalten." Noch deutlicher sprach dies Cyrill von Jerusalem aus: „Wer ein guter Priester Jesu ist, enthält sich der Frau." Der Dienst am Altar und an den Sakramenten verlangt nach Cyprian ein reines und makelloses Leben. Derselben Ansicht begegnen wir bei Epiphanius von Palästina: „Die Kirche hat es immer für geziemend erachtet, daß diejenigen, welche sich dem heiligen Dienst weihen, davon möglichst wenig abgelenkt seien und ihre geistlichen Funktionen mit einem ruhigen und freudigen Gewissen erfüllen . . . Denn wenn der Apostel selbst den Gläubigen empfiehlt, von Zeit zu Zeit sich für das Gebet zu enthalten, wieviel mehr macht er es dem Priester zur Pflicht, sich von alldem zu befreien, was ihn ablenken oder bei Ausübung seines hl. Dienstes zerstreuen könnte." Dieselbe Begründung machte sich auch Hieronymus zu eigen. Ambrosius stimmte in diesen Chor ein, wenn er unter Berufung auf Ex 19,14–15 Priester wie Leviten warnte: „Du wolltest es wagen, unreinen Geistes und Leibes zugleich für andere zu beten, für andere des Dienstes zu walten?" Diese Beispiele ließen sich leicht vermehren.

Irenäus von Lyon trat für Enthaltsamkeit des Priesters ein, weil der ungeteilte Dienst für Gott ein solches Leben erfordere.

Eine große Auswahl an Motiven bestand nicht. Am weitesten verbreitet finden wir die Ansicht, daß der geschlechtliche Akt die geistigen Bemühungen beeinträchtige und daher abzulehnen sei. Zusammenfassend ließe sich sagen: Platonisch-aristotelische Gedankengänge vom Primat des Geistigen, vermischt mit alttestamentlich geprägten kul-

tischen Reinheitsvorstellungen, haben auf das christliche Jungfräulichkeitsideal stark eingewirkt und dieses entscheidend geformt, manchmal sogar entstellt.

Es ist aber mehr als übertrieben, ja es ist falsch, wenn der Pseudonym Gerd Hamburger behauptet: „Das Zölibat ist eindeutig in der außerevangelischen Ideenwelt begründet, heidnischen Ursprungs und eher als eine innerkirchliche Häresie zu bezeichnen."

Mit dem Ende des 4. Jahrhunderts setzten die päpstlichen Dekretalen ein, die zwar allgemeine Gültigkeit beanspruchten, in Wirklichkeit aber nur die Kirche des Westens erreichten. In einem Schreiben an Bischof Himerius von Tarragona vom 10. 2. 385 betonte Papst Siricius die Enthaltsamkeitspflicht für verheiratete Priester und die Keuschheitsforderung für ledige Kleriker, indem er auf Lev 20, 7 verwies: „Seid heilig, weil auch ich heilig bin, der Herr, euer Gott" und das Pauluswort von der Kirche als der flecken- und runzellosen Braut Christi (Eph 5, 27) auf die „castitas" der Priester einengte. Er führte seine Argumentation folgendermaßen weiter: „Alle Priester sind durch ein unauflösliches Gesetz dieser Vorschrift verpflichtet, vom Tag der Weihe an rein und keusch an Seele und Leib zu leben, um Gott beim täglichen Opfer zu gefallen." Zur Bekräftigung zitierte er noch Röm 8, 8: „Die im Fleisch leben, können Gott nicht gefallen." Daß hier ein mehr als schiefes Verständnis des paulinischen Sarx-Begriffs vorliegt, sei nur am Rande bemerkt.

Die um 390 in Karthago versammelten Bischöfe faßten unter Berufung auf die Apostel und die Alte Kirche den Beschluß, alle Majoristen müßten sich als Spender der göttlichen Sakramente ihrer Ehefrauen enthalten.

Die Synode von Tours (461) rechtfertigte die Forderung der priesterlichen Enthaltsamkeit damit, daß ein Priester in jedem Augenblick zu einer heiligen Handlung wie Messe, Taufe usw. gerufen werden könnte. Voraussetzung dafür aber seien Integrität des Geistes und Reinheit des Körpers. Andernfalls dürften sie nicht erwarten, mit ihren Gebeten für das Volk bei Gott Erhörung zu finden.

Einen gewissen Höhepunkt erreichte die theologische Argumentation bei Papst Gregor dem Großen, dem einstigen Apokrisiar und Mönch, der in seiner „Regula pastoralis" und in zahlreichen Briefen eine negative Einstellung zum Bereich des Geschlechtlichen verrät. Er war in dieser Hinsicht der heidnisch-jüdischen Ideenwelt stark verhaftet.

Die kirchliche Motivierung des Zölibats fand auch in die Gesetze germanischer Stämme Eingang. Die Lex Baiuvariorum z. B., die einem fränkischen Gesetzgeber des 7. Jahrhunderts zugeschrieben wird, enthält die Bestimmung, daß kein Priester eine fremde Frau in seinem Haus haben dürfe, damit weder er, durch eine solche Gelegenheit zum Bösen versucht, das Opfer in unreinem Zustand darbringe noch das Volk durch solch ärgerniserregendes Verhalten skandalisiert werde.

Neben diesen kultischen und religiösen Motiven gaben zeitweise sogar rein praktische und kirchenpolitische Erwägungen den Ausschlag. Das Ottonische Reichskirchensystem bezog die Prälaten in das Gefüge des Staates ein und stattete sie mit wohlhaben-

den Pfründen aus. Da aber die Träger höherer Weihen unverheiratet sein mußten, fiel das Kirchengut beim Tod seines Inhabers an den Lehensherrn zurück, der sich dann einen neuen Kandidaten aussuchen konnte. Weltliche Herren und Herrscher befürworteten den Zölibat bzw. die enthaltsame Ehe der Priester allein schon deshalb, weil sie ihnen die Garantie gaben, daß die Kirchengüter nicht an Nachkommen aus Priesterehen weitervererbt und auf diese Weise nicht weiter aufgeteilt würden. Im Vordergrund stand also nicht die sittliche Erneuerung des Klerus, sondern die Aufrechterhaltung des Reichskirchensystems. Daraus erklärt sich auch, daß den Nachkommen von Priestern der Zutritt zu öffentlichen Ämtern verwehrt blieb.

Die Vertreter der Gregorianischen Reform legten besonderen Wert auf eine religiöse und biblische Begründung des von ihnen mit letzter Härte verfochtenen Priesterzölibats, wenngleich sie vieles von dem, was schon früher gesagt worden war, nur wiederholten. Interessant wäre es, in diesem Zusammenhang aufzuzeigen, wie einzelne Bibelzitate interpretiert wurden. Leo IX. z. B. schloß aus dem Paulus-Wort: „Haben wir nicht das Recht, eine Schwester als Frau mitzunehmen wie die übrigen Apostel" (1 Kor 9, 5), daß es sich, wenn schon um eine Ehe, dann um eine völlig enthaltsame Ehe gehandelt haben müsse, weil es nämlich nicht heißt: eine Frau zu umarmen (amplectendi), sondern eine Frau mitzunehmen (circumducendi).

Nur kurz erwähnt soll werden, wie die päpstlichen Gesandten in Konstantinopel (1054) die Priesterehe der Ostkirche attackierten. Kardinal Humbert, der Wortführer der drei Legaten, enthüllte seine streng monastische Mentalität, wenn er in geradezu beleidigender Weise über die östlichen Priester sagte: „Junge Ehemänner, soeben von fleischlicher Lust erschöpft, dienen am Altar. Und unmittelbar danach umarmen sie mit ihren vom unbefleckten Leib Christi geheiligten Händen wieder ihre Frauen. Das ist nicht das Kennzeichen eines wahren Glaubens, sondern eine Erfindung des Satans." Der Mönch Niketas aus dem Studiu-Kloster in Konstantinopel erteilte dem Kardinal eine scharfe Abfuhr. Er hielt ihn für dümmer noch als einen Esel und nannte ihn eher einen Epikuräer als einen Mönch.

Patriarch Petros von Antiochien, ein ehrlicher Mittelsmann zwischen Ost und West, meinte zur Entschuldigung der Abendländer, wenn auch nicht ohne Ironie, die Lateiner hätten wahrscheinlich die echten Urkunden des Konzils von Nicäa bei der Besetzung Roms durch die Vandalen verloren. Deshalb könnten sie auch nicht wissen, daß die Priesterehe der Orientalen völlig in Ordnung gehe.

Daß sich in Ost- und Westkirche zwei völlig verschiedene Welten gegenüberstanden, wird besonders deutlich an Persönlichkeiten wie dem genannten Humbert, ferner an dem Mönch Hildebrand, dem späteren Papst Gregor VII., und vor allem an dem Eremiten Petrus Damiani, der als Berater mehrerer Päpste eine zum Teil verhängnisvolle Rolle spielte. Stephan XI. ernannte Damiani 1057 zum Kardinal und schickte ihn als seinen offiziellen Vertreter in verschiedene Städte und Länder. Bei diesen Missionen und Visitationen ging der fanatische Mönch unbarmherzig zu Werk. In zahlreichen Briefen und Opuscula verbreitete er seine rigorosen Anschauungen. Eine Schrift trägt

den charakteristischen Titel „De contemptu mundi". Ausgesprochen manichäische und gnostische Gedanken, mit biblischen Zitaten verbrämt, erfüllen sein gesamtes Werk. Im „Liber Gomorrhianus", den er Leo IX. widmete, zeichnete er ein denkbar trostloses Bild von dem sittlichen Tiefstand des Klerus. In einem Brief an Papst Nikolaus II. lesen wir die zynische Bemerkung: „Kürzlich habe ich mich mit einigen Bischöfen unterredet. Dabei versuchte ich, ihren heiligen Oberschenkeln einen Riegel vorzuschieben, ihren Genitalien sozusagen Keuschheitsschnallen anzulegen."

Daß Damiani ein Frauenverächter größten Ausmaßes war, geht auch aus einem Brief an Bischof Kunibert von Turin hervor. Darin redete er die Ehefrauen bzw. die „Konkubinen" der Geistlichen so an: „Ihr Schätzchen der Kleriker, ihr Lockspeise des Satans, ihr Auswurf des Paradieses, ihr Gift der Geister, Schwert der Seelen, Wolfsmilch für die Trinkenden, Gift für die Essenden, Quelle der Sünde, Anlaß des Verderbens. Euch rede ich an, ihr Lusthäuser des alten Feindes, ihr Wiedehopfe, Eulen, Nachtkäuze, Wölfinnen, Blutegel, die ohne Unterlaß nach mehreren gelüstet. Kommt also und hört mich, ihr Metzen, Buhlerinnen, Lustdirnen, ihr Mistpfützen fetter Schweine, ihr Ruhepolster unreiner Geister, ihr Nymphen, Sirenen, Hexen, Dianen, und was es sonst für Scheusalsnamen geben mag, die man euch beilegen möchte. Ihr seid Speise der Satane, zur Flamme des ewigen Todes bestimmt . . . Ihr seid wütendes Otterngezücht, die ihr vor Wollustbrunst Christum, der das Haupt der Kleriker ist, in euren Buhlern ermordet."

Nur selten treffen wir die theologische Argumentation für den Priesterzölibat auf einer derart niedrigen Stufe wie bei Damiani. Im Gegensatz dazu begründete das II. Laterankonzil (1139) die strenge Forderung der Ehelosigkeit für höhere Kleriker damit, daß sie Tempel Gottes, Gefäße des Herrn und Heiligtum des hl. Geistes seien.

Tatsächliche Zustände

Wie die Lebensverhältnisse der Priester und Bischöfe in vormittelalterlicher Zeit beschaffen waren, läßt sich nur mit aller Vorsicht angeben. Unbestritten dürfte sein, daß die geschlechtliche Enthaltsamkeit („enkrateia") in den ersten christlichen Jahrhunderten allgemein als zentrale christliche Lebensweise verstanden und geachtet wurde. Trotzdem scheint die Mehrzahl des höheren Klerus verheiratet gewesen zu sein. Ausdrücke wie diaconissa für die Frau des Diakons, presbytera für die Frau des Priesters und episcopissa für die Frau des Bischofs sind in Synodaltexten keine Seltenheit.

Weite Verbreitung erlangte das Zusammenleben von Klerikern und gottgeweihten Jungfrauen als „Bruder und Schwester", die sog. geistliche Ehe. „Die Quellen lassen an der Tatsächlichkeit und an dem erheblichen Ausmaß der Entartungen keinen Zweifel zu" (Baus). Der anonyme Traktat „De singularitate clericorum", der wohl dem 3. Jahrhundert angehört, berichtet von dem Syneisaktentum in klerikalen Kreisen und verschweigt nicht die Mißstände, die zum Spott und zur Freude der heidnischen Um-

welt geherrscht haben. Dies bezeugen auch die vielen Kanones, die sich gegen jene „virgines sacrae" im Hause von Majoristen aussprachen.

Das sittliche Niveau des Klerus und der Laien schwankte nach Zeit und Ort sehr. Allgemeine Feststellungen treffen zu wollen, wäre mehr als fragwürdig. Mancherorts standen Polygamie und Konkubinat in Blüte. Die Geistlichen unterschieden sich in dieser Hinsicht kaum vom gewöhnlichen Volk.

Im Spanien des 4. Jahrhunderts lebten die Kleriker, wie Papst Siricius mit Bestürzung vernahm, als Ehemänner. Die für selbstverständlich gehaltene enthaltsame Ehe stand wohl mehr auf dem Papier als im praktischen Eheleben. Auf dem Land und in kleineren Städten war das zölibatäre Leben sowieso kaum zu verwirklichen. Nur dort, wo Priester in Gemeinschaft lebten – das bekannte Beispiel ist Augustinus, der mit seinen Priestern die vita communis pflegte –, war eine wichtige Voraussetzung für den Zölibat gegeben.

Daß nicht immer genügend unverheiratete Priester zur Verfügung standen, bereitete dem Kirchenvater Hieronymus große Schmerzen. Obwohl er lieber Zölibatäre als Diener des Herrn gesehen hätte, lehnte er doch die Priesterehe nicht grundsätzlich ab. Gegenüber Iovinian verteidigte er sich einmal so: „Es werden Verheiratete zu Priestern genommen, ich leugne es nicht. Es gibt eben nicht so viele Zölibatäre, als Priester nötig sind. Auch zum Krieg werden nicht nur die Stärksten, sondern auch Schwache entboten. Gäbe es Helden genug, so könnte man die Schwächeren entbehren." Es kam sogar vor, daß verheiratete Männer unverheirateten gegenüber als Priesterkandidaten vorgezogen wurden, und zwar deswegen, „weil vielleicht die anderen Taten nicht mit der Jungfräulichkeit harmonieren, oder der Zölibatäre kein eigentlicher ist oder ein infam Verschnittener, oder weil sein Stolz ihm Hochmut einflößte und er, auf Keuschheit pochend, die übrigen Tugenden versäumte" (Hieronymus).

Pelagius I. (556–561) weihte für Syrakus einen Bischof, der Frau und Kinder sein eigen nannte. Der Papst bestimmte jedoch, daß die Kinder des Bischofs keine Kirchengüter erben dürften.

Hadrian II. (867–872) war verheiratet und hatte eine Tochter, bevor er zum Papst gewählt wurde.

Genauere Einblicke in die Zustände im Frankenreich des 8. Jahrhunderts verdanken wir dem erfolgreichen Missionar Bonifatius († 754). In vielen Briefen an Papst Zacharias klagte er über ehebrecherische und unwürdige Priester. Seit Generationen hatte im fränkischen Reich keine Synode mehr stattgefunden. Kirchenrechtliche Bestimmungen waren in Vergessenheit geraten. Bischofssitze befanden sich zum größten Teil in Händen von Laien, die nach Besitz trachteten, oder in Händen von eingedrungenen, der Unzucht und dem Wucher frönenden Geistlichen. Darüber unterrichtete Bonifatius den Papst in einem ausführlichen Schreiben vom Jahr 742: „Wenn ich unter diesen sog. Diakonen Leute finde, die seit ihrer Kindheit immer in Unzucht, immer in Ehebruch und immer in allerlei Schmutzereien gelebt haben und mit solchem Zeugnis zum Diakonat gelangt sind und jetzt im Diakonat vier oder fünf oder noch mehr Beischlä-

ferinnen im Bett haben und dennoch sich nicht schämen oder fürchten, das Evangelium zu verlesen und sich Diakon zu nennen, wenn sie dann in solchem Unflat zur Priesterweihe gelangen und hier in den gleichen Sünden weitermachen und eine Sünde an die andere reihen und behaupten, daß sie in Erfüllung ihres priesterlichen Amtes für ihre Gemeinde Fürbitte einlegen und das heilige Opfer darbringen können, wenn sie endlich, was das schlimmste ist, mit solchen Zeugnissen die einzelnen Weihegrade durchlaufen und zu Bischöfen geweiht werden und diesen Namen führen, dann will ich eine Anweisung und Entscheidung von Eurer Machtfülle haben, was Ihr über solche bestimmt, damit sie durch den apostolischen Bescheid als Sünder überführt und angeklagt werden."

Natürlich forderten die einschneidenden Reformmaßnahmen des Bonifatius den massiven Widerstand des Klerus heraus. Er habe, gestand der Missionsbischof auf der Römischen Synode des Jahres 745, viele Unbilden und Verfolgungen von falschen Bischöfen und ehebrecherischen Priestern und Diakonen sowie von unzüchtigen Klerikern erleiden müssen.

Bischof Chrodegang von Metz, ein Zeitgenosse des Bonifatius, bedauerte ebenfalls den sittlichen Verfall seines Klerus. Besserung erhoffte er sich von seiner 34 Kapitel umfassenden Kanonikerregel, die den Schwerpunkt auf das gemeinsame Gebet und das Gemeinschaftsleben im sogenannten claustrum legte. Privatbesitz blieb weiterhin erlaubt. Die Dom- und Stiftsherren waren nun von ihren Frauen getrennt und konnten darum die Verpflichtung zu einem enthaltsamen Leben leichter erfüllen. Chrodegangs Regel fand die Zustimmung der Aachener Bischofssynode (816) und erlangte kurz danach als „Institutio canonicorum" im Frankenreich allgemeine Gültigkeit. Diese Institutio hat gewiß viel zur Hebung der Zölibatsdisziplin beigetragen.

Ende des 9. Jahrhunderts aber setzte ein erneuter Niedergang ein. Das 10. Jahrhundert ist als saeculum obscurum hinreichend charakterisiert. Trotzdem entstanden gerade in diesem Jahrhundert zwei mächtige monastische Reformbewegungen: zuerst in Cluny, dann in Gorze. Die Tatsache, daß einige tatkräftige Reformpäpste des 11. Jahrhunderts aus dem Kloster kamen, legt die Vermutung nahe, daß die Wurzeln der innerkirchlichen Erneuerung des 11. Jahrhunderts, auch Gregorianische Reform genannt, monastischen Charakter tragen.

Die Synode von Ponthion (876) schrieb allen Bischöfen vor, in der Nähe ihrer Domkirche ein claustrum zu errichten, in dem sie zusammen mit ihrem Klerus, dem Dienst Gottes hingegeben, nach kanonischer Regel leben sollten.

