



N12<509859756 021



UB Tübingen

WERNER STICKEL
Buchbinderei
TÜBINGEN

Handwritten: Rahner, Kurz, 769/4201, M6518E

STIMMEN DER ZEIT

Heft 7
Juli 1969

H. Rombach

Geisteswissenschaften und Hochschulpolitik

K. Rahner

Schisma in der Kirche?

P. K. Kurz

Bertolt Brecht

P. Overhage

Manipulationen am Gehirn

F. Everschor

Filmfestspiele Cannes 1969

Verlag Herder Freiburg

OB.
14. III 1969

INHALT

Heinrich Rombach	Der Kampf um die Geisteswissenschaften. Die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen der hochschulpolitischen Streitfragen	1
Karl Rahner SJ	Schisma in der katholischen Kirche?	20
Paul Konrad Kurz SJ	Bertolt Brecht. Ordinatien des Werks und der Person . . .	34
Paul Overhage SJ	Manipulationen am menschlichen Gehirn	52

UMSCHAU

Franz Everschor	Cannes 1969: Festival des Establishments	61
Rainald Merkert	Christliche Fernsehwoche mit Zukunftsperspektiven	64

BESPRECHUNGEN

Ökumene	67
Psychologie	70
Moral	71

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

DIE MITARBEITER DES HEFTES

Prof. Dr. Heinrich Rombach, 8700 Würzburg, Judenbühlweg 25 a – Karl Rahner, 4400 Münster, Frauenstraße 3–7 – Paul Overhage, 6000 Frankfurt 1, Elsheimerstraße 9 – Franz Everschor, 6232 Bad Soden, Parkstraße 13 – Rainald Merkert, 4400 Münster, Ägidistraße 63 Nord.

STIMMEN DER ZEIT · 184. BAND · 94. JAHRGANG · HEFT 7

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Reinhold Iblacker SJ, Paul K. Kurz SJ, Herbert Schade SJ. 8000 München 19, Zuccalistraße 16, Tel. 57 40 96. Redaktionelle Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Redaktion zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. Nicht angeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt. Nachdruck oder photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis. Verlag und Vertrieb: Herder KG, 78 Freiburg i. Br., Hermann-Herder-Straße 4. Anzeigen: Anzeigenverwaltung Verlag Herder, gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 2 – Versandort: München – Druck: Herder-Druckerei München Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften bzw. zwei Halbjahresbänden. Preis: Einzelheft 3,60 DM; halbjährlich 21,60 DM, zuzüglich Zustellgebühr; Studentenabonnement: Einzelheft 3,- DM. Dreimonatiges Probeabonnement 7,20 DM. Bezugspreis durch die Post als B-Stück 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

184. BAND

1969

VERLAG HERDER FREIBURG



Gh 2449

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Reinhold Iblacker SJ, Paul K. Kurz SJ, Herbert Schade SJ. 8000 München 19, Zuccalistraße 16, Tel. 57 40 96. Redaktionelle Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Redaktion zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. Nicht angeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt. Nachdruck oder photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis. Verlag und Vertrieb: Herder KG, 78 Freiburg i. Br., Hermann-Herder-Straße 4. Anzeigen: Anzeigenverwaltung Verlag Herder, gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 2 – Versandort: München – Druck: Herder-Druckerei München Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften bzw. zwei Halbjahresbänden. Preis: Einzelheft 3,60 DM; halbjährlich 21,60 DM, zuzüglich Zustellgebühr; Studentenabonnement: Einzelheft 3,- DM. Dreimonatiges Probeabonnement 7,20 DM. Bezugspreis durch die Post als B-Stück einschließlich Bezugsgebühren und Mehrwertsteuer vierteljährlich 11,25 DM. Die Zeitschrift kann auch im Ausland durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