Fortwährende Mahnungen, Aufforderungen und Strafandrohungen für zuchtlose Geistliche deuten darauf hin, daß die Lebensführung vieler Priester und nicht weniger Bischöfe oft zu wünschen übrig ließ.

Zwei Grundübel beeinträchtigten als Folgen des germanischen Eigenkirchenwesens das religiös-kirchliche Leben: die Simonie, d. h. der Schacher um geistliche Ämter, und der Priesterkonkubinat. Bedenkt man, welche unwürdigen Personen auf simonistische Weise zu Amt und Würden in der Kirche gelangen konnten, dann erscheint es keines-

wegs verwunderlich, daß solche Hierarchen keine nennenswerte religiöse Strahlkraft entfalteten. Dennoch gab es, was leicht übersehen wird, zu allen Zeiten auch idealgesinnte und energische Hirten und Oberhirten. Es soll genügen, auf zwei Persönlichkeiten hinzuweisen.

Bischof Atto von Vercelli (924–960) versuchte aufgrund mehrerer Kanones, die er in einem Capitulare zusammenstellte, das sittliche Leben des Klerus zu heben. Unzüchtige Priester ließ er nicht nur ihres Amtes entheben, sondern auch von der Gesellschaft der Gläubigen ausschließen (excommunicati vitandi). Von Geistlichen, die in der Pfarrseelsorge tätig sein wollten, verlangte er ein Keuschheitsversprechen. Außerdem durften die Suffraganbischöfe nur solchen Kandidaten die höheren Weihen spenden, die zur Keuschheit entschlossen waren.

Mit derselben Zielstrebigkeit ging Bischof Rather von Verona ans Werk. Von seinem Klerus vertrieben, wirkte er einige Jahre als Bischof von Lüttich (952–955), bis er wieder nach Verona zurückkehrte. Er gab sich keiner Täuschung hin, daß der Großteil seines Diözesanklerus in puncto castitatis schuldig geworden sei. Wenn er alle Priester, die sich verfehlt hätten, entlassen wolle, erklärte Rather in einem Rundschreiben an den Veroneser Klerus, dann würden ihm nur noch Kinder bleiben. Ungeschminkt titulierte er seine Priester als „saeculi amatores" und „canonum transgressores".

Es muß aber daran erinnert werden, daß die Kleriker höherer Weihen zu dieser Zeit durchaus verheiratet sein konnten, wenngleich sie in enthaltsamer Ehe leben mußten. So verfügte es z. B. die Synode von Toulouse (1056).

Das 11. Jahrhundert sah eine Anzahl furchtloser und erneuerungswilliger Päpste auf Petri Stuhl: angefangen bei Leo IX. über Nikolaus II. und Alexander II. bis Gregor VII. und Urban II.

Die Römische Synode von 1059 konzentrierte ihre Anstrengungen auf die Beseitigung der Simonie und der Priesterehe. Zum letzten Punkt beschloß die Versammlung: Verheiratete Priester dürfen keine kirchlichen Funktionen ausüben. Außerdem untersagte die Synode, der Messe eines verheirateten Priesters beizuwohnen. Die Beobachtung des Zölibats suchten die Bischöfe dadurch zu erreichen, daß sie die vita communis den Mitgliedern der Dom- und Stiftskirchen zur Verpflichtung machten. Als neue Bestimmung kam hinzu, daß diese Geistlichen kein privates Eigentum mehr besitzen durften. Zur Begründung dieser radikalen Forderungen wurde auf die vita apostolica verwiesen. Spätere Synoden setzten den eingeschlagenen Kurs konsequent fort.

Gregor VII. verzehrte seine Kräfte in jahrelangen, äußerst heftigen Auseinandersetzungen mit dem deutschen König Heinrich IV. um die Investitur der Prälaten. Am höchsten schätzte er die Idee des Gehorsams, und zwar Gehorsam gegenüber Gott wie auch gegenüber dessen Stellvertreter auf Erden. Wer in einer wichtigen Sache den Gehorsam verweigerte – dazu gehörte natürlich der Priesterzölibat –, wurde abgesetzt oder exkommuniziert. Simonie und Priesterehe waren diesem Mönchs-Papst zutiefst verhaßt.

Doch nicht nur die Mehrzahl der Priester, auch viele Bischöfe stellten sich in der Frage der Priesterehe gegen Gregor VII. In Deutschland zählten die Bischöfe Gerhard von Salzburg, Altmann von Passau, Adalbert von Würzburg und Burkard von Halberstadt zu den treuen Paladinen des Papstes. Außerdem konnte Gregor mit der Hilfe und Unterstützung vieler Klöster rechnen. Allen voran der Mönch Bernold von St. Blasien, obwohl selbst ein Priestersohn, verteidigte die päpstlichen Reformideen mit polemischen Schriften.

Nur erwähnt seien die radikalen Aufstände, die von der Pataria in Mailand gegen den „beweibten Klerus" inszeniert wurden.

Zu schweren Tumulten kam es auf der Synode von Erfurt, die der Erzbischof Siegfried von Mainz (1075) einberufen hatte. Die anwesenden Geistlichen sträubten sich mit Entschiedenheit dagegen, daß sie mit Gewalt zu einem enthaltsamen Eheleben gezwungen werden sollten. Ein solches Ansinnen widerspräche der hl. Schrift. Dabei beriefen sie sich auf dieselben Stellen, nämlich Mt 19, 11 und 1 Kor 7,9, die auch ihre Gegner, freilich im umgekehrten Sinn, ins Feld führten. Vor die Wahl gestellt, entweder das Priesteramt aufzugeben oder ihre Ehe fortzusetzen, wollten sie lieber ihren Frauen die Treue halten. Der Papst solle dann sehen, meinten sie spöttisch, woher er Engel für den priesterlichen Dienst bekomme. Als der Mainzer Metropolit bei Gregor VII. intervenierte, um ihn von seinem harten Kurs abzubringen, erhielt er vom Papst als Antwort: Du willst doch kein Mietling sein, wenn der Wolf in die Schafhürde einbricht!

Viele Unbilden mußte der Passauer Bischof Altmann von seinem Klerus erleiden. Die Vita Altmanni, ungefähr 50 Jahre nach des Bischofs Tod von einem Göttweiger Mönch verfaßt, informiert uns, wenn auch nicht ohne Übertreibung und Verallgemeinerung, über die miserablen Zustände in einigen Klöstern und Stiften. Vom Stift St. Florian heißt es, die Kleriker lebten wie Verheiratete und seien auf irdischen Erwerb bedacht. Keinen Deut besser stand es in den Stiften St. Pölten und Kremsmünster. Am schlimmsten jedoch scheinen die Verhältnisse in der Bischofsstadt Passau gewesen zu sein. In der genannten Vita steht: „Die Kirche in Passau wurde durch das Leben der Priester befleckt, die fast alle wie die gewöhnlichen Leute in öffentlicher Ehe lebten und deshalb überall in Verruf standen." Als Altmann auf einer Synode in Passau von den höheren Klerikern ein enthaltsames Eheleben forderte, erntete er nichts als lautstarken Protest.

Bei einer späteren Gelegenheit – man feierte das Fest des hl. Stephanus, zu dem viele Menschen, Vornehme und gewöhnliche Leute, zusammengekommen waren – wiederholte der mutige Bischof seine Forderungen hinsichtlich der Priesterehe. „Da gerieten alle Kleriker in eine solche Wut, daß sie den Diener Gottes auf der Stelle mit Händen zerrissen hätten, wenn ihn nicht die Himmel geschützt und die anwesenden weltlichen Großen den toll gewordenen Geistlichen entgegengetreten wären." Als König Heinrich IV. mit Truppen anrückte und Passau besetzte, mußte Altmann fliehen, ohne jemals wieder in seine Bischofsstadt zurückkehren zu können. Wie hier so standen auch in anderen Diözesen Bischof und Klerus im Widerstreit.

Die Lage beruhigte sich eigentlich zu keiner Zeit. Jedenfalls scheint die Mehrzahl der Priester bis in das 12. Jahrhundert hinein verheiratet gewesen zu sein.

Andererseits ist nicht zu übersehen, daß die Hauptidee der Kanonikerbewegung, das priesterliche Gemeinschaftsleben, auf viele Kleriker anziehend wirkte. So entstanden am Ende des 11. Jahrhunderts und mehr noch im folgenden Saeculum zahlreiche „claustra", die nach der sogenannten Augustinerregel lebten und darum später Augustiner-Chorherren-Stifte genannt wurden.

Selbst im Volk herrschte zu gewissen Zeiten, wie z. B. aus der Chronik Bernolds zum Jahr 1091 ersichtlich wird, ein ungewöhnlich starker Drang zur zölibatären Lebensweise.

Ausblick

Am Schluß dieser Untersuchung[10] drängt sich unwillkürlich die Frage auf, welche praktischen Konsequenzen angesichts der heutigen Situation gezogen werden könnten oder müßten. Doch hier gehen die Meinungen auseinander.

Die einen behaupten, die Kirche sei gerade in diesem Punkt mit rücksichtsloser Schärfe vorgegangen, um das hohe, ja zu hohe Ideal des Pflichtzölibats ihrer Priester in der Praxis durchzusetzen. Sie fordern mit Ungeduld und Ungestüm, das bisherige Gesetz der priesterlichen Ehelosigkeit müsse fallen, weil es unnatürlich, unmenschlich, unbiblisch, ja unchristlich sei.

Andere dagegen meinen, die Kirche habe die lex continentiae mit einer überaus großen Besonnenheit verwirklicht. Sie verlangen mit Entschiedenheit und Zähigkeit, der mit dem Priesteramt verbundene Zölibat müsse als allgemeines Gesetz unbedingt fortbestehen, weil er natürlich, menschlich, biblisch, ja echt christlich sei.

Die Kirchengeschichte kann kaum angeben, was für die Zukunft zu tun ist (das wäre Sache eines Propheten!), wohl aber vermag sie zu zeigen, was im Blick auf die Vergangenheit in Zukunft nicht mehr geschehen darf, weil es mangelhaft oder gar schlecht damit bestellt war. Das gilt ebenso allgemein wie speziell, also auch für die leider nur allzu lang als ein „heiliges Tabu" gehütete Zölibatsfrage.

[10] Hier sei der Hinweis gestattet, daß die praktische Beobachtung des vom Zweiten Laterankonzil im Jahre 1139 erlassenen (eigentlichen) Zölibatsgesetzes auch in den folgenden Jahrhunderten zeitweise sehr im argen lag. Vgl. meinen Vortrag „Priesterehe und Priesterzölibat in historischer Sicht" bei einer Tagung der Kath. Akademie in Bayern, der demnächst in einem Sammelband des Kösel-Verlags erscheinen wird.

Gerhard Podskalsky SJ

Kirchenreform in Griechenland?

Zur neuen Kirchenverfassung vom 10. Februar 1969

Am 1. März dieses Jahres überreichte Ministerpräsident Papadopulos in der Metropolis (Kathedrale) von Athen dem dortigen Erzbischof Hieronymos als obersten Hierarchen der Orthodoxen Kirche Griechenlands die neuen Kirchenverfassung [1]. Es war die zehnte seit der Gründung des neuen griechischen Staates, genauer: seit der Erklärung der Autokephalie, der Unabhängigkeit von Konstantinopel im Jahre 1833 [2].

In dieser Zahl spiegelt sich zwar auch die mangelnde politische Stabilität des Landes wieder; denn die wechselnden Staatsformen und Regierungen veranlaßten jeweils die Änderung der kirchlichen Gesetze. Dennoch läßt sich in der Aufeinanderfolge der Texte (und der nicht realisierten Zwischenentwürfe) ein deutlicher innerkirchlicher Aufschwung feststellen. Die neue Kirchenverfassung, die mehr den Vorstellungen des Staates als den kirchlichen Vorentwürfen entspricht, will den absoluten Höhepunkt dieser Entwicklung darstellen, insofern die administrativen Verbesserungen nur die Grundlage für eine wirkliche Reform der Kirche schaffen sollen.

In welcher Richtung diese durchzuführen wäre, brachte der Ministerpräsident in seiner Ansprache zum Ausdruck, in der er an die versammelten Bischöfe folgende Ermahnungen (Paraineseis) richtete: Kirche und Staat seien wie zwei Gewänder, die das Volk umhüllen; der Staat aber brauche heute mehr denn je die Stütze der Kirche. „Heute sind wir alle froh . . . über das Streben nach Wissen und Fortschritt in den Wissenschaften. Der Mensch erkennt vieles, und das birgt vielleicht Gefahren in sich für sein seelisches Gleichgewicht . . . (Jedenfalls) entsteht daraus für Sie die Verpflichtung, daß Sie die metaphysische Lehre des göttlichen Wortes mit dem durch die größere wissenschaftliche Erkenntnis erweiterten Feld des physikalischen Kosmos in Einklang bringen. Bei Gott, befreien Sie die Jugend aus der Krise, in die sie jedesmal der Wechsel von der Physikstunde zum Religionsunterricht stürzt. Sie müssen das sehr bald tun . . . Schaffen Sie (den Menschen) einen Ausweg aus der Sackgasse, die aus dem Zusammenstoß der erweiterten physikalischen Erkenntnisse mit den alten Begriffen der alten Metaphysik entsteht. Der Staat kann in dieser Richtung nichts anderes tun als Ihnen heute

[1] Die in diesem Artikel angeführten Briefe und Dokumente finden sich, wenn nicht anders vermerkt, in Ekklesia, dem offiziellen Organ der griechischen Kirche (vgl. die Ausgaben vom 1./15. 6., 1. 9., 15. 9., und 1. 10. 1968). Einiges Material brachte auch Ekklesiastikos agon vom Sept./Okt. 1968. – Der Text der neuen Kirchenverfassung ist veröffentlicht in Ekklesia vom 1. 3. 1969; gleichzeitig erschien eine englische Übersetzung als Sonderdruck (The Constitution of the Church of Greece).

[2] Unmittelbar löste sie die Kirchenverfassung von 1952 ab, die allerdings schon 1962 und ab 1967 in einzelnen Punkten abgeändert worden war. Das neue Gesetz hat eine Anlaufzeit von drei Jahren. Erst 1972 soll es in allen Punkten durchgeführt sein.

den neuen Rahmen dazu liefern . . . Möge der große Gott Griechenlands Ihnen allen in diesem schwierigen und hohen Apostolat helfen." [3]

Nach dieser ungewöhnlich scharfen Exhorte eines Laien an die Hierarchie hätte sich also die neue Kirchenverfassung wirklich die Anbahnung eines „aggiornamento" zum Ziel gesetzt, d. h. die Anpassung der kirchlichen Strukturen an eine veränderte Welt – in der Ausbildung des Klerus, in einem Neudurchdenken von Lehre und Kult. Dies würde jedoch neben aller Aufgeschlossenheit letztlich eine begründet kritische Haltung in und gegenüber der Gesellschaft und dem Staat miteinschließen; allein, hier darf man zweifeln, ob solche Konsequenzen gesehen oder gar gewollt sind. Denn Staat und Kirche, Nation und Christentum, Revolution (21. April 1967) und kirchliche Erneuerung wurden in allen Reden so sehr als parallellaufende Kräfte gesehen, daß es dem Beobachter schwer fällt, an die mögliche Realisierung dieses weitgesteckten Ziels zu glauben.

Dann aber fragt sich: was wollen die Autoren der neuen Verfassung wirklich, und was kann sie überhaupt für die Kirche bedeuten? Oder mit anderen Worten: Was erwartete sich der Staat (Militärjunta), was die Kirche? Und im Fall, daß diese Erwartungen auseinandergehen: welchen Nutzen bringt die gefundene Kompromißformel?

Staatliche und kirchliche Interessen im Widerstreit

Die Haltung des Staats ist leichter festzustellen; denn die Weichen wurden schon gestellt in dem Entwurf der neuen staatlichen Verfassung, die am 14. 11. 1968 in Kraft getreten ist. Umstritten war Art. 1, der die verfassungsmäßige Stellung der griechisch-orthodoxen Kirche umschreibt. Die Abänderungsanträge der Kirche zu Abs. 2 und 5 des verabschiedeten Textes sahen so aus [4]:

Kirche

Abs. 2: Die Orthodoxe Kirche Griechenlands . . . bewahrt unerschütterlich die dogmatischen Formeln und die hl. apostolischen und synodalen Kanones und die hl. Überlieferungen; sie ist autokephal und im Staat ein sich selbst verwaltender göttlicher Organismus und übt unabhängig von jeder anderen Macht ihre souveränen Rechte aus und wird verwaltet von der Hl. Synode.

Abs. 5: Ein Plan oder ein Entwurf eines Gesetzes, der sich auf die Organisation oder Verwaltung der Kirche Griechenlands bezieht, wird auf Ersuchen der Kirche zur Debatte im Parlament eingebracht.

Staat

Abs. 2: Die Orthodoxe Kirche Griechenlands . . . bewahrt unerschütterlich die auf das Dogma und den Kult bezüglichen hl. apostolischen und synodalen Kanones und die hl. Überlieferungen. Sie ist autokephal und übt unabhängig von jeder anderen Kirche ihre souveränen Rechte aus und wird von der Hl. Synode verwaltet.

Abs. 5: Ein Plan oder Entwurf eines Gesetzes, die sich auf die Organisation oder Verwaltung der Kirche Griechenlands beziehen, werden nicht zur Debatte im Parlament eingebracht, ohne die Meinung der Ständigen Hl. Synode einzuholen, die ihm innerhalb von 20 Tagen nach Erhalt (der Texte) vorliegen muß, bzw. nach dem ungenutzten Ablauf dieser Frist.

[3] Vgl. Nea Politeia, 2. 3. 1969, 1 und 20.

[4] Vgl. Ekklesia vom 1. 10. 1968. 455–56.

Die Abänderungswünsche der Kirche wurden nicht berücksichtigt. Dafür erfüllte man noch in den letzten Tagen vor der Volksabstimmung am 29. September 1968 zwei andere Bitten: an den Anfang der Verfassung wurde wiederum die frühere (praktisch unverbindliche) Weiheformel gesetzt „Im Namen der hl. und gleichwesentlichen und ungeteilten Dreifaltigkeit", und Abs. 6 wurde ersatzlos gestrichen („Der die Beziehungen von Staat und Kirche leitende Status ist der der gesetzmäßig geltenden Staatsverfassung"). Dieser Satz war als mögliche Handhabe der Unterjochung der Kirche durch den Staat angegriffen worden. Seinem Gehalt nach ist er jedoch schon in Abs. 5 ausgedrückt. Diese beiden der Sache nach belanglosen Konzessionen wurden aus der Sicht der Kirche noch dadurch in ihrem Wert beeinträchtigt, daß in Abs. 2 – erstmalig – nur noch die dogmatischen und liturgischen Kanones unter den Schutz des Staats gestellt werden, nicht aber die disziplinarischen, wie bislang üblich und ursprünglich vorgesehen. Durch diese Änderung sind nicht nur direkte staatliche Eingriffe in die kirchliche Gesetzgebung ermöglicht, sondern auch – wie kirchliche Kommentare richtig bemerkten – indirekt staatliche Gesetze, die den kirchlichen Kanones widersprechen (z. B. die *nur* staatlich bewilligte Ehescheidung).

Wie drückt sich nun diese staatliche Tendenz in der neuen Kirchenverfassung aus? Auch dort wird in Art. 1, Abs. 3 zwischen dogmatischen und liturgischen und anderen Kanones unterschieden und gesagt, daß die Kirche (nur) die ersteren „innerhalb der in Verfassung und Gesetzen festgelegten Bestimmungen" unerschütterlich bewahrt. Auch der Kirche wird damit vom Staat das Recht zugesprochen, disziplinarische Änderungen vorzunehmen bzw. gutzuheißen[5].

Im übrigen enthält das Gesetz zahlreiche Bestimmungen über die notwendige Zusammenarbeit von Kirche und Staat, obwohl in Art. 1, Abs. 4 allen offiziellen kirchlichen Organisationen und Vereinigungen die Selbständigkeit der Verwaltung zugesprochen wird (mit der Einschränkung der notwendigen Rücksicht auf öffentliche Ordnung und Sicherheit und einer Nachprüfung der ökonomischen Verhältnisse durch Organe des Staats (Art. 42, Abs. 8). Diese der Kirche geschenkte „Souveränität" läßt sich aber schwer vereinbaren mit Art. 1, Abs. 5 der staatlichen Verfassung, den wir oben zitiert haben.

Unter den weiteren Details gibt es nicht wenige Merkwürdigkeiten. So soll einerseits der Briefwechsel des gesamten Klerus mit ausländischen Behörden (hier ist vor allem an das unter türkischer Oberhoheit stehende Ökumenische Patriarchat gedacht) nur über das Außenministerium erfolgen, zum andern aber wird z. B. die Hilfe des Staats bei der

[5] Viele Gegner des neuen Gesetzes behaupten, es handle sich um eine Übersetzung der unter kommunistischem Druck zustande gekommenen „Kirchlichen Gesetzgebung des Patriarchen Justinian" (1953). Dies trifft nicht zu, obwohl viele organisatorische Einzelbestimmungen nahezu identisch sind. Wohl aber läßt sich in beiden Verfassungen in wesentlichen Dingen die gleiche Grundtendenz feststellen: die Zentralisierung der Macht in den Händen des Vorsitzenden (Patriarch/Erzbischof) und die Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem (d. h. zwischen unwandelbarem und wandelbarem) Recht. – Vgl. dazu: Flaviu Popan, Die Organisation der Rumänischen Orthodoxen Kirche, in: Ostkirchliche Studien 10 (1961) 257–82; Liviu Stan, Legislatia biseri ceasca si valorea ei canonice, in: Mitropolia Oltenci (1954) 11–12.

Bekämpfung von Irrlehren und proselytistischen Tendenzen[6] (Art. 3, Abs. 2; Art. 4) sowie Angriffen auf Lehre und Tradition der Orthodoxen Kirche (Art. 10, Abs. 3/12; vgl. auch Art. 43) angeboten. Die Kirche will also nicht auf die direkte Privilegierung durch den Staat verzichten, muß dafür aber schwerwiegende Eingriffe in ihre Rechte hinnehmen.

Den direktesten Einfluß hat sich der Staat bei der Designation der Bischöfe vorbehalten. Sowohl die Aufstellung der drei Kandidaten durch die Hl. Synode als auch die Auswahl unter ihnen erfolgt nach Richtlinien des Kultusministeriums. Aber der Athener Erzbischof wird von der Regierung bestellt, nicht mehr wie bisher durch die Hl. Synode gewählt. Diese ist übrigens für die nächsten drei Jahre völlig suspendiert (Art. 51, Abs. 1) und war auch nicht zur Beratung des neuen Gesetzes versammelt worden. Der staatlichen Genehmigung bedürfen auch die Errichtung, Veränderung oder Aufhebung von Diözesen (Art. 28, Abs. 3) oder Klöstern (Art. 33, Abs. 4).

Eine wirkliche Neuerung bringt Art. 11, der die bisher zur Gesetzmäßigkeit notwendige Anwesenheit eines staatlichen Kommissars (Epitropos) bei den Sitzungen und Beschlüssen der Hl. Synode (Ständigen Synode) aufhebt; in Zukunft soll der Kultusminister oder sein Stellvertreter (ohne Stimmrecht) nur noch an den Sitzungen über Verwaltungsfragen teilnehmen. Diese Teilnahme erfolgt auf besondere Einladung, ist jedoch zur Gültigkeit der gefaßten Beschlüsse notwendig.

Der Staat hat also durch sein an wenigen, aber entscheidenden Punkten verbliebenes Eingriffsrecht im Grund nichts von seinem Einfluß auf die Kirche verloren – trotz der der Kirche zugestandenen größeren Selbständigkeit[7]. Die staatliche und kirchliche Entwicklung muß erst zeigen, welchen Gebrauch er von dem Gesetz machen wird.

Die Haltung der Kirche ist zwiespältig: es gibt Befürworter und Gegner des neuen Gesetzes. An der Spitze der ersten Gruppe steht natürlich der auf Betreiben der Regierung eingesetzte Athener Erzbischof. Hatte er noch, gestützt auf die Erfahrungen der griechischen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart, in einem Brief vom 16. 1. 1969 an den griechischen Ministerpräsidenten eindringlich auf die Notwendigkeit einer größeren Freiheit für die Kirche hingewiesen, so machte er sich wenig später in einem weiteren Brief (17. 2. 1969) an seine Kollegen im bischöflichen Amt als Vorsitzender der Ständigen Synode zum unbedingten Verfechter des neuen Gesetzes. Nach überschwenglichen Lobesworten für den Ministerpräsidenten nennt er in 15 Punkten die wichtigsten Gewinne an Entscheidungsspielraum für die Kirche. Das neue Gesetz sei das „liberalste" seit 1821.

[6] Hiermit sind – in letzter Zeit – vor allem die Einbrüche der Zeugen Jehovas im In- und Ausland gemeint; vgl. Ekklesiastikos agon, Sept./Okt. 1968, 4 („Was geht in der Diözese Deutschland vor sich?"); Ekklesia, 1. 9. 1968, 392.

[7] Die „ersehnte Freiheit" (Erzbischof Hieronymos, Ekklesia, 1. 3. 1969, 92) ist also noch lange nicht erreicht. – Ein weiteres Sondergesetz (Nr. 124/1969) hob übrigens die Autonomie der dem ökumenischen Patriarchat unterstellten Mönchsrepublik Athos auf und unterstellte sie der vollständigen Kontrolle des staatlichen Gouverneurs.

Diese Beurteilung hat, wie wir sahen, formal eine gewisse Berechtigung, und man darf annehmen, daß große Teile der Hierarchie und des Klerus, vor allem soweit diese vom Erzbischof selbst geweiht und eingesetzt wurden, darin mit ihm übereinstimmen. Vor allem die Errichtung von 9 ständigen synodalen Kommissionen (Art. 16), deren Präsidenten die Ständige Synode bilden, soll eine organisatorische Straffung in die verschiedenen Bereiche des kirchlichen Lebens bringen. Besonders erwähnt sei hier die Kommission für ökumenische Beziehungen und Darstellung und Betreuung der Orthodoxie im Ausland: von ihr dürfen neue spirituelle Impulse erwartet werden. Das gleiche gilt von dem Beschluß, alle griechischen Bistümer mit einer Bevölkerung unter 50 000 – mit Ausnahme der Grenzbistümer an der griechisch-türkischen Grenze – aufzuheben und Nachbardiözesen anzugliedern (Art. 29, Abs. 1). Die bisherigen 65 Bistümer (bei einer Bevölkerung von 8,5 Millionen) waren einfach zu viele, um ihren Aufgaben gewachsen zu sein, vor allem auf den ägäischen Inseln und in den Bergregionen des Peloponnes und Nordgriechenlands.

Eine weitere Bestimmung über die Bischöfe, die Festsetzung der Altersgrenze auf 72 Jahre (Art. 29, Abs. 2), wurde zu einem Kernpunkt der Auseinandersetzung und lieferte den z. T. hochbetagten Gegnern des neuen Gesetzes den entscheidenden Anlaß zum Protest (Gefahr der – politisch bedingten – Willkür). Zu ihrem Hauptsprecher machte sich der Metropolit Panteleimon von Korinth, der wegen seines früheren Amtes als Militärbischof besonderes Ansehen genießt. In einem nur als Manuskript verbreiteten 18seitigen Brief vom 24. 2. 1969 an seine Mitbischöfe insistiert er vor allem auf der unrechtmäßig vorgenommenen Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Recht (dogmatisch-liturgische und disziplinarische Kanones). Mit Berufung auf eine Stellungnahme der Theologischen Fakultät Athen sieht er darin den Einbruch „weltlichen und protestantischen Rechts" und den Ausdruck der Staatsherrschaft. Demgegenüber ruft er nochmals die Gesetzesvorschläge der Synode für die Unabhängigkeit der Kirche in Erinnerung, stellt aber gleichzeitig fest, der Staat habe seinerseits alle Kanones ohne Unterschied zu schützen (vgl. Art. 2 der Verfassung von 1952).[8]

Da die gegenwärtige Regierung und Kirchenleitung diese Pflicht nicht anerkenne, seien alle gesetzgeberischen Änderungen seit dem 20. 4. 1967 ungültig, so z. B. die Wahl des jetzigen Erzbischofs durch die „Synode der Besten" und die Einführung der Altersgrenze. Alle seitherigen Bischofsernennungen seien darum unrechtmäßig; bei den bisher 19 Absetzungen sei man außerdem nicht nach dem Gesetz verfahren: die Verurteilung sei erfolgt allein auf Grund des „Rufes" (pheme), auf Aussage fragwürdiger Zeugen und ohne dem Angeklagten eine Anklageschrift auszuhändigen; schließlich seien die entsprechenden Strafgesetze erst nach den angeblichen Straftaten eingebracht worden.

Bischof Panteleimon tadelt dann alle, die sich – gegen bessere Einsicht – mit passivem Verhalten oder verbaler Rechtfertigung der Verantwortung für die Unterschrift zu dem

[8] Vgl. zu diesem letzten Abschnitt: G. Podskalsky, Kirche und Staat in Griechenland, in: Trierer Theologische Zeitschrift 5 (1967), 298–322, bes. 302 f.

Gesetz entziehen wollen. Eine wirkliche Lösung der Krise biete nur eine neue Gesamtsynode und die Rückkehr zur Verfassung von 1952. Es müsse der den hl. Kanones entsprechende Wahlmodus beachtet werden. „Die Kirche kennt weder eine Revolution noch ein Revolutionsrecht, sondern höchstens Häresie und Schisma[9]. Die geglückte Revolution schafft zweifellos Recht, aber sicher kann sie kein kanonisches Recht schaffen, das sich allein und ausschließlich auf die hl. Kanones stützt." Darum seien Art. 3 und 214 aus dem Jahr 1967 sofort aufzuheben. „Die Hierarchie in ihrer heutigen Form und Zusammensetzung kann keine kanonischen Entscheidungen treffen."

Ein zweiter aktiver Verfechter dieser Richtung ist Bischof Augustinos von Florina[10]. Er hatte schon Ende letzten Jahres in einem Telegramm an die Hl. Synode gegen die geplante „Unterdrückung" der Kirche durch den Staat und den widerrechtlichen Eingriff in die kanonisch verbürgten Rechte protestiert; auch nach dem Inkrafttreten des Gesetzes änderte er seine Haltung nicht. Seine Opposition ist für das Regime um so peinlicher, als er zu den von Erzbischof Hieronymos eingesetzten neuen Amtsträgern gehört. Eine noch integralistischere Haltung brachte Bischof Nikodemos von Zichne-Neurokopion in einem Gesuch an den Verfassungsausschuß zum Ausdruck. Man erwarte die absolute Garantie des kirchlichen Rechts durch die staatliche Verfassung und verschärfte Strafgesetze gegen das Wirken anderer Konfessionen und Sekten.

Das Zeugnis der Tradition gegen die Traditionalisten

Es zeigt sich deutlich, daß Anhänger und Gegner der neuen Kirchenverfassung im Grund vom selben Standpunkt aus argumentieren, nämlich aus der Tradition staatskirchlichen Denkens. Beide plädieren für eine größere Freiheit der Kirche, möchten aber nicht auf den Schutz und die Mitarbeit des Staates verzichten. Uneinig ist man sich nur in der Frage, welches Maß an Freiheit und Schutz nun erreicht wurde.

Die Anhänger begrüßen die stärkere Zentralisierung der Verwaltung in den Händen des Erzbischofs, der Ständigen Verwaltungssynode und den überdiözesanen kirchlichen Organisationen (Dachorganisation: Apostoliki Diakonia, Kloster Petraki-Athen) sowie die staatliche Garantie für deren ungestörtes, selbständiges Funktionieren. Die Gegner vertreten den konservativen Standpunkt einer stark dezentralisierten, auf Bistümer und Gesamtsynode verteilten Kompetenz. Dieses System hat aber wegen der Schwäche der vielen Kleinstdiözesen und dem Mangel an gebildeten Priestern und Laien in der Vergangenheit versagt. Es war Schuld an vielen kleinlichen Reibereien und führte zu einer geistigen Unbeweglichkeit, gerade auch im ökumenischen Bereich.

[9] Dies entspricht nicht der geschichtlichen Wahrheit: viele der byzantischen Kaiser sind durch Militärputsch zur Macht gekommen, und die Kirche hat deren Religionsgesetze durchaus anerkannt.

[10]. Außerdem sind der Opposition zuzurechnen: die Metropoliten Chrysostomos von Piräus, der schon als der „griechische Ottaviani" bezeichnet wurde, und Ambrosios von Eleutherupolis. Alle vier fehlten bei der feierlichen Überreichung des Gesetzes (Nea Politeia, 2. 3. 1969, 20).

Freilich läßt sich eine zentralisierte Verwaltung auch leichter vom Staat dirigieren: darin haben die Gegner recht. Immerhin hat der von der neuen Verfassung eingeschlagene Weg zunächst vieles für sich.

Das schließt nicht aus, daß man nichts Besseres hätte tun können: ein dritter Weg wäre die noch stärkere Trennung von Staat und Kirche. Doch dem stehen viele Schwierigkeiten im Weg, die nur langsam abzubauen sind. Paradoxerweise umfaßt die stark traditionsgebundene Haltung der Orthodoxie auf diesem Sektor nicht die ganze altchristliche Tradition, sondern nur das spätpatristische und byzantinische Erbe mit seiner engen Verknüpfung von Staat und Kirche. War der byzantinische Staat in seiner Blütezeit aber immerhin noch ein Vielvölkerstaat, so führte die Epoche nach der Eroberung Konstantinopels (1453), die fast 400jährige Türkenherrschaft, zur endgültigen Verengung auf das Griechentum, zur Identifizierung von Nation und Kirche. In dieser Zeit, in der der Patriarch nationaler *und* kirchlicher Führer war (Ethnarchos: vgl. heute den Erzbischof-Präsidenten Makarios von Zypern!), liegen die eigentlichen Wurzeln der bewundernswerten Ausdauer und der ewig-müden Dienerrolle der Kirche, ihrer schier unlösbaren Bindung an die jeweiligen Regierungen. Die kritische Einstellung der frühen Kirche von Konstantin d. Gr. (z. B. Hippolyts von Rom) oder der afrikanischen Kirche des 6. Jahrhunderts zum Kaiserreich ist dagegen vergessen. Gerade in dieser gemeinsamen Tradition läge jedoch der Ansatzpunkt einer grundsätzlichen Neuorientierung im ökumenischen Dialog [11]. Es gibt schon heute in Griechenland eine Reihe von Theologen und Geistlichen, die – oft nach einem längeren Aufenthalt im Ausland – diese Notwendigkeit erkannt haben. Im übrigen hängt eine Wendung wesentlich davon ab, wieweit es gelingen wird, auf den beiden Theologischen Fakultäten in Athen und Thessaloniki nicht nur Schulbetrieb, sondern wirkliche Forschung zu betreiben. Dann stieße man nämlich zu den keineswegs so eindeutigen Quellen vor: die Tradition könnte – recht verstanden – zur Quelle der Erneuerung werden.

Offene Fragen an die Kirche

Von der wissenschaftlichen Forschung abgesehen gibt es eine Reihe anderer, mehr praktisch-pastoraler Ansatzpunkte einer Neubesinnung.

Da ist zunächst das Problem der griechischen *Gastarbeiter* und *Studenten*, vor allem in der Bundesrepublik (etwa 300 000, von denen die Hälfte als Exilgriechen anzusehen sind). Die Regierung wünscht, daß die Auslandsgriechen nach einigen Jahren in die Heimat zurückkehren: einmal, damit das Volk nicht noch weiter an Substanz verliert,

[11] Mir scheint, daß die unterschiedlichen Auffassungen vom Verhältnis Staat–Kirche in den verschiedenen Konfessionen die ökumenische Zusammenarbeit stärker belasten als die dogmatischen Differenzen. Dies betrifft natürlich auch – und vielleicht noch mehr – die orthodoxen Kirchen im kommunistischen Bereich; nur daß Griechenland als einziges westliches Land am ehesten die Möglichkeit hätte, neue Vorstellungen zu entwickeln und das ursprünglich dialektische Verhältnis der beiden Kräfte wiederherzustellen.

zum andern – das dürfte der entscheidende Grund sein –, weil sich erfahrungsgemäß die Mehrzahl der Griechen im Ausland politisch neu orientiert und damit größenteils in Opposition zum augenblicklichen Regime steht. Diese Haltung der Regierung wäre, wenn schon nicht zu billigen, so doch zu verstehen, wenn man zu diesem Ziel nicht auch die aktive Hilfe der Kirche anforderte. Die Pfarrer sollen mit den staatlichen Organen bei der zuweilen zwangsweisen Rückführung zusammenarbeiten: damit würden sie aber das Vertrauen ihrer Gläubigen verlieren, und zwar nicht nur jener, die sich zu einem dauernden Aufenthalt im Ausland entschlossen haben. Jurisdiktionell unterstehen alle griechischen Priester im Ausland dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel, auch was die Berufung und Abberufung angeht. Diese Bindung wird jedoch von nationalistischen Kreisen fast als Häresie und Landesverrat betrachtet[12]. Das führt dazu, daß die griechischen Pfarrer von ihren Auslandsvertretungen dauernd überwacht werden und in einigen Fällen schon auf geheimnisvolle Weise zurückbeordert wurden. Auch die Metropoliten konnten dem Dilemma nicht entgehen: Bischof Polyeuktos Finfinis (ehemals Bonn) lebt heute im Zwangsruhestand in Griechenland. Sein kommissarischer Vertreter, Bischof Tsitser (Wien), sieht sich vor die gleichen Komplikationen gestellt, und ein regulärer Nachfolger ist unter diesen Umständen schwer zu finden. Wäre es da nicht besser, eine selbständige griechische Auslandskirche zu gründen, die dann auch finanziell den anderen christlichen Kirchen gleichgestellt werden könnte und die Pfarrer nicht dauernd mit Geldfragen belasten würde? Freilich bliebe ein solches gut funktionierendes freikirchliches Modell nicht ohne Folgen auf das Staatskirchentum in Griechenland.

Eine andere, ebenso dringende Frage ist die *Mission*. Seit dem Untergang des byzantinischen Kaisertums hat die griechisch-orthodoxe Kirche keine Mission mehr betrieben, weder in ihrer näheren Umgebung unter den Moslems (dies wäre wohl auch gescheitert) noch in der übrigen Welt. Heute unterhält man einige Sprengel in Uganda; dies dient jedoch mehr dem nationalen Prestige. Kann es aber auf die Dauer eine lebendige Kirche geben ohne Mission? Mission würde freilich bedeuten, daß man die Menschen nicht hellenisieren, sondern eben nur zum Christentum führen will; sonst würde man notwendigerweise in der Isolation verbleiben. Dazu fehlen jedoch die Voraussetzungen, und auch die Kirchenverfassung eröffnet keine neuen Perspektiven.