INHALT DES 184. BANDES

<i>Bacht, Heinrich</i> : Nomos und Pneuma. Kritische Überlegungen zur Diskussion über Autorität und Freiheit in der Kirche	98
<i>Bender, Wolfgang</i> : Die Katholischen Hochschulgemeinden	390
<i>Böckenförde, Ernst-Wolfgang</i> : Politisches Mandat der Kirche?	361
<i>Büchel, Wolfgang</i> : Mensch und Automat. Literatur zur Kybernetik	113
<i>Everschor, Franz</i> : Agitationskino in Berlin. Eindrücke von den 19. Internationalen Filmfestspielen *	201
– Cannes 1969: Festival des Establishments *	61
– Hoffnung auf Lateinamerika. Eindrücke von der 30. Mostra internazionale d'arte cinematografica in Venedig *	343
<i>Füglister, Notker</i> : Vom Mut zur ganzen Schrift. Zur vorgesehenen Eliminierung der sogenannten Fluchpsalmen aus dem neuen Römischen Brevier	186
<i>Gerhartz, Johannes Günter</i> : Keine Mitentscheidung von Laien auf der Synode? Erwägungen zum Beschlußrecht der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer	145
<i>Gössmann, Wilhelm</i> : Sprache der Bergpredigt und der Mao-Bibel	83
<i>Hofmeier, Johann</i> : Anthropologie nach Freud *	133
<i>Keller, Albert</i> : Grenzen der Sprache und Philosophie	329
<i>Koschwitz, Hansjürgen</i> : Die politische Zeitschrift *	206
<i>Kreis, Markus</i> : Vietnam in Hanoi, Stockholm, Bensberg *	275
<i>Kurz, Paul Konrad</i> : Bertolt Brecht. Ordinaten des Werks und der Person	34
– Das verunsicherte Wappentier. Zu „Davor“ und „Örtlich betäubt“ von Günter Grass	374
– Kunst oder Pornographie? *	136
– Literatur und Christentum. Ein Literaturbericht	262
<i>Lieth, Elisabeth von der</i> : Die Gesamtschule	160
<i>Macha, Josef</i> : Kirchenbünde und Kircheneinheit. Soziologische Erwägungen zu den Einigungsbestrebungen der Kirchen	404

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

<i>Merkert, Rainald</i> : Christliche Fernsehwoche mit Zukunftsperspektiven* . . .	64
<i>Metz, Johann Baptist</i> : „Politische Theologie“ in der Diskussion	289
<i>Nell-Breuning, Oswald von</i> : Der Sozialen Marktwirtschaft zum Gedächtnis?*	418
– Kirchensteuer und Kirchenmitgliedschaft	309
– Normatives zu Konfliktproblematik und Konflikttheorie	244
<i>Overhage, Paul</i> : Hebung des Intelligenzniveaus	253
– Manipulationen am menschlichen Gehirn	52
<i>Rahner, Karl</i> : Die Freiheit theologischer Forschung in der Kirche	73
– Schisma in der katholischen Kirche?	20
<i>Rombach, Heinrich</i> : Der Kampf um die Geisteswissenschaften. Die wissenschaftlichen Voraussetzungen der hochschulpolitischen Streitfragen	1
<i>Schade, Herbert</i> : Material für eine „Theologie der Bilder“. Zum neuen Lexikon der christlichen Ikonographie*	423
<i>Scherer, Robert</i> : Gehen wir einem Neo-Modernismus entgegen?*	280
<i>Seibel, Wolfgang</i> : Umfrage zur Synode	217
<i>Semmelroth, Otto</i> : Die Rolle der Theologie in der Kirche	233
<i>Silberer, Rolf</i> : Zur Lage der Ordensfrauen heute*	347
<i>Sudbrack, Josef</i> : Hoffnung – Konvergenzpunkt für Marx und Jesus?	121
<i>Strolz, Walter</i> : Der denkerische Weg Martin Heideggers. Zu seinem 80. Geburtstag am 26. September 1969	172
<i>Trutwin, Werner</i> : Probleme des Religionsunterrichts am Gymnasium . . .	316