Ähnliches gilt für die *ökumenischen Beziehungen*. Hier ist ein tiefverwurzeltes Mißtrauen gegen den „ungesunden" Westen mit seiner schnelleren Entwicklung, seinen „Neuerungen", seinem Verlust an Tradition und zugleich seiner größeren Energie der stärkste Hemmschuh. Freilich spielen für beide Bereiche auch andere Mängel eine nicht geringe Rolle: die griechische Kirche besitzt – außer in der Verwaltung – keine finanzielle Unabhängigkeit, und sie leidet unter einem akuten *Priestermangel*.

Dies wäre der dritte Bereich, der dringend nach weitergehenden Reformen ruft. Im letzten Jahr gab es z. B. in der Zwei-Millionen-Stadt Athen nur drei Priesterweihen.

[12] Neuerdings versucht die Athener Regierung – mit Hinweis auf ihre finanziellen Leistungen – eine Unterstellung des Auslandsklerus unter den Athener Erzbischof zu erreichen.

Leider enthält die neue Verfassung nichts, was die Ausbildung der Priester verbessern könnte. In einem Brief des Erzbischofs an alle Mitbischöfe vom 23. 8. 1968 über die Anforderungen an Priesterkandidaten rangiert die geistige Bildung bezeichnenderweise hinter allen religiösen und charakterlichen Eigenschaften an 24. (und letzter) Stelle[13]. Andererseits gibt es viele Hunderte von Absolventen der Theologischen Fakultäten, die sich nicht weihen lassen wollen. Woran liegt das? In einem Aufruf im Rundfunk an diese Gebildeten-Kreise vom 8. 10. 1968 nannte Erzbischof Hieronymos als größtes Hindernis den Einspruch der betroffenen Ehefrauen der kirchlichen Mitarbeiter, Religionslehrer und Theologen. Dies dürfte stimmen, denn jene Frauen fürchten offenbar, als Pfarrersfrauen vom gesellschaftlichen Leben abgeschnitten zu sein; tatsächlich wäre ihnen in Lebensweise und Kleidung große Einschränkung auferlegt. Auch das Äußere des Pfarrers selbst (obligatorisch lange Gewänder und Verbot des Haarschnitts) ist nicht mehr zeitgemäß. So gibt es heute unter den 7 350 Klerikern nur 350 Absolventen der Theologischen Fakultäten. Die übrigen sind gut beleumundete, eifrige Männer mit dem Abschluß der Volks- oder Mittelschule und eines Seminarkurses. In dieser Schicht werden sich auch weiterhin Kandidaten finden lassen. Von ihnen ist jedoch bestenfalls eine gewissenhafte Verwaltung der liturgischen Aufgaben zu erwarten. Eine theologisch fundierte Verkündigung, der Kontakt mit anderen Konfessionen oder Nichtchristen übersteigt ihre Fähigkeiten.

Will man also nicht nur Quantität, sondern auch Qualität, so braucht man die Universitätsstudenten. Warum weigern sie sich größtenteils die Weihen zu empfangen? Sicher nicht aus einem Mangel an Religiösität; auch das Zögern ihrer Frauen ist eher als ein Symptom anzusehen für tieferliegende Probleme. Der eigentliche Grund, warum sich z. B. kaum ein Kandidat der höheren Schichten zum Priesterberuf entschließt, ist der drohende gesellschaftliche Ausschluß: es wäre ihm fast unmöglich, am geistigen und kulturellen Leben teilzunehmen (Theater, Konzert, Film); selbst kirchlich organisierte Unterhaltungsveranstaltungen müßte er meiden. Er könnte seine philosophischen und theologischen Kenntnisse und Überzeugungen nicht ungehindert entfalten (die Karriere des Wissenschaftlers existiert praktisch nicht), wäre vielmehr gebunden an die Weisungen des Bischofs, der bildungsmäßig oft unter seinem Niveau stehen wird. Der spontane Kontakt mit Andersdenkenden (z. B. Vertretern der Linken), anderen Konfessionen, Reisen ins Ausland[14] wären ihm zumindest sehr erschwert. Schließlich ist das Pfarrergehalt so niedrig, daß es kaum zur Anschaffung einer eigenen Bibliothek bzw. zur Erfüllung gesellschaftlicher Verpflichtungen genügt. So leben die Priester, vom kulturellen Standpunkt aus, wie „outcasts". Auch für diese offene Wunde bietet das neue Gesetz keinerlei Heilmittel an. Dagegen drucken die kirchlichen Zeitungen immer

[13] Vgl. M. Rinvolucri, Anatomie einer Kirche. Ein Journalist erlebt die griechische Kirche (Graz, Wien, Köln 1967). Trotz mangelndem Verständnis für die historischen Hintergründe bietet das Buch das erste brauchbare statistische Material über die Bildungslage des griechischen Klerus.

[14] Pfarrer benötigen dazu jeweils eine Sondererlaubnis ihres Bischofs (Art. 45 der neuen Verfassung), die Bischöfe eine entsprechende Erlaubnis der Ständigen Synode.

wieder Leserbriefe ab, die den angeblichen Skandal modernisierungssüchtiger Pfarrer beklagen (meist handelt es sich nur um Vereinfachung der Kleidung für den heißen Sommer). Erst die weitere Verschärfung des Priestermangels wird – bei einem gleichzeitigen Anstieg der Allgemeinbildung des Volkes – langsam zu einer Änderung der bisherigen Praxis zwingen.

Ein weiteres Feld schließlich, das sich kaum noch länger ungestraft mißachten läßt, ist der Bereich der *Soziallehre*. Zwar sind schon manche Dissertationen über die Soziallehre dieses oder jenes Kirchenvaters (z. B. des Basileios, Johannes Chrysostomos) geschrieben worden, aber Soziallehre meint dort nur die Sorge für karitative Einrichtungen, wie Waisenhäuser, Schülerheime für Minderbemittelte, Altersheime u. ä. So ist auch in der neuen Verfassung von „sozialer und philanthropischer Aktion" (Art. 10, Abs. 3/8) die Rede. Auf diesem Gebiet wird tatsächlich manches getan, mit den bescheidenen Mitteln, die zur Verfügung stehen. Aber man kuriert nur die Phänomene der sozialen Misere, niemand macht sich Gedanken über ihre Ursachen. Weder auf pfarrlicher noch auf überdiözesaner Ebene gibt es Statistiken oder Untersuchungen, wie man dem Übel an der Wurzel beikommen könne. So werden zwar Konflikte mit dem Staat vermieden, aber die Kirche gerät an den Rand der Wirklichkeit, sie verliert den Kontakt zu den Menschen und ihren aktuellen und akuten Problemen. Niemand ist kirchlicherseits vorbereitet, den kommunistischen Propagandisten entgegenzutreten oder deren Anliegen zu verstehen und aufzugreifen. Es kommt erschwerend hinzu, daß das Studium der Slawistik oder des Kommunismus praktisch unmöglich ist: die Universität bietet keinerlei Kurse an, und die (übersetzten) Werke von Marx z. B. werden nur von der Linken unter der Hand verteilt. Hieran trägt auch die kurzsichtige Haltung des Staates (schon vor dem gegenwärtigen Regime) Schuld: man möchte den völkischen und sprachlichen Einfluß der Slawen in der Vergangenheit totschweigen, um nicht das „klassisch-griechische Erbe" zu beflecken, und der Kommunismus gilt vollends als volksfremde Importware. Vielleicht wird die immer größere Zahl der rückwandernden Gastarbeiter mit ihrer gewerkschaftlichen Auslandserfahrung hier allmählich eine Änderung herbeiführen.

So werden leider viele Probleme auch durch die neue Kirchenverfassung nicht gelöst werden. Es ging darum entschieden zu weit, wenn sie der Ministerpräsident als Grundlage einer wirklichen Erneuerung bezeichnete. Dennoch gibt es heute in der griechischen Kirche echte Zeichen der Erneuerung, die freilich eher im Stillen wächst und darum wenig Schlagzeilen macht (und machen will).

Zeichen einer Erneuerung

Das Fundament einer geistlichen Erneuerung kann nur aus authentischer theologischer Forschung und spiritueller Neubesinnung gewonnen werden. Diesen Weg versuchen zwei neugegründete theologisch-ökumenische Institute zu gehen: das von der

Universität Bonn unterstützte Kloster Vlatadon in Thessaloniki und ein vom Weltrat der Kirchen gestiftetes Institut im Bistum Kissanu-Selinu auf Kreta. Man sucht dort bewußt die internationale Zusammenarbeit, die sich auch in entsprechenden Zeitschriften niederschlagen soll. Freilich steht dies alles am Anfang. Viele Kontakte müssen erst noch geknüpft werden. In Thessaloniki ist Anfang dieses Jahres schon die erste Nummer der Zeitschrift „Klironomia" (Erbe) erschienen; der Titel verweist auf ihren Schwerpunkt, die patristischen Studien, doch sind damit Fragen der neuzeitlichen Anpassung nicht ausgeschlossen (vgl. den Artikel über die Psalmenvertonung des Franzosen J. Gelineau SJ). Der Redakteur, Archimandrit Harkianakis, hat bei Professor Ratzinger über das heikle Thema der Unfehlbarkeit der Kirche promoviert und ist allem Neuen, besonders hermeneutischen Problemen, sehr aufgeschlossen.

Wichtiger als diese Institute sind zwei regelmäßig zusammentretende Arbeitsgemeinschaften junger Professoren, Assistenten und Gymnasiallehrer in Athen und Thessaloniki (jeweils etwa 30 Mitglieder), die sich, bewußt unabhängig, keiner der bestehenden Laienorganisationen angeschlossen haben [15]. Fast alle Teilnehmer haben einige Jahre im Ausland studiert und sind bemüht, den Standard, den sie dort kennenlernten, auch im Heimatland nach Kräften aufrechtzuerhalten. Ihr Einfluß auf die Studenten ist nicht zu unterschätzen, obwohl (oder weil?) es immer wieder Schwierigkeiten gibt mit den Vertretern der Hierarchie, z. B. in der modernen Exegese. Aus diesem Grund sind die Experimente von Laientheologen, die vor Jahren als katechetische Gruppen zur Neubelebung der Meteoraklöster Thessaliens gegründet wurden („Kloster auf Zeit"), wieder gescheitert. In der Praxis werden die Bestrebungen der Theologen aufgenommen von vielen Religionslehrern der Gymnasien, von Auslandspfarrern, aber auch vielen Klerikern und Laien zu Hause, vor allem in den größeren Städten. So hat man im Fond der Athener Kathedrale ein Büro eingerichtet, in dem einer der Domgeistlichen den Gläubigen täglich zur Aussprache und Beratung zur Verfügung steht. Als pastorale Reform dürfen auch zwei feste Beichtzeiten pro Woche außerhalb der Gottesdienste gelten. Dies ist ein Anfang und blieb bisher eine Ausnahme, da es in den meisten Kirchen an Nebenräumen fehlt, und die Pfarrerwohnung nicht selten eine halbe Stunde von der Kirche entfernt liegt. Individual- und Gruppenseelsorge sowie Hausbesuche wären aber dringend notwendig. In diesem Zusammenhang ist es zu bedauern, daß der Athener Erzbischof neben moralisch untragbaren Klerikern auch eine Reihe ausgezeichneter Arbeiterseelsorger als angebliche „Kommunisten" entlassen hat, wie den früheren Pfarrer von Eleusis, Pirunakis.

Man ist allgemein der Auffassung, daß sich das geistige und ökumenische Klima in den letzten Jahren beachtlich verbessert hat. Ein greifbares Zeichen dieses Wandels

[15] Deren bedeutendste sind Zoë, Soter und Anaplasis. Soter (Erlöser) ist eine konservative Abspaltung von Zoë (Leben) nach dem Krieg (1964); die beiden anderen wurden um 1900 bzw. 1930 gegründet, teilweise aus protestantisch inspirierter Anti-Haltung zur Hierarchie. Alle sind sie geprägt von pietistisch-untheologischem Geist. Zwar haben sie für die katechetische Unterweisung des Volks viel geleistet; es fehlt ihnen jedoch an geistiger Aufgeschlossenheit. Außerdem sind einige ihrer Mitglieder führend in der gegenwärtigen Regierung, so daß sie auch von daher (politisch) nicht für jedermann annehmbar sind.

ist z. B. die zwölfbändige „Enzyklopädie für Religion und Ethik" (Athen 1962–1968)[16]. Ihr Herausgeber, ein Laientheologe (B. Mustakis), distanzierte sich bewußt von den extrem-konservativen Kreisen der Amtskirche und suchte die Beratung und Mitarbeit der anderen Konfessionen. Heute steht dieses unter großen finanziellen Opfern des Herausgebers zu Ende geführte Lexikon – das erste seiner Art in der Gesamtorthodoxie – in der Bibliothek der meisten Pfarrer.

Zur gerechten Beurteilung müssen dabei auch die besonderen Schwierigkeiten der Theologen in Griechenland berücksichtigt werden. Das Land ist noch keine 150 Jahre selbständig und mußte seinerzeit am geistigen Nullpunkt beginnen. Auch heute ist die Interessentenzahl an theologischer Literatur klein, läßt viele Arbeiten nicht zum Druck kommen, jedenfalls nie zu einem finanziellen Erfolg werden. Ausländische Literatur ist sehr teuer und schon darum nur wenigen zugänglich. Aber nicht nur die Theologie ist in einer mißlichen Ausgangslage; es fehlt auch die philosophische Vorbereitung und Ausbildung zu neuem, spekulativen Denken. Die lebendige Verbindung zur altgriechischen Philosophie ist längst verlorengegangen (die Kirche war ihr von jeher mit Mißtrauen begegnet) und Neues ist bisher nicht an deren Stelle getreten – was für die gesamte Orthodoxie gilt –, da sich die durch Jahrhunderte der Verfolgung zur Tradition gewordene Einbuße geistiger Liberalität nur schwer überwinden läßt.

Einen entsprechenden Versuch unternimmt man z. Zt. auf dem Berg Athos, nachdem dort Kirchen und wertvollste Klosterbibliotheken mit vielen Handschriften zu verfallen drohen. Es fehlen die Einkünfte aus den großen Ländereien des Festlands, die man 1922 (nach der Katastrophe von Smyrna) enteignet und den 1,5 Millionen Flüchtlingen aus der Türkei zugewiesen hat. Noch stärker aber macht sich das Fehlen intellektueller Ausbildung bemerkbar; denn schon gegen Ende des 18. Jahrhunderts war die berühmte Athosakademie in der Nähe des Klosters Vatopedi (begründet 1753 von dem an Leibniz und Chr. Wolff geschulten Eugenios Bulgaris) am Widerstand bildungsfeindlicher Mönche gescheitert, und seither hat niemand mehr die Ruinen zu beleben versucht. Nun hat man von Athen aus etwa ein Dutzend junger Mönche im Ausland studieren lassen (neben Philosophie und Theologie auch Philologie, Handschriftenkunde und Kunstgeschichte), um die abgerissene Tradition wiederaufzunehmen. Ausländische Gelehrte, wie der zur Orthodoxie übergetretene Oxforder Professor Timothy Ware (vgl. sein Buch: The Orthodox Church, London 1964) leisten ihnen dabei wertvolle Unterstützung. Ob sich das Experiment bei den übrigen Athosbewohnern durchsetzen wird, bleibt noch abzuwarten. Ein Teil der schon ausgebildeten Studenten war ohnehin den verlockenderen Studienangeboten im Ausland erlegen und nicht zurückgekehrt. Einige der gebildeten, alten Athosmönche sind deshalb skeptisch: nur die Wiedervereinigung der Kirchen könne dem orthodoxen Mönchtum neue Kraft verleihen.

Von daher wäre es zu begrüßen, wenn nicht nur griechischen Studenten Auslandsstipendien zugeteilt würden, sondern wenn sich auch mehr und mehr ausländische Theo-

[16] Vgl. diese Zschr. 179 (1967) 227–229.

logen entschließen könnten, unter den freilich recht beschwerlichen Bedingungen ein oder mehrere Jahre in Griechenland zu studieren, die Landessprache zu erlernen und dadurch zum Geistesleben Mitteleuropas Kontakte zu knüpfen. Erst dann wäre ein ökumenisches, d. h. auf gegenseitigem Austausch begründetes Gespräch möglich. Die Bereitschaft dazu auf griechischer Seite ist weit größer, als man es hier oft vermutet. Man muß sich allerdings darauf gefaßt machen, in Athen keine Ausleihbibliothek vorzufinden, d. h. ein Privatstudium ist nur in den Seminarräumen möglich. Die Arbeitsatmosphäre in den wenigen modernen Studentenheimen läßt dementsprechend, abgesehen von den Examenszeiten, viel zu wünschen übrig. Auch die Aufnahme der griechischen Theologiestudenten im Ausland ist noch unbefriedigend: es fehlt an persönlichen Kontakten im Gastland sowie an Professoren und wissenschaftlichen Instituten, die die spezifischen Anliegen und Erwartungen dieser Studenten berücksichtigen. In der Bundesrepublik wäre München als Zentrum des Osteuropastudiums der geeignetste Standort für ein solches Institut.

So besteht – auf längere Sicht – durchaus die Hoffnung auf eine kirchliche Erneuerung. Das neue Kirchengesetz kann dazu freilich wenig beitragen. Allzuviel hängt von der politischen Entwicklung ab. Eine neue Regierung würde möglicherweise auch auf dem kirchlichen Sektor neue Vorstellungen entwickeln, und ohne die aktive Mithilfe des Staats wird die Kirche in naher Zukunft nicht auskommen. Sicher werden manche der jetzigen organisatorischen Verbesserungen beibehalten werden können, auch wenn sie – wie vielen scheint – vom Erzbischof auf diktatorische Weise eingeführt wurden. Aber die Entwicklung hat noch lange nicht ihr Ende erreicht, denn das eigentliche Ziel scheint vielen gar nicht bewußt geworden zu sein.

UMSCHAU

Leserumfrage: Ihre Meinung zur deutschen Synode

Die Deutsche Bischofskonferenz beschloß auf ihrer Frühjahrsvollversammlung 1969 die Einberufung einer „gemeinsamen Synode der Diözesen der Bundesrepublik Deutschland" für das Jahr 1972. Nach den Worten Kardinal Döpfners ist es Aufgabe der Synode, eine gemeinsame Antwort auf die Fragen zu suchen, die sich der Kirche in Deutschland heute stellen. Eine Vorbereitungskommission unter Leitung von Bischof Hengsbach wurde beauftragt, Vorschläge für die Verfahrensordnung und die Thematik auszuarbeiten. Schon heute steht fest, daß auf der Synode „in einem ausgewogenen Verhältnis die Bischöfe, die Priester, die Ordensleute und die Laien vertreten sein werden".

Die Öffentlichkeit reagierte auf diese Ankündigung merkwürdig unsicher. Die erwartete Diskussion kam nur zögernd in Gang. Das Gelingen der Synode setzt aber ein möglichst breites Interesse und Gespräch voraus.

Zur Vorbereitungsarbeit wollen die *Stimmen der Zeit* durch eine Leserumfrage beitragen. Die Formulare, um deren baldige Rücksendung wir bitten, liegen diesem Heft bei. Wenn diese Umfrage auch nicht für den gesamten deutschen Katholizismus repräsentativ sein kann, meinen wir dennoch, daß die *Stimmen der Zeit* einen besonders interessierten Kreis der deutschen Katholiken erreichen. Das Ergebnis werden wir voraussichtlich im Oktoberheft dieses Jahres veröffentlichen. Es wird der Deutschen Bischofskonferenz für ihre Herbsttagung zugeleitet.

Unser Fragenkatalog umfaßt nicht alle anstehenden Probleme. Doch bringt er eine Reihe wichtiger Fragen zur Sprache. Sie betreffen Vorbereitung, Struktur, Verfahrensweise und, nicht zuletzt, Themen.

Für die Vorbereitung und Durchführung der Synode haben wir solche Probleme herausgegriffen, die besonders schwierig erscheinen oder für die verschiedene Lösungen möglich sind. Das gilt etwa für die Information der Öffentlichkeit während der Vorbereitungszeit (Frage 1), für die Bestellung der Laienmitglieder der Synode (Frage 2), für den Vorsitz der Synode (Frage 5) und für die Frage, ob die Synode nur Beratungs- oder auch Entscheidungsbefugnisse erhält (Frage 3). Frage 4 geht auf das holländische Pastoralkonzil zurück. Dort hatte man auch nichtkatholische Fachberater als nicht stimmberechtigte Teilnehmer zur Diskussion eingeladen.

Die für die Thematik aufgeführten Stichworte enthalten nur Fragen, die in der letzten Zeit im Vordergrund der Diskussion standen. Daß Fragen des Glaubensverständnisses, der Glaubensverkündigung, der Verwirklichung des Glaubens, der Seelsorge oder der Gestalt der Kirche heute besprochen werden müssen, setzen wir für die Umfrage voraus.

Eine Reihe von Fragen wurde durch das holländische Pastoralkonzil inspiriert. Das bedeutet nicht, wir meinten, das holländische Modell ließe sich einfach auf die deutsche Synode übertragen. Die Größenverhältnisse, die geschichtlichen Voraussetzungen, die Strukturen und Mentalitäten der Kirchen sind in den beiden Ländern sehr verschieden. Aber das holländische Pastoralkonzil ist bis heute das einzige – und sichtlich erfolgreiche – Beispiel einer Synode auf Landesebene. Deshalb erscheint es sinnvoll, das dort Praktizierte zum Ausgangspunkt der Überlegungen für unsere Synode zu nehmen.

Die Umfrage soll sich nicht nur auf die *Stimmen der Zeit*-Leser beschränken. Weitere Formulare können jederzeit bei der Redaktion der Zeitschrift (8 München 19, Zuccalistraße 16) angefodert werden.

Die Redaktion

Kirche und Autorität

Die durch die Ereignisse des letzten Sommers neu angeheizte Diskussion über die Autorität in der Kirche scheint sich an einigen Punkten festzufahren. Dabei stehen sich einmal die an idealtypischen Modellen orientierten Denkschemata Demokratie-Hierarchie, zum anderen die Forderung totaler Veränderung und die wiederholte Behauptung objektiver, der Kirche von Christus eingestifteter Strukturen gegenüber, während die scholastische Unterscheidung zwischen Gehalt und Ausübung kirchlicher Autorität dem Problem auszuweichen versucht. Um den toten Punkt in dieser Auseinandersetzung zu überwinden, muß man auf die geschichtliche Entwicklung der kirchlichen Struktur zurückgreifen; vor allem jedoch ist eine historisch-kritische Durchleuchtung des Neuen Testaments sowie eine theologische Besinnung auf das Selbstverständnis der apostolischen Kirche nötig, weil sich die heutige Kirche trotz des erheblichen, mit geschichtlicher Eigendynamik erfüllten Abstands vom eigenen Ursprung dessen normativem Anspruch nicht entziehen kann. Es ist das Verdienst des amerikanischen Exegeten John McKenzie[1], die seit einiger Zeit vorliegenden Ergebnisse exegetischen Bemühens einem breiteren Publikum in ausführlicher und zugleich lebendiger Darstellung zugänglich gemacht zu haben.

1. Bevor der Katholik das Neue Testament auf sein Verständnis kirchlicher Autorität befragt, wird er gut daran tun, die oft apologetischen Katechismusvorstellungen abzulegen, wonach die Kirche in den Grundzügen ihrer heutigen Gestalt auf direkte Einsetzungsakte des irdischen Jesus zurückzuführen sei, und dieser Jesus vom ersten Augenblick seines Auftretens an geradlinig auf die Kirchengründung hingearbeitet habe. Vielmehr muß er sich mit der Gegebenheit vertraut machen, daß die ursprüngliche Verkündigung Jesu überwiegend unter dem Eindruck der unmittelbar hereinbrechenden eschatologischen Gottesherrschaft gestanden hat, so daß auch die herkömmliche Unterscheidung eines inneren Kreises der Zwölf von einem äußeren, den das Volk bildete, für die Zeit des irdischen Jesus in den Evangelien keine Stütze findet: der Sendungsauftrag zur Verkündigung ist allen Jüngern anvertraut, nicht nur den Zwölf; und deren Funktion muß weniger im Sinn kirchlicher Autorität als vielmehr im Hinblick auf die eschatologische Vollendung gesehen werden. Wenn man außerdem damit rechnet, daß die Urgemeinde von Jerusalem anfangs stark von der Naherwartung geprägt war, kann es nicht verwundern, daß Autorität und Amt in der Kirche kein formelles Thema der Verkündigung bildete. Allerdings bringen sowohl das Selbstverständnis Jesu von seiner Sendung als Dienst (diakonia) wie auch seine Forderungen an den Lebensstil der Jünger eine eindeutige Kritik weltlicher Autoritätsausübung zum Ausdruck.

Über diesen ersten negativen Aspekt hinaus läßt sich die Stellung der Zwölf einschließlich des Petrus sowie die Funktion der mit diesen nicht unbedingt identischen Apostel als „charismatische Führerschaft" kennzeichnen, als „schlicht übernommene und schlicht ausgeführte Verantwortlichkeit". Da die Gemeinde Anteil am Apostelamt und an der Verantwortung hat, wird weder dem Petrus noch den Aposteln eine absolute Vollmacht eingeräumt. Ihr Verkündigungsauftrag hat sich im Glauben, kollegialem Einvernehmen und aktiver Liebe gegenüber konkreten Menschen zu erweisen; aus solcher tätigen Diakonia in der Kirche und für sie wird ihre Vollmacht abgeleitet.

Eine detaillierte Perspektive urkirchlichen Autoritätsverständnisses läßt sich aus den Charismenkapiteln der frühen Paulusbriefe gewinnen: der Geist, dessen Ausgießung die Kirche schafft, ist ihr als ganzer und jedem Glaubenden mitgeteilt. Seine Tätigkeit bekundet sich in der spontanen Einigung der Gemeinde und in verschiedenen Begabungen bzw. Diensten. So ist die mit einem Amt verbundene Autorität eine der zahlreichen Auswirkungen des Geistes. Doch kommt Autorität als von der Gegenwart des Geistes bewirkte

[1] John McKenzie, Autorität in der Kirche. Paderborn: Schöningh 1968. 186 S. Lw. DM 11,80.

Vollmacht nicht ausschließlich den Beamten, sondern der ganzen Kirche zu: weil jedes Glied der Kirche Anteil am Geist hat, hat es Anteil an der Betätigung kirchlicher Autorität. Überhaupt muß man sich davor hüten, die neutestamentlichen Gegebenheiten von den heutigen Kategorien her zu fixieren. In Wirklichkeit gab es eine Vielzahl von Funktionen zum Aufbau der Kirche: neben den Aposteln die Propheten, Lehrer, Fürsorger, Verwalter und Gemeindeleiter. Typisch für die Situation paulinischer Gemeinden ist der fließende Übergang von Tätigkeiten ohne Wahl oder Ernennung zu den eigentlichen Ämtern. Weder sind Namen und Titel noch der Aufbau festgelegt, so daß von Gemeinde zu Gemeinde unterschiedliche Organisationsformen auftreten können. Man ist eben sehr flexibel für Änderungen der Form, übernimmt bei der Suche nach brauchbaren Tätigkeitsmustern bereitwillig Strukturen vergleichbarer bestehender sozialer Gruppen, durchformt sie aber mit dem christlichen Geist der Diakonia. Eine erste Zäsur der Entwicklung bedeutet anscheinend der Tod der durch eine persönliche Berufung des Auferstandenen ausgezeichneten Apostel. Die entstandene Lücke wurde durch ihre früheren Mitarbeiter ausgefüllt, in deren außerordentliche Funktion später einer der aus dem örtlichen Bischofskollegium herausragenden Männer hineinwuchs, womit eine Entwicklung zu ihrem relativen Abschluß kam.

2. Die Erhebung des Autoritätsverständnisses und dessen Entfaltung in der Urgemeinde gleicht einem Spiegel, der der Theorie und Praxis der Kirche von heute vorgehalten werden kann – nicht zur Anklage, aber zur kritischen Reflexion über die von Christus intendierte Stellung des Amtes in der Kirche, um sowohl dessen Sinn und Grenze tiefer zu erfassen, als auch dessen grassierender Selbstdemontage Einhalt zu gebieten. Deshalb folgen im zweiten Teil einige unsystematisch aufgereihte Überlegungen über die kirchliche Autorität in der augenblicklichen Situation.

Man kann den Abbau bestimmter Strukturen zweifellos begrüßen, die die heutige Kirche zu einer Betriebsapparatur und damit zur Karikatur ihrer eigenen Sendung gemacht haben: die Vorliebe für ein geschlossenes System, der Schleier des Anonymen, der Kampf gegen alles Geniale sowie die äußere Gleichförmigkeit. Außerdem ist der verbreiteten Mystifikation des Gehorsams, dem auf der anderen Seite keine Christusmystik des Dienstes entspricht, mit Skepsis zu begegnen. Denn die ausschließliche Beanspruchung des Wortes „Wer euch hört, hört mich", das an alle Jünger gerichtet ist, schafft eine falsche Identifikation von Autorität und Kirche, von Autorität und Christus, überfordert letztlich die Autorität selbst und trägt zu deren eigener Abwertung bei. Schließlich darf das Lehramt die Beschränkung seines hypertrophierten Zustands auf ein gesundes Maß hinnehmen; denn die Konzeption einer allzuständigen Schulmeisterei, die ein unmündiges Kirchenvolk kontrolliert und einer kleinlichen Gesetzlichkeit unterwirft, verträgt sich nicht mit der Tatsache, daß das Evangelium weder ein Lehrgebäude, noch Ersatz für menschliches Forschen, noch Beaufsichtigung menschlicher Sittlichkeit ist, sondern Botschaft vom Heilshandeln Gottes, Ermöglichung christlicher Entscheidung.

Vorwiegend aber wird der kirchlichen Autorität das Leitbild persönlicher Führerschaft empfohlen: mag sich die Tätigkeit des Regierens in der Überwachung von dinghaft verstandenen Untertanen erschöpfen, so ist die Führerschaft auf ein positives Ziel ausgerichtet, den personalen Dienst der Verkündigung. Diese will nicht sich selbst behaupten, sondern einladen, durch Beweggründe gewinnen, durch Argumente überzeugen und sich mit denen identifizieren, an die das Evangelium ergeht. So schafft sie eine allgemeine Urteilsbildung innerhalb der Gemeinschaft und die tätige Vereinigung der unterschiedlichen Willensrichtungen. Jedoch ist Führerschaft nicht auf den Sektor des Amtes beschränkt. Zu allen Zeiten der Kirchengeschichte hat es Heilige außerhalb des Amtes gegeben, die eine für die Gesamtkirche unersetzliche Funktion ausgeübt haben. Auch heute kann die Kirche nicht auf dieses Prophetentum, selbst wenn es zu einer Bedrohung des kirchlichen Establishments werden sollte, verzich-

ten. Diese bei der Interpretation des Willens Gottes zum Reden berufenen Menschen treten mit echter kirchlicher, weil vom Heiligen Geist getragener Autorität auf und sprechen in der jeweiligen Situation die authentische Sprache der Kirche.

Grundsätzlich darf die Spannung zwischen Autorität und Freiheit als Zeichen für die Lebendigkeit des kirchlichen Organismus begriffen werden. Deshalb kann kein Element zugunsten des anderen aufgegeben werden, weil sie nur im Zueinander die gegenseitige Beschränkung ausüben. Eine Konzentration kirchlicher Autorität allein durch das Amt wird dieses der Zersetzung ausliefern. Gerade die Amtsautorität fordert, weil sie nur ein Teilelement des Ganzen darstellt, die Kontrolle durch die in der Kirche als ganzer liegenden Autorität heraus. Wenn man dabei auch nicht gleich an ein formelles Mißtrauensvotum gegen einen oder mehrere Bischöfe denken muß, so darf doch die unaufgebbare Funktion der öffentlichen Meinung in der heutigen Kirche bei der Willensbildung, Beratung, Nachprüfung und Kritik von Amtsentscheidungen nicht übersehen werden.

Abschließend soll ein Vorbehalt zur Sprache kommen: McKenzie betont wiederholt, daß die Kirche und ihre Autorität mit keiner menschlichen Gesellschaft und deren Autorität verglichen werden könne, da sie sich als Tat Gottes menschlicher Vernunftsanalyse entziehe. Falls damit eine eindeutige Übertragung menschlicher Vorstellungen auf die Kirche abgelehnt wird, ist dem zuzustimmen. Anderseits jedoch können bei der Lektüre des Buchs die zahlreichen Parallelen, die zwischen dem Wesen menschlicher Autorität und dem Idealbild kirchlicher Autorität aufscheinen, nicht übersehen werden. Wenn es nämlich gilt, daß menschliche Autorität in das Ganze der Gemeinschaft eingebettet ist und ihren Anspruch aus dem Dienst für das Gemeinwohl sowie aus der sachgerechten Interpretation des zu Tuenden herleitet, so wird mit entsprechender Abwandlung wiederholt angemerkt, daß die Kirche zunächst als Ganze das Werk Christi weiterführt, daß kirchliche Autorität innerhalb dieses ganzen Organismus existiert und ihre Legitimation aus dem Dienst für das Wohl eben dieses Ganzen findet. Es wäre zweifellos ein unfaires Verfahren, wollte man menschliche Autorität allein in ihrer pervertierten Form schildern, um auf dunklem Feld das Einmalige und Neue der christlichen Botschaft kontrastieren zu lassen. Im Grund ist eine analogielose Scheidung von menschlicher und kirchlicher Autorität nicht durchführbar, da richtig verstandene und ausgeübte menschliche Autorität (wie der Mensch guten Willens selbst) unter dem verborgen wirksamen Geheimnis Jesu Christi steht, letztlich also, wenn auch anonym, christliche Autorität ist, die durch das Offenbarwerden Christi in einem korrigiert und bestätigt wird. Umso eindringlicher allerdings ergeht der Appell an die heutige Kirche, ihre Autorität im Hinhören sowohl auf das in der menschlichen Entwicklung verborgen anwesende Geheimnis Christi als auch auf das deutliche Zeugnis der Schrift zu vermenschlichen und zu verchristlichen – was sich im übrigen mit dem Kernanliegen des Autors deckt.

Friedhelm Hengsbach SJ

Das Fernseh-Rundgespräch

Eine neue Aufgabe der Jugend- und Erwachsenenbildung

Französische Optimisten preisen das Fernsehen gern als „Fenster zur Welt", das der modernen Gesellschaft die für Fortschritt und Demokratie unentbehrlichen Informationen zugänglich macht. Amerikanische Pessimisten sehen dagegen im Fernsehen einen Erzeuger von „Vidioten" (aus lat. video = sehen und Idiot), die durch das Rauschgift einer inkohärenten Bilderflut ihr Denkvermögen einbüßen. Ob das Fernsehen nun das eine oder das andere ist, hängt sicher in erster Linie vom Niveau seiner Produktion ab. Aber ebenso entscheidend wie die Qualität der Sendungen ist die Qualität ihres psychologi-

schen Empfangs beim Zuschauer mit seinen konkreten Aufnahmemöglichkeiten und -hindernissen.

Imponierende Zahlen über verkaufte Fernsehgeräte und gesehene Sendungen besagen für sich allein noch nicht viel über den realen volksbildenden Erfolg des Fernsehens in einer Gesellschaft. Wer nach einer Sendung dem Volk nicht nur „aufs Maul", sondern sozusagen in die Augen schaut, weiß, daß viele wertvolle Sendungen von vielen an sich intelligenten Leuten viel zu oft als oberflächliche Sensation, als vorschnell mißdeutete Bestätigung (oder auch Provokation) der eigenen Ideen, ohne Offenheit für das Anliegen der Sendung in ihrer ganzen Breite und ohne Gespür für die fernseheigenen Darstellungsmittel gesehen werden, d. h. daß einerseits viel redliche Mühe von Fernsehschaffenden gar nicht zum Tragen kommt und andererseits dem Zuschauer viel wertvolle Information und Anregung entgeht und zwar gerade dort, wo er diese Information und Anregung am billigsten (für eine Monatsgebühr in der Preislage eines kleinen Buches) und am bequemsten (ohne Gang zum Vortrags-, Kino-, Theatersaal) frei Haus geliefert bekommt, als erste Quelle einer „éducation permanente".

Daß das bloße Sehen einer Sendung nicht genügt, liegt auf der Hand. 1. Das Fernsehen vermittelt seine Inhalte in einer „Totalsprache" (A. Vallet) mit den Elementen Bild, Ton und Wort. Um diese *komplexe Sprache* voll zu vernehmen und richtig zu deuten, bedarf es einer *Einführung* in ihre wichtigsten Gestaltungsmittel (Bildausschnitt, Dauer und Blickwinkel der Einstellung, Beleuchtung, Montage, Geräusche und Musik, Kommentar), einer *Ergänzung* durch die Beobachtungen anderer, einer *Erinnerung* an die wichtigsten Phasen der ganzen Sendung und einer *Konfrontation* mit dem Verständnis anderer Zuschauer. All diese Aufgaben können dort, wo man nicht über einen Bild-Ton-Aufzeichner verfügt, d. h. im Normalfall, nur mit Hilfe anderer Fernsehzuschauer erfüllt werden.

2. Das Fernsehen kann durch die starke *sinnliche Kraft* von Bild und Ton als oberflächlicher Zeitvertreib (was nicht bedeutet, daß es nicht auch unterhalten soll), als Quelle bloßer Sensationen und Affekte und als Medium rein „paralogischer Reflexionen" (E. Gabel) mißverstanden werden, so daß die darin enthaltenen geistigen Aussagen und Zusammenhänge gar nicht erfaßt werden. Eine *vertiefte Durchdringung und Verarbeitung* der optischen und akustischen Eindrücke muß ebenso mühsam und mit der psychologischen Hilfe einer „mitmachenden" und fordernden Gemeinschaft gelernt werden wie das Lesen eines Textes in der Schule.