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

<i>Wolfgang Bender</i> : Die Katholischen Hochschulgemeinden	390
<i>Johannes Günter Gerhartz</i> : Keine Mitentscheidung von Laien auf der Synode? Erwägungen zum Beschlußrecht der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer	145
<i>Josef Macha</i> : Kirchenbünde und Kircheneinheit. Soziologische Erwägungen zu den Einigungsbestrebungen der Kirchen	404
<i>Oswald v. Nell-Breuning</i> : Kirchensteuer und Kirchenmitgliedschaft	309
<i>Karl Rahner</i> : Schisma in der katholischen Kirche?	20
<i>Robert Scherer</i> : Gehen wir einem Neo-Modernismus entgegen? *	280
<i>Wolfgang Seibel</i> : Umfrage zur Synode	217
<i>Rolf Silberer</i> : Zur Lage der Ordensfrauen heute *	347

II. THEOLOGIE

<i>Heinrich Bacht</i> : Nomos und Pneuma. Kritische Überlegungen zur Diskussion über Autorität und Freiheit in der Kirche	98
<i>Ernst-Wolfgang Böckenförde</i> : Politisches Mandat der Kirche?	361
<i>Notker Fuglister</i> : Vom Mut zur ganzen Schrift. Zur vorgesehenen Eliminierung der sogenannten Fluchpsalmen aus dem neuen Römischen Brevier	186
<i>Johann Baptist Metz</i> : „Politische Theologie“ in der Diskussion	289
<i>Karl Rahner</i> : Die Freiheit theologischer Forschung in der Kirche	73
<i>Herbert Schade</i> : Material für eine „Theologie der Bilder“. Zum neuen Lexikon der christlichen Ikonographie *	423
<i>Josef Sudbrack</i> : Hoffnung – Konvergenzpunkt für Marx und Jesus?	121

III. PHILOSOPHIE

<i>Johann Hofmeier: Anthropologie nach Freud*</i>	133
<i>Albert Keller: Grenzen der Sprache und Philosophie</i>	329
<i>Walter Strolz: Der denkerische Weg Martin Heideggers. Zu seinem 80. Geburtstag am 26. September 1969</i>	172

IV. WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT

<i>Oswald v. Nell-Breuning: Der Sozialen Marktwirtschaft zum Gedächtnis?*</i>	418
– Normatives zu Konfliktproblematik und Konflikttheorie	244

V. LITERATUR

<i>Wilhelm Gössmann: Sprache der Bergpredigt und der Mao-Bibel</i>	83
<i>Paul Konrad Kurz: Bertolt Brecht. Ordinaten des Werks und der Person</i>	34
– Das verunsicherte Wappentier. Zu „Davor“ und „Örtlich betäubt“ von Günter Grass	374
– Kunst oder Pornographie? *	136
– Literatur und Christentum. Ein Literaturbericht	262

VI. NATURWISSENSCHAFTEN

<i>Wolfgang Büchel: Mensch und Automat. Literatur zur Kybernetik</i>	113
<i>Paul Overhage: Hebung des Intelligenzniveaus</i>	253
– Manipulationen am menschlichen Gehirn	52

VII. BILDUNGSPOLITIK

<i>Elisabeth von der Lieth: Die Gesamtschule</i>	160
<i>Heinrich Rombach: Der Kampf um die Geisteswissenschaften. Die wissenschaftlichen Voraussetzungen der hochschulpolitischen Streitfragen</i>	1
<i>Werner Trutwin: Probleme des Religionsunterrichts am Gymnasium</i>	316

VIII. POLITIK

<i>Markus Kreis: Vietnam in Hanoi, Stockholm, Bensberg*</i>	275
---	-----

IX. MEDIEN

<i>Franz Everschor: Agitationskino in Berlin. Eindrücke von den 19. Internationalen Filmfestspielen*</i>	201
– Cannes 1969: Festival des Establishments*	61
– Hoffnung auf Lateinamerika. Eindrücke von der 30. Mostra internazionale d'arte cinematografica in Venedig*	343
<i>Hansjürgen Koschwitz: Die politische Zeitschrift*</i>	206
<i>Rainald Merkert: Christliche Fernsehwoche mit Zukunftsperspektiven*</i>	64