3. Der Jugendliche findet angesichts der über den Bildschirm auf ihn einströmenden Flut von Fakten und Meinungen nur schwer den Mut zur *eigenen Urteilsbildung* und Stellungnahme. Die gemeinsame Aussprache in einem Kreis anerkannter Kameraden könnte ihm eine persönliche Entscheidung zwar nicht abnehmen, aber erleichtern. Umgekehrt ist der Erwachsene aufgrund seiner verfestigten Ansichten in der Gefahr, aus der Fülle der Informationen nur jene aufzunehmen und zu beachten, die seine Meinung bestätigen („Abwehr in der Wahrnehmung"). Beobachtungen zeigten aber auch, daß durch die Besprechung einer Sendung in einer Gruppe (mit akzeptierten Meinungsführern) der *Wahrnehmungshorizont* erweitert und die *Bereitschaft zur Meinungsänderung* vergrößert werden können. So genügt das bloße Anschauen einer Fernsehsendung nicht zum vollen Erfassen und richtigen Beurteilen dessen, was dort angeboten wird. Das Fernsehen verlangt eine *vertiefende Nacharbeit im Fernseh-Rundgespräch.*

Die volksbildenden Institutionen *Schule, Volkshochschule* und *Kirchen* könnten hierin eine neue Aufgabe sehen und die von ihnen angesprochenen Menschen einige Male im Jahr zu Fernseh-Rundgesprächen über Beispiele der wichtigsten Sendungstypen (Reportage, Fernsehspiel, Unterhaltungssendung) und besonders ergiebige Einzelsendungen einladen. Die Schule könnte dadurch wirksam zu einer Fernsehkultur beitragen, eine Quelle permanenter Volksbildung erschließen, den demokratischen Meinungsaustausch einüben und den ihr stets drohenden Gegensatz zwischen der Idealwelt ihrer literarisch-musischen Bildungsmaterialien und der Realwelt der Tagesaktualität überwinden.

Daß die Forderung nach Fernseh-Rundgesprächen auch praktisch realisierbar ist, soll hier durch den Hinweis auf zwei Modelle unterstrichen werden, die beide aus praktischer Erfahrung erwachsen sind.

Für die Oberstufe der *höheren Schule* legten J. Saive und H. Lambert SJ eine Anleitung „Buts et méthodes du téléforum scolaire" vor, die auf ihre Erfahrung im Jesuitenkolleg Lüttich zurückgeht und vom Centre de documentation pour la Télévision (3, avenue des Nerviens, Brüssel 4) bei ihrer belgisch-französischen Studienwoche im Juli 1968 in Brüssel als hektographiertes Heft verteilt und von den Teilnehmern während der Tagung erprobt wurde. Nach den beiden Schulmännern soll der Deutschlehrer (mit dem die andern Fachlehrer gegebenenfalls zusammenarbeiten) die Fernseherziehung in die Hand nehmen: Er hat in seinem Fach den weitesten künstlerischen, menschlichen und pädagogischen Horizont und auch etwas Zeit. Die zu vertiefenden Sendungen (N. B.: aus dem gewöhnlichen Programm, nicht aus dem Schulfernsehen!) müssen sorgfältig ausgewählt werden. Anspruchsvollere Sendungen werden zuvor vom Lehrer oder von einem Schüler nach Dokumenten der Fernsehzeitschriften oder der Kulturgeschichte vorbereitet und in einer Einführung von etwa 15 Minuten in die wichtigsten Zusammenhänge eingeordnet. Die Schüler sehen sich die Sendung zu Hause an und machen sich während der Sendung Notizen über ihre Eindrücke. Oft empfiehlt es sich, von den Schülern eine persönliche Kritik (sei es in freier Form, sei es als Antwort auf vorbereitete Fragen) als schriftliche Hausaufgabe zu verlangen. Das Fernseh-Rundgespräch folgt dann im Rahmen des regulären Schulunterrichts.

Ideal ist ein Meinungsaustausch in zwei Phasen: 1. Zuerst formulieren die Schüler *in kleinen Gruppen* von höchstens fünf Teilnehmern (damit jeder zu jedem Punkt seine Ansicht äußern kann) in 30 bis 40 Minuten ihre Meinungen und konfrontieren sie miteinander. Ein Berichterstatter faßt (eine wertvolle Schulung!) die geäußerten Gesichtspunkte in einer Synthese zusammen. Die Aussprache kann den spontanen Äußerungen der Schüler folgen; sie verläuft aber zielstrebiger, wenn die Schüler Punkt für Punkt einen vorbereiteten Fragebogen beantworten. 2. In einer vom einführenden Lehrer oder Schüler geleiteten Zusammenfassung und Aussprache *vor dem Plenum aller Schüler* (wieder 30–45 Minuten) tragen die Berichterstatter zu jedem Punkt des Fragebogens (bzw. in freier Folge) die Synthese ihrer „Klein-Gruppen" vor. Nach jedem Punkt sind Wortmeldungen aus dem Plenum mit Rede und Gegenrede möglich. Der Gesprächsleiter sucht dann jeweils aus den Synthesen der Klein-Gruppen und den neuen Beiträgen eine Gesamtzusammenfassung bzw. die gegensätzlichen Richtungen zu formulieren. Haben die Klein-Gruppen ohne Fragebogen diskutiert oder wurde das Rundgespräch nur durch Hausaufgaben vorbereitet, so verläuft die Aussprache viel freier, droht aber auch leichter in ein unüberlegtes Gerede abzugleiten.

Die Teilnehmer der Studientagung haben in Anwesenheit verschiedener Fernsehjournalisten mehrmals nach dieser Methode diskutiert. G. Gossuin, Erwachsenenbildner in der katholischen Arbeiterbewegung „Equipes Populaires", sprach vielen Vertretern *außerschulischer Jugendorganisationen und Erwachsenenverbände* aus dem Herzen, als er diese Methode als für den außerschulischen Bereich zu starr kritisierte. Einen – ebenfalls aus der Erfahrung hervorgegangenen – positiven Vorschlag für ein Fernseh-Rundgespräch in der *Arbeiterbewegung* veröffentlichte G. Gossuin in der Herbstnummer der Zeitschrift der Equipes Populaires „Responsables" (127, rue de la loi, Brüssel; Nr. 1, 1968–70, S. 24–32) unter dem Titel „Suggestions pour Télé-Forum". Die zu besprechenden Sendungen werden in seinem Vorschlag nach gemeinsamer Wahl und eventueller Vorbereitung durch hektographierte Informationen entweder gemeinsam (Vorteil: auch jene, die noch kein Gerät haben, können teilnehmen; der Gedankenaustausch folgt gleich danach, solange die Zuschauer noch „warm" sind) oder getrennt zu Hause gesehen (Vorteil: so können auch spät angesetzte Sendungen besprochen werden; aber das Rundgespräch sollte dann unbedingt schon am nächsten Tag folgen). Je-

dem wird geraten, sich während der Sendung die wichtigsten Beobachtungen zu notieren. Der Leiter wird Interviews auf Tonband aufnehmen, um wichtige Stellen nochmals hören zu lassen. Das Fernseh-Rundgespräch (mit höchstens 10 Personen) kann nach einer kurzen Bedenkzeit mit spontan geäußerten Bemerkungen beginnen, die sich der Leiter in den wesentlichen Punkten für den weiteren Verlauf vermerkt.

Die folgende Aussprache sollte folgende Momente enthalten: 1. Zu Beginn eine von allen getragene *Rekonstruktion* der ganzen Sendung, durch die die wichtigsten Inhalte ins Gedächtnis zurückgerufen, übersehene Teile vergegenwärtigt, die großen Abschnitte in ihrer Abfolge und somit der Aufbau des Ganzen erkannt und viele Aussagen und Beziehungen bewußt gemacht (und verkostet!) werden. 2. Die kritische *Beurteilung* nach Gehalt und Gestalt. Mögliche Startfragen hierfür: Hat uns die Sendung etwas Neues gelehrt? Was würden wir inhaltlich hinzufügen, welche Gesichtspunkte fehlten, was war übertrieben? Formfragen: Waren die Aufnahmen gut, die Musik sinngemäß unterlegt, Bild, Ton und Kommentar richtig komponiert? Eigentlich urteilbildende Fragen: War die Information unparteiisch und wahr? Aus welcher Mentalität ist die Sendung gestaltet worden? Hat sie (inwiefern?) Institutionen der Gesellschaft in Frage gestellt, Glaubensüberzeugungen, die Menschenwürde? 3. In einer letzten Phase (des Dreitakts Sehen-Urteilen-Handeln) soll eine *aktive Stellungnahme* zur besprochenen Sendung und ihrem Inhalt formuliert werden. Der Leiter faßt zusammen, welche Werte (bzw. Unwerte) der Gesprächskreis in der Sendung entdeckt hat, um dann die Frage aufzuwerfen, was die Hörer als Einzelne und als Gruppe tun können und welche Haltung sie einzunehmen, welche Vorurteile sie zu revidieren haben.

Es gibt wenig Mittel, die eine aktive Auseinandersetzung mit dem Fernsehen und seinem Angebot so stimulieren wie das Fernseh-Rundgespräch. Diese Auseinandersetzung fördert gleichzeitig auch die Beziehungen innerhalb der Gruppe, in der sie stattfindet. Sie könnte mancher „konventionellen" Gruppe durch eine neue Aufgabe wieder neues Leben verleihen. Stimuliert werden kann durch das Fernseh-Rundgespräch auch die Arbeit der Fernsehschaffenden selbst. Wenn nämlich (wie in Belgien und Frankreich teilweise schon üblich) die Stellungnahmen der Gruppen an die Sender weitergeleitet und in Fernseh- und Radiozeitschriften veröffentlicht werden, kann sich so das noch viel zu schwache feed-back zwischen Sendern und Empfängern entwikkeln, so daß die Produzenten von ihren Konsumenten korrigiert und ermutigt werden können.

Bernhard Grom SJ

Die Bibel – Weg zur Einheit?

Die „Traduction oecuménique de la Bible" [1]

Einziger wirklich gemeinsamer Besitz aller Christen scheint die Bibel zu sein. Aber selbst diese minimale Grundlage aller steht in Frage. „Man muß doch klar sehen", sagt ein katholischer Theologe, „daß die Trennung der Christen bis in die Schrift selber vorgedrungen ist. Zu sagen, daß alle Christen dieselbe Schrift besäßen, ist u. E. eine unrichtige Simplifikation, denn tatsächlich wird immer und immer wieder eine andere Schrift angetroffen" (N. Appel, Kanon und Kirche [Paderborn 1964] 324). Und ein orthodoxer Theologe schrieb früher: „Katholiken, Protestanten, Orthodoxe, wir alle sind um die Bibel geschart. Die geschlossene Bibel eint uns. Wenn wir jedoch ihre Seiten aufschlagen, dann trennt uns die offene Bibel. Wir lesen auf verschiedene Weise; wir lesen in ihr verschiedene Wahrheiten" (P. Evdokimov, La

[1] Die Hauptüberschrift ist eine Übersetzung von „La Bible, chemin de l'unité?", Titel des ersten Hefts der „Traduction oecuménique de la Bible" (Paris 1967).

Bible dans la piété orthodoxe, in: Irénikon 23 [1950] 386).

Wie kann dieses Buch für die Christen eine so widersprüchliche Rolle spielen? Eine volle Antwort würde die Lösung von Spaltung und Trennung in der Christenheit bedeuten; sie ist hier unmöglich. Die praktische Erfahrung mit der ökumenischen Übersetzung der Bibel (Traduction oecuménique de la Bible: T.O.B.) im französischen Sprachraum scheint jedoch die Klärung einiger Grundlagen einer solchen Antwort zu erlauben. Ein verkürztes oder verfälschtes Verständnis der Bibel und ihrer Rolle dagegen, wie es nicht selten als Hintergrund von gemeinsamen Bibellesungen, biblischen Besinnungen und Wortgottesdiensten spürbar wurde, kann wohl nur in Ernüchterung und Enttäuschung enden.

Das II. Vatikanische Konzil hat ausdrücklich auf die Bibel als Ort möglicher Zusammenarbeit mit den getrennten christlichen Brüdern hingewiesen (Dei verbum 22), „die nicht nur als Gemeinsamkeit im wissenschaftlichen und sprachschöpferischen Arbeiten an den Übersetzungen gedacht ist, sondern in eine gewisse Gemeinsamkeit kirchlichen Lebens hineinweisen soll" (O. Semmelroth-M. Zerwick, Vatikanum II über das Wort Gottes [Stuttgart 1966] 54 f.). Über die allgemeinen Grundlinien dieser Zusammenarbeit kam es nach längeren Verhandlungen zwischen dem Weltbund der Bibelgesellschaften und dem Sekretariat für die Einheit der Christen im Sommer 1968 zu einer Einigung. Aber schon eine ganze Zeit vorher hatten in den einzelnen Sprachräumen und Ländern die praktischen Arbeiten für die konkreten Unternehmungen eingesetzt; Mitte 1967 waren es schon rund fünfzig, ein halbes Jahr später hundert. Die Formen der Zusammenarbeit sind sehr verschieden: von der einfachen Übernahme einer vorliegenden Übertragung bis hin zu Übersetzungen, die von Grund auf neu erarbeitet werden sollen. Der französische Versuch – eine ganz neue Übertragung – setzt sich vor allem dadurch von den Unternehmen in anderen Sprachräumen und Ländern ab, daß er zugleich das ehrgeizigste und am weitesten vorgetriebene Ziel hat.

Das Projekt wurde im Herbst 1965 gegen Ende des Konzils in Rom zuerst der Öffentlichkeit vorgelegt; Vorarbeiten waren schon seit einiger Zeit im Gang. Anfang 1967 konnten die Verantwortlichen in einer besonderen Feierstunde im großen Amphitheater der Sorbonne zu Paris das erste praktische Ergebnis, die ökumenische Übertragung des Römerbriefs, vorstellen[2]. Wohl mit Recht sah man darin ein ökumenisches Ereignis. Ein halbes Jahr später war der neue Text in mehr als 40 000 Exemplaren verbreitet; ein überraschendes Ja der Öffentlichkeit zu diesem Versuch. Ein erster Rechenschaftsbericht über die T.O.B. und der Text der Reden auf der Pariser Feierstunde erschienen noch 1967 in einem weiteren Heft. Anfang 1968 kam die Testübertragung von 25 Psalmen in Verbindung mit dem Liturgischen Psalter heraus[3], besonders bedeutsam mit Rücksicht auf die liturgische Brauchbarkeit der Texte. Außerdem erschien ein Heft über den gemeinsamen Text des Vaterunser[4]. Danach dürfte der Gesamtplan, das Neue Testament bis 1970 und die ganze Bibel bis 1975 herauszugeben, wohl verwirklicht werden.

Protestanten wie Katholiken haben jeweils mehrere neue französische Bibelausgaben zur Verfügung, die zum Teil, vor allem im Ausland, als vorbildlich gelten. Neue Versuche sind in Vorbereitung. Das im Vergleich zu einem Einzelunternehmen langsame und schwerfällige Geschäft der T.O.B. kann nicht mit dem Fehlen einer französischen Übertragung gerechtfertigt werden, wohl aber mit dem Wunsch, die Hl. Schrift als ein Buch der Kirche in einer Übersetzung zu haben, die selbst soweit wie möglich ein Werk der Kirche ist.

Den ökumenisch-katholischen Charakter des Unternehmens suchte man zuerst durch die sorgfältige und umsichtige Bildung eines „Comité de Patronage" zu sichern, das für alle Beteiligten repräsentativ ist und ebenso die Bindungen über den französischen Sprach-

[2] Epître de Saint Paul aux Romains (Paris 1967).
[3] Vingt-cinq psaumes (Paris 1968).
[4] Notre père qui es aux cieux. La prière oecuménique (Paris 1968).

raum hinaus unterstreicht (Kard. A. Bea und Generalsekretär W. A. Visser't Hooft gehörten dazu). Die kirchlichen Gemeinschaften aller Länder französischer Sprache (Frankreich, Schweiz, Kanada, Belgien, Madagaskar, afrikanische Länder) sind durch Geistliche und Laien vertreten. Die Teilnahme von zwei orthodoxen Vertretern gibt der T.O.B. noch einen besonderen Akzent.

Die Übertragungsarbeit wird von Fachleuten geleistet. Dafür gibt es ein „Comité d'édition" sowie dessen Berater und Mitarbeiter. Über 100 Fachexegeten – jeweils ein oder zwei von allen bestehenden Fakultäten und Instituten – sind in dieser Gruppe am Werk, zum größten Teil bekannte und bewährte Gelehrte. Die Gruppe ist wesentlich offen für neue Mitarbeiter. Dabei ist sie nicht nur auf Exegeten beschränkt; von Anfang an wurden alle Ergebnisse ebenso Sprachwissenschaftlern und Literaten wie Fachleuten anderer Disziplinen zur Prüfung und Überarbeitung vorgelegt.

Um zu einem wissenschaftlich zuverlässigen und wirklich gemeinsam erarbeiteten Text zu kommen, wird jede biblische Schrift oder Passage von je zwei Exegeten – einem Protestanten und einem Katholiken – gemeinsam übertragen. Damit war im Prinzip eine Lösung gefunden für die schwierige Frage der Zusammenarbeit, die diesem Unternehmen seinen ökumenischen Charakter gibt und seine besondere Eigentümlichkeit darstellt. In Koordinationsgruppen werden die Einzelergebnisse besprochen und miteinander in Verbindung gebracht; ein gemeinsames Grundvokabular leistet dabei unentbehrliche Hilfe. Es geht hier, wie auch sonst, darum, jede künstliche Vorentscheidung zu vermeiden und für bessere Lösungen offen zu bleiben. Nur rein technische Einzelheiten wie die Ordnung der Bücher, die Grundtexte, die Einleitungen zu den Einzelbüchern, die Verzeichnisse und die Anmerkungen forderten von vornherein eine klare Festlegung.

Ein erarbeiteter Text ist immer als Vorschlag und Entwurf, noch nicht als Abschluß und Endergebnis anzusehen. Zunächst machen ein orthodoxer Exeget und andere Fachleute ihre Bemerkungen und Verbesserungsvorschläge. Darauf wird das Ergebnis im Druck vorgelegt, nicht nur um die Reaktion von Geistlichen und Laien zu erfahren, sondern auch um Beiträge und Anmerkungen aus den Kirchen anzuregen. So wurde die Übertragung des Römerbriefs „als Test" vorgelegt, dessen allgemeine Annahme für die weiteren Bemühungen entscheidend war. Den Versuch der Psalmenübersetzung unterzog man auf die gleiche Weise einer Feuerprobe, „die – ohne unbedingt ein Gottesurteil zu sein – die Meinungen und Reaktionen der künftigen Benützer dieser Übertragung widerspiegeln könnte" (S. 8). Wegen der verschiedenen Rolle der Einzelschriften der Bibel für das Glaubensleben ist eine solche Probe nicht überall gleich wichtig; für eine allgemeine Fassung solcher Texte aber kann man heute wohl nicht darauf verzichten.

Sinn dieser Bemühungen kann weder der wissenschaftlich exakte Text gelehrter Fachleute noch ein demagogisches Massenmanifest für übermorgen sein. In der Bibel soll das Wort Gottes den Menschen von heute treffen. Damit ist sie zugleich der ursprünglichste Ort christlicher Gemeinsamkeit. Äußerlich gesehen betrifft das die Übertragung, und Übertragung ist Angelegenheit der Sprache. So ist ihr das Gespräch als grundsätzliche Methode angemessen. Aber schon das Buch selbst als „Wort Gottes" unterstreicht diesen Charakter.

Das beim Übertragen im Vordergrund stehende gemeinsame Interesse am Text läßt unterscheidende dogmatische Sichtweisen der Partner weitgehend zurücktreten. So kam es im Bemühen um das, was der Text sagen will, nicht selten dahin, daß jeder Übersetzer die berechtigten Ansätze für die dogmatische Auffassung des anderen in der Schrift selbst entdeckte. Daß in dieser Hinsicht der Römerbrief ein Musterbeispiel werden mußte, wird jedem einleuchten, der sich an die Rolle dieser Schrift für die Geschichte christlicher Theologie erinnert. Selbst wenn es nicht ursprüngliche Absicht war, dogmatische Schwierigkeiten zu lösen, ergaben sich doch bei dieser Übertragungsarbeit eine Reihe von theologischen Prinzipien, die für die Lösung solcher Fragen not-

wendig sind. Wegen dieser Erfahrung wurde bei den Übersetzern der Wunsch immer stärker, ihr Gespräch möchte weitere Kreise ziehen. Die Einübung gemeinsamer Lauterkeit gegenüber dem Wort der Hl. Schrift, die sich vor allem in einer ständigen kritischen Haltung der eigenen Position gegenüber zu bewähren hat, läßt sich wohl nicht nur theoretisch vermitteln, sondern muß eigene praktische Entdeckung sein.

Von Origenes und den Kirchenvätern an über die Schriftkommentare der Scholastik und die Übersetzungen der Reformatoren bildete die Bemühung um den Bibeltext bis heute einen besonderen Platz für theologische Ansätze. Aber es waren einzelne, die mit der Gestalt ihrer Hl. Schrift dann die Vorzeichen für die großen Bewegungen im Leben der Kirche setzten. Generationen lasen nach ihnen die Bibel nicht nur in ihrer Übersetzung, sondern auch mit ihren Augen. Die gemeinsame Bemühung geht trotz der Schwierigkeiten einen anderen Weg; sie zielt auf einen Text, der insofern kein falscher Kompromiß ist, als er die Schwierigkeiten weder übersieht noch ausklammert, sondern sie gerade einschließen will und zum Ausdruck bringen möchte. Was sich als trennend ausgewirkt hatte, konnte so in vielen Fällen als das farbige Spektrum ein und derselben Wahrheit entdeckt werden, deren Reichtum erst langsam deutlich wird.

Da das Exegetengespräch am Anfang ganz praktisch von der Einzelschrift ausging, sah es sich nicht von vornherein mit größeren Schwierigkeiten belastet. Die nachfolgende Feststellung aber, daß es durchaus möglich war, sich über einen bestimmten Text auch im Kreis vieler Fachleute einig zu werden, wirkte für alle als besondere Ermutigung. Zeugnis dafür sind die Beiträge der Theologen zum Erscheinen der Übertragung des Römerbriefs. Zusammenfassend läßt sich schon jetzt sagen, daß hier der Ansatz für eine sehr breite theologische Neubesinnung gegeben ist, die weit über die Grenzen hinausführt, die man sich zu Beginn für das Unternehmen T.O.B. gesetzt hatte. Darüber hinaus gehört zur Bibel als Buch der Kirche irgendwie – und wie, das war am Anfang wenigstens sehr unklar – die Meinung und der Beitrag von Geistlichen und Gläubigen. Behutsam wurde darum von den Fachleuten selbst der Versuch eingeleitet, das eigene Gespräch zu dem der Kirche auszuweiten. Es geht darum, auch die Mühe der Glaubenden um das Gotteswort in diese Übertragung einzubringen. Sie soll ja der Kirche dienen. Darum interessieren die „Meinungen" der Gläubigen wenig; was wertvoll und notwendig ist, ist ihre „Erfahrung" im Umgang mit dem Text der Bibel. Nur von daher ist die Hoffnung auf einen „Frühling des Glaubens" verständlich, die an die T.O.B. geknüpft wurde. Der große Vorzug dieses Unternehmens bleibt das Engagement in eine tiefgehende Unterredung aller über den Glauben. Doch ist das nicht alles. Am Schluß zeigt sich die T.O.B. über das allgemeine Gespräch über den Glauben hinaus als ein Akt des Glaubens selbst. Das kommt schon in der Einführung in das Unternehmen zum Ausdruck, wo es heißt: „Die ökumenische Übersetzung der Bibel ist als Unternehmen in der Anerkennung der beherrschenden Autorität des Wortes Gottes und in der Hoffnung, daß alle Christen eines Tages zu einem gemeinsamen Verstehen der Schrift kommen, für die, die an ihr arbeiten, ein Akt des Glaubens an die Macht des Geistes. Sie möchten, daß ein und dasselbe Verlangen nach Wahrheit in Liebe in den verschiedenen Konfessionen Gläubige und Geistliche beseele, die den Auftrag haben, das Evangelium Christi in die Kirche und in die Welt zu tragen" (Römerbrief, S. 17).

Karl H. Neufeld SJ

BESPRECHUNGEN

Recht und Staat

CAMPENHAUSEN, Axel Freiherr von: *Erziehungsauftrag und staatliche Schulträgerschaft. Die rechtliche Verantwortung für die Schule.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 252 S. Kart. DM 29,–.

In dieser seiner Göttinger Habilitationsschrift geht der Autor der Grundfrage nach dem Beruf des Staats zum Schulehalten überhaupt nach (18), indem er die rechtliche Stellung der Eltern, der freien Schulen, der Kommunen und insbesondere der Kirchen im Schulrecht der Bundesrepublik Deutschland untersucht. Dabei wird für ihn zentral „die Frage der Möglichkeit und der Wünschbarkeit der Entlassung des Staats aus dem Schulwesen oder jedenfalls seiner Verdrängung von bestimmender Stelle und der Denaturierung seiner materialen Bestimmungsgewalt in nur finanzielle Leistungspflichten" (18). Diese Formulierung läßt die polemische Richtung des Fragens sogleich deutlich hervortreten. Die Antwort ist klar: in der konkreten deutschen Situation ist es verfassungsrechtlich weder möglich, den Staat zugunsten der „gesellschaftlichen" Kräfte aus dem Schulwesen zu entlassen noch ihn auf die Rolle des bloßen Verkehrsreglers oder „Zahlvaters" (224) zu reduzieren; es ist dies in unserer rechts-, sozial- und kulturstaatlichen Ordnung aber auch verfassungspolitisch nicht wünschbar (vgl. dazu zusammenfassend 212 ff.). Dieser Standpunkt, der auf der Grundlage einer fortentwickelten Integrationslehre im Sinne Rudolf Smends nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit der katholischen Staatslehre und einer davon inspirierten schulpolitischen Konzeption sowie in Absetzung von der sog. Dreisäulentheorie gewonnen wird, scheint etatistisch und laizistisch zu sein. Wenngleich eine besondere Staatsfreundlichkeit unverkennbar ist, so treffen doch diese beiden Qualifikationen nicht zu. Der Staat, dessen „Beruf zum Schulehalten" in diesem Buch neu gerechtfertigt wird, ist weder „Objekt einer sich als Subjekt verstehenden Gesellschaft noch ein wertrelativer Apparat im Dienst einer ewigen Werthierarchie" (233). Er ist auch nicht ein abstraktes Neutrum, sondern der geschichtlich gewordene, demokratisch verfaßte und auf grundlegende Rechts- und Kulturgüter verpflichtete Staat seiner Bürger. Die „Bildungsverfassung" ist ein notwendiges Element seiner Gesamtverfassung. Der demokratische Staat, der des informierten, zu sittlicher Selbst- und Sozialverantwortung fähigen Bürgers bedarf, ist demgemäß geradezu existentiell an der Schule interessiert als dem Ort, „wo die Integration der Staatsbürger in das Gemeinwesen im bildungsfähigen Alter vor allem geschieht" (234). Die einem solchen Staatsbild entsprechende Schule muß aber um der Sache Erziehung und Bildung willen „frei" sein – frei aber ist nicht nur die private Schule –, und sie muß „offen" sein für das geschichtliche Erbe und für die maßgebenden Gruppen und Kräfte in der Lebenswirklichkeit des Gemeinwesens. Daraus ergibt sich für den Verf. als Schule, die dem Grundgesetz und dem von diesem geforderten Ausgleich zwischen mehreren Prinzipien am besten entspricht, die freie, offene Gemeinschaftsschule, in der „von Rechts wegen sein darf, was tatsächlich ist" (vgl. 236). Diese Schule ist aber nicht laizistisch. Schon im Vorwort (5) bezieht der Autor mit einer glücklichen, an dem berühmten 1. Amendment zur USA-Verfassung orientierten Formulierung klare Position, indem er unterstreicht, „daß staatliche Neutralität im Schulwesen nicht das Establishment der ‚Nicht-Religion' in der Schule bedeutet". Im übrigen hält der Verfasser trotz aller damit verbundenen Problematik die Benennung der Schulen als christlich für praktisch notwendig „als Damm gegen den Laizismus, als Schutz der

Religionsfreiheit aller, insbesondere hier der Christen"; denn, so wird hinzugefügt, die Praxis zeige, „daß die Welt heute die Stimme des intoleranten Unglaubens gegenüber der Stimme des Glaubens zu privilegieren neigt" (so in Zeitschr. f. evang. Kirchenrecht 14, (1968/69, 46). Wesentlich für die Gemeinschaftsschule ist auch der Religionsunterricht (142 ff.). Es ist besonders bemerkenswert, daß der Verfasser den Religionsunterricht betont als eine Einrichtung im staatlichen Interesse sieht, die sich zwangsläufig aus dem Wesen der Schule ergibt. Der Religionsunterricht ist „kein systemwidriges Überbleibsel staatlicher cura religionis", er ist gerechtfertigt, „weil der Staat, ohne einer religiösen Stellungnahme fähig zu sein, ein positives Interesse an der sittlichen Erziehung nehmen muß und weil die Schule ihrer geschichtlichen Aufgabe nicht gerecht werden kann, wenn sie die christliche Traditionskomponente ausblendet" (149).

Im Rahmen des hier nachgezeichneten Koordinatensystems kann sich der Autor naturgemäß nicht gerade als Freund der öffentlichen Bekenntnisschule erweisen, wenngleich er deren prinzipielle Verfassungsmäßigkeit zu Recht bejaht und anerkennt, daß in der Bundesrepublik, wo ein bedeutendes privates Volksschulwesen fehlt, die Gewährung von öffentlichen Konfessionsschulen auf Wunsch der Eltern „der Verwirklichung der Religionsfreiheit besonders gut entspricht" (so in dem oben zit. Aufsatz, 48). Die Linien der kritischen Argumentation sind in den Kapiteln über die römisch-katholische Schuldoktrin (115 ff.) und über die Bekenntnisschule (167 ff.) besonders scharf ausgezogen, eine heilsame Herausforderung für die überkommene katholische Staatslehre und Schulkonzeption.

In den gegenwärtigen Auseinandersetzungen bietet von Campenhausens Arbeit eine treffliche Orientierungshilfe und treibt die Grundsatzdiskussion voran. Durchgängig ist ihre Grundgestimmtheit auf den Gedanken der „evangelischen Freiheit", die bereit ist, Staat und Schule in die „Säkularität" und „unkonfessionelle Sachlichkeit" freizugeben; sie ist getragen von der Grundüberzeugung, daß gerade der Glaube die Vernunft zu sich selbst befreit. Müßte und könnte nicht für „katholische Freiheit" Entsprechendes gesagt werden? *A. Hollerbach*

Zuck, Rüdiger: *Subsidiaritätsprinzip und Grundgesetz.* München: Beck 1968. XXXIX, 139 S. Brosch. 24,–.

Diese Untersuchung, eine bei Günter Dürig angefertigte Tübinger staatsrechtliche Dissertation, geht der Frage nach, ob und inwieweit dem Subsidiaritätsprinzip (SP), wie es von der katholischen Soziallehre verstanden wird und in Nr. 79 der Enzyklika „Quadragesimo anno" Papst Pius' XI. bleibend gültig formuliert wurde (vgl. 5 und 135), auch rechtliche Bedeutung zukomme und in welcher Form es im Grundgesetz (GG) für die Bundesrepublik Deutschland verankert sei. Politische Bedeutung gewann diese Fragestellung vor einigen Jahren, als mehrere deutsche Großstädte vor dem Bundesverfassungsgericht – allerdings im wesentlichen ohne Erfolg – geltend machten, das Sozialhilfe- und Jugendwohlfahrtsgesetz seien verfassungswidrig, weil sie auf spezifisch konfessionell-katholischem Gedankengut, nämlich dem SP, beruhten.

Der Verf. verdient volle Zustimmung, wenn er im Lauf seiner gründlichen und sachkundigen Ausführungen immer wieder auf den fundamentalen Unterschied hinweist, der zwischen dem generell-abstrakten philosophischen SP und dessen möglichen Konkretisierungen in einem Rechtssatz bestehe (z. B. 50, 65). In der rechtlichen Verwirklichung ließen sich immer zahlreiche Variationen, Gestaltungsformen und Abwandlungen denken, die sich niemals zwingend vom philosophischen SP ableiten ließen. Das gelte sowohl für die Bereiche des einfachen Gesetzesrechts (26–49) wie für das Verfassungsrecht (50–133). Der Verf. zeigt das anschaulich am Beispiel des Arbeitsrechts, des Sozialhilfe- und Jugendwohlfahrtsrechts, des Rechts der kommunalen Selbstverwaltung und schließlich am Verbot kommunaler wirtschaftlicher Betätigung. Mit Recht weist er darauf hin, daß es im Einzelfall aus übergeordneten Gründen politisch not-

wendig sein kann, gegen den Wortlaut des philosophischen SP zu handeln.

Im Verfassungsrecht bilden vor allem mehrere Grundrechte rechtliche Konkretisierungen des Anliegens des SP. Auch dem Staatsaufbau und der Staatsform sowie dem Bekenntnis des GG zum Rechtsstaats-, Sozialstaats- und Demokratieprinzip soll nach Ansicht mancher Rechtslehrer der Gedanke des SP „mittelbar" zugrundeliegen. Mit Recht begegnet Zuck diesen Vorstellungen mit großer Vorsicht.

Zutreffend entnimmt er den rechtlichen Subsidiaritätssatz unmittelbar dem Grundgesetz. Im Anschluß an die Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichts, das die freie menschliche Persönlichkeit als den obersten aller vom Grundgesetz zu schützenden Werte bezeichnet hat (Entscheidungen, Bd. 7, 405) und von einer Wertordnung ausgeht, die ihren Mittelpunkt „in der innerhalb der sozialen Gemeinschaft sich frei entfaltenden Persönlichkeit und ihrer Würde findet" (Entscheidungen, Bd. 7, 205), erklärt der Verf., daß diesen Feststellungen notwendig der verfassungsrechtliche Subsidiaritätssatz korrespondiere (124). Aufgabe der Verfassung sei es somit, die Vorrangigkeit und Eigenständigkeit der menschlichen Person im Bereich möglicher Handlungsstrukturen zu sichern. So gesehen, könne man umgekehrt auch feststellen, „der Subsidiaritätssatz sei die Entscheidung des GG für die Person" (124). Das SP als Rechtssatz ist damit im GG selber grundgelegt als oberste Grundentscheidung, Auslegungsregel, Kollisionsregel und Ermächtigungsnorm (133). Es kann insofern von keiner Religion, Weltanschauung, Ideologie oder philosophischen Richtung ausschließlich für sich in Anspruch genommen noch von dritter Seite irgendeiner Religion, Konfession, Weltanschauung oder philosophischen Richtung als spezifisches Ideengut zugeschrieben werden.

Diese Klärung erbracht zu haben, ist das Verdienst dieser vorzüglichen, reich belegten und eine umfangreiche Literatur verarbeitenden, staatsrechtlich und sozialphilosophisch gleichermaßen interessanten Untersuchung.

J. Listl SJ

Kirchengeschichte

Brandmüller, Walter: *Das Konzil von Pavia-Siena 1423–1424.* Bd. 1: Darstellung. Münster: Aschendorff 1968. 289 S. (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen. 16.) Kart. 48,–.

Das erfreuliche Interesse, das die Erforschung der Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts zur Zeit erfährt, hat sich auch auf das Konzil von Pavia-Siena, das von der bisherigen Konzilienforschung stark vernachlässigt war, fruchtbar ausgewirkt. Das Konzil hat zwar nur vier Dekrete erlassen, bedeutet aber trotzdem für die Geschichte des Konziliarismus einen Wendepunkt. Es ist zudem das erste Konzil, das auf Grund des Konstanzer Dekrets Frequens vom Jahre 1417 einberufen wurde. Es gibt zugleich Aufschluß über die Frage: Welche Stellung nahm Martin V. zum Konziliarismus ein? Das Quellenmaterial über das Konzil ist nicht sehr reichhaltig, dazu noch über die Bibliotheken Europas weithin verstreut. Walter Brandmüller, ein Schüler von Hermann Tüchle in München, hat aus über fünfzig Archiven Material für seine Arbeit zusammengetragen und so seiner Darstellung eine erfreulich gute quellenmäßige Grundlage gegeben.

Am 19. April 1418 hatte Martin V. das nächste Konzil auf den Tag genau fünf Jahre später nach Pavia berufen. In Konstanz war man in der Hoffnung auseinandergegangen, die noch unbewältigte Reformaufgabe werde den Hauptgegenstand des kommenden Konzils bilden. Unbeantwortet geblieben war auch die Frage nach dem Verhältnis von Papst und Konzil, wie das Verbot der Konzilsappellation Martins V. am 10. Mai 1418 in Konstanz zeigte, das die neue Haltung Martins V. gegenüber dem Konzil deutlich gemacht hatte. Die politischen Verhältnisse, unter denen das Konzil von Pavia-Siena zusammentrat, waren ungünstig: Polen und der Deutsche Orden kämpften gegeneinander, seit 1420 wüteten

die Hussitenkriege, im Westen hatte der Hundertjährige Krieg zwischen England und Frankreich durch den Vertrag von Troyes (1420) noch kein Ende gefunden. Auch die Verhältnisse in Italien waren verworren: Der neapolitanische Thronstreit brachte dem Papst gerade in den Konzilsmonaten in größte Schwierigkeit. So waren die Aussichten für einen erfolgreichen Verlauf des Konzils gering. Brandmüller schildert zunächst die Konzilserwartung u. a. in den Ländern der Deutschen Nation, in England, Italien, Frankreich und Spanien. Auch die Haltung Martins V. zum Konzil und das Ringen um den Konzilsort findet eine eingehende Behandlung. Martin V. hat nach Brandmüller seine Aufgabe darin gesehen, dem Konzil im Verfassungsgefüge der Kirche seinen rechten Platz anzuweisen und das Zusammenspiel zwischen Papst und Konzil so einzuleiten, daß beide dem Wohl der Universalkirche dienten.

Die Konzilseröffnung erfolgte am 23. April 1423 im Dom zu Pavia. Bereits nach zwei Monaten wurde das Konzil nach Siena verlegt. Zu einer ersten Konzilskrise kam es, als Martin V. mit Siena einen Vertrag schloß, der dem Papst in Siena große Rechte einräumte. Sein Bekanntwerden brachte die latent vorhandenen Gegensätze zwischen Konziliaristen und den Anhängern der päpstlichen Richtung zum Ausbruch. Den Konziliaristen in Siena schwebte noch die Vorstellung eines vom Papst unabhängigen Konzils vor. Sie sahen in dem Anspruch des Papstes auf Jurisdiktion über das Konzil und deren Garantie durch Siena einen Anschlag auf die Autonomie der Kirchenversammlung und forderten deshalb von Siena eine Sicherheitsgarantie gegen etwaige Eingriffe des Papstes in die Konzilsfreiheit. Bei der ersten öffentlichen Sitzung des Konzils am 8. November 1423 waren drei Kardinäle, die vier Konzilspräsidenten, insgesamt fünfundzwanzig Mitraträger anwesend. Die erste Stelle bei den Beratungen nahm die Hussitenfrage ein. Das Schisma von Peñíscola behandelte das zweite Konzilsdekret. Das dritte Dekret betraf die Union mit den Griechen und enthielt die resignierende Feststellung, daß eine Union gegenwärtig nicht durchführbar erscheine. Das vierte Dekret beschäftigte sich mit der Nachlässigkeit mancher Ordinarien und Inquisitoren gegenüber aufkommenden Häresien. Leider wurde kein einziges Reformdekret beschlossen.

Das ungeklärte Verhältnis von Papst und Konzil kam nicht nur in Predigten, sondern auch in den konziliaren Verhandlungen zum Ausdruck. Eindeutig sprach sich z. B. Bischof Fleming von Lincoln gegen die Superiorität der Konzilien über den Papst aus. Er rief seinen Mitbischöfen zu: Ihr seid nur Richter über den Papst, wenn er Häretiker oder Schismatiker und (nach einigen Autoren) notorischer Verbrecher ist. Starke Auseinandersetzungen gab es auch über das Konstanzer Dekret Frequens. Aber das Konzil widersetzte sich dem Versuch, die Bestimmungen dieses Dekrets zu ändern. Nachdem man sich am 19. Februar 1424 auf Basel als Ort des nächsten Konzils geeinigt hatte, erfolgte – im Widerspruch zu den Konstanzer Dekreten – bereits am Karnevalstag die Auflösung des Konzils durch die päpstlichen Präsidenten. Das Auflösungsdekret bedrohte jeden Versuch, das Konzil fortzusetzen, mit der Strafe der Exkommunikation bzw. mit Pfründenverlust. Der Versuch der konziliaristischen Konzilsteilnehmer, das Konzil fortzusetzen, war vergebens.

Brandmüller ist es gelungen – trotz der bruchstückhaften Quellen – eine einigermaßen geschlossene Darstellung des Konzils von Pavia-Siena zu liefern. Das Werk bietet eine Fülle von bisher unbekanntem Material und liefert neue Erkenntnisse über den Kampf zwischen Konziliarismus und Papalismus nach dem Konzil von Konstanz. Es wird für die nächsten Jahrzehnte die maßgebende Darstellung über die Geschichte des Konzils von Pavia-Siena bleiben. *R. Bäumer*

Ivanka, Endre von: *Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats- und Volksbewußtsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-europäische Geisteshaltung.* Freiburg: Alber 1968. 167 S. Brosch. 28,–.

Was der Verfasser in seinem Buch zeigen will, ist vor allem dieses: Europäische und

abendländische Kultur sind nicht dasselbe. Byzanz und Osteuropa, das kulturell von dort her geformt wurde, gehören ganz wesentlich mit zu Europa. Die byzantinische Kulturtradition ist nicht durch uneuropäische „orientalische" Elemente überfremdet worden. Die Grundlage des gemeinsamen Kulturerbes Europas sieht der Verf. in der römischen Reichsidee und in der Idee des Gottesvolks. Der Schlüsselbegriff zum Verständnis des Rhomäerreiches ist nach Ivánka die Idee des Gottesvolks, die – Eusebius zufolge – im konkreten grundsätzlich universalen Reich der Rhomäer verwirklicht ist. Er lehnt es ab, daß die byzantinische Reichsidee aus der Verchristlichung des heidnischen Gottkaisertums entstanden sei, wie dies Fr. Dvornik annimmt, dessen zwei Bände zur Sache (Early Christian and Byzantine Political Philosophie, Washington 1966) der Verf. nicht zitiert, wohl um nicht gegen Dvornik polemisieren zu müssen.

Ivánka sieht die Dinge anders: „Das Reich ist das ‚Volk Gottes' und das ‚Volk Gottes' ist das universale Römische Reich, an dessen Spitze als Oberhaupt dieser Einheit der Kaiser steht" (58/59). Den unleugbaren Unterschied zwischen dem christlichen Abendland und der byzantinischen Welt erklärt der Verf. vor allem aus der weiteren historischen Entwicklung: Im Westen ging das Reich zugrunde, und es entstand eine Vielheit von christlichen Staaten. So mußte sich der Westen daran gewöhnen, „einen klaren Unterschied zwischen der Vielfalt der Völker und Staaten auf der einen Seite und der übernationalen geistigen Einheit der Kirche auf der anderen Seite zu machen, während Byzanz durch die äußeren historischen Umstände in der eusebianisch-konstantinischen Gleichsetzung vom römischen Staatswesen, ‚rhomäischem' (d. h. römisch-griechischen) Volkstum und rechtgläubiger Christenheit bestärkt wurde" (60/61). Im Westen wurde zwar die Kirche vom Staate frei, geriet aber in Gefahr, sich selbst in einen Staat, ein „Reich" der Kirche zu verwandeln und so doch wieder Gottesvolk und weltliches Reich zu identifizieren.

Der Verf. sieht in der gegenwärtigen Entwicklung die Möglichkeit einer Aussöhnung zwischen West und Ost: Die katholische Kirche hat auf ihre Machtpositionen verzichtet. Die orthodoxen Kirchen sind auf dem Weg, sich von der Bindung an Staat und Nation zu lösen. So könnte man sich in einem gemeinsamen Begriff vom „Volk Gottes" treffen (160).

Der Verf. entwirft in seinem Buch eine großartige Synthese des „Glaubens-, Staats- und Volksbewußtseins der Byzantiner und seiner Auswirkungen" bis auf unsere Tage.

W. de Vries SJ

Exegese

KEHL, Nikolaus: *Der Christushymnus im Kolosserbrief.* Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1, 12–20. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1967. 180 S. (Stuttgarter Biblische Monographien. 1.) Kart. 22,–.

Der theologisch so bedeutsame Hymnus des Kolosserbriefs wird in dieser Studie nicht nur aus seinem eigenen Wortlaut und aus dem Kontext des Briefes und der paulinischen Theologie erklärt, sondern auch durch Rückführung seiner Vorstellungen und Aussagen auf die ideengeschichtlichen Zusammenhänge. Die Einleitung (11–27) führt in die Problemstellung der Exegese des Hymnus ein und weist auf seine Bedeutung in der heute so aktuellen Frage einer „kosmischen Christologie" hin, die etwa im Sinn von Teilhard de Chardin zu einer neuen Einheitsschau von Naturwissenschaft und Christusgeheimnis zu gelangen sucht. Das 1. Kapitel (28–51) untersucht die Struktur des Hymnus: Das Proömium (v. 12–14) führt hin zu dem erhöhten Christus als dem Subjekt der Aussagen in den beiden Strophen (v. 15–16 und v. 18 b–20) und in der Zwischenstrophe (v. 17–18 a). Es geht in der 1. Strophe um die schöpfungsmäßige

Hauptstellung Christi im All und um die Hinordnung der ganzen Schöpfung auf ihn, in der 2. Strophe um die Neuschöpfung des Alls durch ihn auf Grund des Erlösungsgeschehens (vgl. v. 20 b). Die Zwischenstrophe schaut mit v. 17 auf die 1. Strophe zurück und leitet mit v. 18 a die 2. Strophe ein.

Die folgenden Kapitel (2–6) sind ganz der theologischen und motivgeschichtlichen Deutung der Christusprädikationen und ihrer Begründung gewidmet: „Bild des unsichtbaren Gottes" ist Christus durch seine Funktion als Offenbarer, durch seine die Herrlichkeit Gottes ausstrahlende Kraft. „Erstgeborener aller Schöpfung" ist er nicht im Sinn zeitlicher Priorität (also nicht „vor aller Schöpfung"), sondern im Sinn absoluter Vorrangstellung. Beide Aussagen beruhen auf seiner Stellung als Mittler und Mitte der Schöpfung. „Anfang" oder Prinzip der Neuschöpfung ist Christus als der „Erstgeborene aus den Toten", also auf Grund seiner Auferstehung aus dem Erlösungstod und seiner Erhöhung zur Hauptstellung im Leib seiner Kirche. Dies aber mit kosmischer Auswirkung, mit dem Erfolg der „Versöhnung des Alls" (v. 20 a). Der innere Grund liegt darin, daß in Christus „die ganze Fülle" Wohnung genommen hat, womit nicht die göttliche Wesenheit gemeint ist, sondern die Fülle der göttlichen Wirkmacht, personal die Fülle des göttlichen Geistes; sie wirkt sich in Christus eschatologisch aus zur Vollendung der Welt, nachdem ihrem mächtigen und weisheitsvollen Wirken im Alten Testament schon der Gang der Natur und der Geschichte zugeschrieben worden war.

Die von Kehl gebotene Deutung des Christushymnus beeindruckt sehr durch die weite und tiefe theologische Konzeption, die sie an den Tag bringt. Vor allem sei hingewiesen auf eine wirklich befriedigende Erklärung der Worte, die man gewöhnlich, aber doch nicht ohne unberechtigte Einengung des Sinns, mit „Versöhnung" des Alls übersetzt (v. 20 a). Nach Kehl ist unter dem „All" nicht nur die versöhnbare geistbegabte Welt gemeint, sondern die ganze Schöpfung, nach altem Brauch in der Bibel und in der jüdisch-christlichen Apologetik oft eingeteilt in die zwei Reihen der „Weltelemente" oder besser Weltbestandteile, in die himmlischen (Sonne, Mond, Sterne, Engel) und die irdischen (Erde, Meer, Tiere, Mensch usw.). Diese ganze geschöpfliche Welt, durch die Sünde vergötzt (Röm 1,23) und damit ihres eigentlichen Sinns beraubt, Wegweiser zu sein hin zu Gott, wird durch den die Sünde überwindenden Tod Christi (v. 20 b) „neugeordnet", in die rechte Ordnung zurückgebracht, wie es ja Paulus Röm 8, 19–22 als Ziel der eschatologischen Ordnung hervorhebt. *K. Wennemer SJ*

Richter, Georg: *Die Fußwaschung im Johannesevangelium.* Geschichte ihrer Auslegung. Regensburg: Pustet 1967. 335 S. (Biblische Untersuchungen. 1.) Kart. 48,–.

Mit dieser Geschichte der Deutung der Fußwaschung (Jo 13, 1–20) erscheint der erste Band der von Otto Kuß herausgegebenen „Biblischen Untersuchungen". In sieben Kapiteln verfolgt der Verf. die Auslegung der Perikope in der Väterzeit (1–38), im Mittelalter (40–124), im Zeitalter der Reformation und des Konzils von Trient (125–147), zur Zeit der Aufklärung (149–199), im Liberalismus vom ersten Drittel des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des ersten Weltkriegs (201–245), in der modernen Exegese (247–278), in der Ostkirche seit dem Mittelalter bis zur Gegenwart (279–284). Jedes dieser Kapitel bietet die Auslegungsgeschichte in verschiedenen Abschnitten je nach den verschiedenen Richtungen und Entwicklungsstufen. Man muß dem Verfasser dankbar sein für die erschöpfende Behandlung seines Stoffes und auch für die Übersichtlichkeit und leichte Orientierungsmöglichkeit, die er durch die am Ende jedes Abschnitts beigefügte „Zusammenfassung" erreicht hat.

In einem letzten Kapitel (285–320) nimmt Richter selber Stellung zur Auslegung der Fußwaschung. Wenn seine eigene Auffassung auch im wesentlichen mit der Erklärung übereinstimmt, wie sie sich in der modernen Exegese allmählich herausgebildet hat, so weiß er doch neue und bedeutsame Akzente zu setzen. Zwei Deutungen müssen unterschieden

werden: Die erste (vv. 6 ff.) deutet die Fußwaschung christologisch-soteriologisch als Zeichen des Kreuzestodes Christi, dessen Heilsbedeutung in dem Dialog mit Petrus betont herausgestellt wird. Es geht da nicht um die Haltung des Petrus, sondern um den symbolischen Ausweis, daß Jesus gerade in seinem so anstößigen Kreuzestod zur Höhe seiner messianischen Wirksamkeit kommt. Die Worte „es sei denn die Füße" in v. 10 müssen als unechte Lesart ausgeschieden werden. Diese typisch „johanneische" Deutung steht ganz im Einklang mit der Zielsetzung des vierten Evangeliums, nämlich zu zeigen, daß Jesus, und zwar der ans Kreuz Erhöhte, der Messias und Gottessohn ist (vgl. Jo 20, 31). Die zweite Deutung (vv. 12 ff.) bestimmt die Fußwaschung als Vorbildhandlung: Die Jünger sollen die Liebe und Demut Jesu nachahmen. In einer literarkritischen Betrachtung sucht der Verfasser die These zu beweisen, daß diese zweite, aus der älteren Tradition übernommene Deutung (vgl. 1 Tim 5, 10) nicht vom Evangelisten selber mit der ersten zusammenkomponiert, sondern von einem späteren Redaktor oder Herausgeber hinzugefügt worden sei. Damit wird er kaum Recht haben. Es kann im Rahmen dieser Besprechung nicht näher darauf eingegangen werden. Es sei aber auf eine Stellungnahme zu dem Buch in der Biblischen Zeitschrift 12 (1968) 252–257 aus der Feder von Alfons Weiser hingewiesen, in der bei aller sonstigen Anerkennung des hier besprochenen Werks die genannte These des Verfassers mit guten Gründen zurückgewiesen wird. *K. Wennemer SJ*

Film

BAMBERGER, Stefan: *Christentum und Film.* Aschaffenburg: Pattloch 1968. 148 S. (XIII. Christentum und Kultur. 9.) Kart. 4,50.

Der Gedankenausstoß zum Thema „Christentum und Künste" liegt vor: in beträchtlicher Fülle, monographiert oder in essayistischer Seriosität. Mittlerweile erklärte man auch die 7. Kunst für enzyklopädiewürdig und ließ einen erfahrenen Praktiker der katholischen Filmarbeit die Beziehungen zwischen Christentum und Film reflektieren. Daraus wurde ein handliches Bänddchen mit der Absicht, den „modernen Christen in großen Zügen eine fundierte Information zu bieten und in die Problematik der angeschnittenen Fragen einzuführen" (5). Der Inhalt gliedert sich denn auch in drei Kapitel: nach einem Überblick über die Geschichte der katholischen Filmarbeit werden im 2. Teil grundsätzliche Aspekte abgehandelt, denen sich Bemerkungen zur Praxis der Filmarbeit anschließen.

Diese letztgenannten praktischen Bemerkungen scheinen uns ein gelungener und beachtenswerter Beitrag zur andauernden Diskussion um die Ortsbestimmung der offiziellen katholischen Filmarbeit zu sein. Keiner der verantwortlichen Teilnehmer an dieser Diskussion sollte es unterlassen, sich ihnen hörend zu stellen. Eine beherzte Annahme der Vorschläge Bambergers würde jenen – letztlich arroganten – „pastoralen" Zungenschlag in der Diktion der kirchlichen Filmarbeit beseitigen helfen.

Über den ersten Teil zu befinden, fehlt dem Rezensenten die Kompetenz. Weniger glücklich ist der zweite Teil, der sich arg wissenschaftsbefrachtet gibt und doch nicht, wegen der unzusammenhängenden Reihung der behandelten Punkte (warum Unterhaltung vor Massenbeeinflussung; Kunst nach Moral?) zu einer Einheit wird. Der Verfasser hätte besser sich vor Zensuren wie „oberflächlich" (39) gehütet, wenn er auf der nächsten Seite den Titel des beanstandeten Autors falsch zitiert: The Medium is the Massage (nicht message). Pawek wird ebenfalls mehrmals falsch wiedergegeben (Life-Photo). – Leider enthalten die Ausführungen keinen Hinweis auf die semiotische Schule, deren Arbeiten am meisten zur theoretischen Aufhellung des Phänomens Film beizutragen versprechen.

Die eben gemachten Aussetzungen wollen den praktischen Wert des Büchleins nicht bestreiten. Sie wurden gemacht, weil aus Bam-

bergers Beitrag wieder einmal deutlich wird, wie weit wir noch von einer gültigen Fassung und Lösung des Problems „Film und Christentum" entfernt sind. Daß ein Schritt versucht wurde, verdient Respekt. *R. Iblacker SJ*

BLUMENBERG, Hans C.: *Film positiv. Regisseure, Stars und Technik.* Düsseldorf: Schwann 1968. 158 S., 16 Tafl. Lw. 12,80.

Das Wort vom „filmischen Zeitalter" geht um. Die ältere Generation hat es sich willig aufschwätzen lassen. Vor dem Phänomen Film steht sie jedoch nach wie vor hilflos; schlichter Mangel an Kenntnissen von dessen einfachsten Fakten gilt als vornehm. Daß die Filmerziehung hierzulande im argen liegt, versteht sich.

Blumenberg, ein Mann, der sich auskennt, bietet Hilfe an. Er beschreibt ganz einfach für Nichteingeweihte den technischen Vorgang des Filmemachens von der Idee bis zur Kinovorführung. Dem fügt er in einem zweiten Teil acht Kapitel aus der Filmgeschichte bei, in denen Hauptlinien und gestaltende Kräfte gezeichnet werden. Als Anhang bietet er noch einen lexikonartigen Überblick über bedeutende Regisseure, einen klar gefaßten Abriß der notwendigen Fachausdrücke und Literaturhinweise. Als Dreingabe sozusagen ist das Buch mit vorzüglichen graphischen und fotographischen Illustrationen ausgestattet.

Das Buch wurde für Jugendliche geschrieben, die von hier aus sich weiter in den Komplex Film einarbeiten können. Es verzichtet darum auf die übliche Protzerei mit überflüssigem Wissen. Notgedrungen mußte manches vereinfachend dargestellt werden (vor allem im 2. Teil), was dem Leser aber nicht zum Schaden gereicht. Vielleicht ist es das größte Verdienst des Autors, daß man sich diese bislang beste Einführung in den Film in deutscher Sprache in die Hände vieler Erwachsener wünscht – zum Nutzen der Jugend.

R. Iblacker SJ

ZU DIESEM HEFT

HELMUT KUHN ist o. Professor an der Philosophischen Fakultät der Universität München und Rektor der Hochschule für politische Wissenschaften.

KARL HEINZ DEGENHARDT ist o. Professor und Direktor des Instituts für Humangenetik und vergleichende Erbpathologie der Universität Frankfurt.

GEORG DENZLER ist Privatdozent für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität München.

Für den mit diesem Heft abgeschlossenen Band der STIMMEN DER ZEIT stehen Einbanddecken zur Verfügung. Sie können zum Preis von 3,– DM vom Verlag Herder (7800 Freiburg, Hermann-Herder-Straße 4) bezogen werden.

Z 69/443

18. MRZ. 1971
3. NOV. 1971
13. Mai 1971
24. APR. 1974
12. MAI 1976
28. NOV. 1976
17. JULI 1978
28. JULI 1978
14. MAI 1979

12,60