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Geschichte 431	Neues Testament 209
Kirche 283	Ökumene 67
Kunst 212	Philosophie 141, 211, 353
Marxismus 359, 427	Psychologie 70, 286
Medienpolitik 214	Religiöse Information 429
Meditation 142	Soziologie 358
Moral 71	Theologie 351
Naturwissenschaft 356	Wirtschaft und Sozialpolitik 139

ZU DIESEM HEFT

72, 144, 216, 288, 360, 432

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

- Althusser, Louis:* Für Marx 428
- Baade, Fritz:* Dynamische Weltwirtschaft. 139
- Baden, Hans Jürgen:* Literatur und Bekehrung 264
- Badt, Kurt:* Kunsttheoretische Versuche. Ausgewählte Aufsätze. Hrsg. v. Lorenz Dittmann 212
- Berrigan, Daniel:* Night Flight to Hanoi 276
- Bild – Wort – Symbol in der Theologie.* Hrsg. v. Wilhelm Heinen 351
- Bloch, Ernst:* Atheismus im Christentum 123
- Blum, Reinhard:* Soziale Marktwirtschaft 418
- Bühler, Karl-Werner:* Die Kirchen und die Massenmedien 214
- Cube, Felix von:* Was ist Kybernetik? 113
- Die Ordensfrau in ihrer Gemeinschaft.* Hrsg. v. Raymond Hostie 348
- Dienst an der Welt.* Hrsg. v. Heinz Claaßens 348
- Dürckheim, Karlfried Graf:* Überweltliches Leben in der Welt 143
- Eid, Volker:* Die Kunst in christlicher Daseinsverantwortung nach Theodor Haecker 264
- Eppelsheimer, Rudolf:* Mimesis und Imitatio Christi bei Loerke, Däubler, Morgenstern, Hölderlin 268
- Erismann, Theodor H.:* Zwischen Technik und Psychologie 116
- Evangelienforschung.* Hrsg. v. Johannes B. Bauer 209
- Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament.* Mit Beiträgen von Eduard Schweizer, Rudolf Schnackenburg, Erich Wilckens, Josef Blank, Rudolf Pesch 210
- Fischer, Friedrich Carl:* Existenz und Innerlichkeit 141
- Fleischer Helmut:* Marxismus und Geschichte 428
- Garaudy, Roger:* Die Aktualität des Marx'schen Denkens 427
- Gardavsky, Vitěslav:* Gott ist nicht ganz tot 126
- Gespräch über Gott.* Hrsg. v. Heinz Zahrnt 67
- Guerenu, Ernesto de:* Das Gottesbild des jungen Hegel 212

- Henrich, Franz*: Die Bünde katholischer Jugendbewegung 285
- Herzog-Dürck, Johanna*: Probleme menschlicher Reifung 287
- Holl, Adolf*: Gott im Nachrichtennetz 429
- Hörmann, Karl*: Lexikon der christlichen Moral 71
- Information, Computer und künstliche Intelligenz*. 12 amerikanische Wissenschaftler zeigen den zukünftigen Einfluß der Computer auf die menschliche Gesellschaft 116
- Information und Kommunikation*. Hrsg. v. Simon Moser unter Mitarbeit von S. J. Schmidt 116
- Soeur Jeanne d'Arc*. Hat die Ordensfrau noch eine Aufgabe? 349
- Kulp, Martin*: Menschliches und maschinelles Denken 116
- Kranz, Gisbert*: Europas christliche Literatur von 500 bis 1500 262
- Kritischer Katholizismus*. Hrsg. v. Ben van Onna und Martin Stankowski 284
- Kunst oder Pornographie?* Eine Dokumentation 137
- Le Saux, Dom*: Indische Weisheit – Christliche Mystik 144
- Leeuw, M. I. Th. van der*: Ordensleben im Umbruch 349
- Lehmann, Karl*: Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift 352
- Lexikon der christlichen Ikonographie*. Hrsg. v. Engelbert Kirschbaum. Bd. I 423
- Lüthi, Kurt*: Die neue Welt der Schriftsteller 271
- Marcel, Gabriel*: Dialog und Erfahrung 211
- Marx, Karl – Engels, Friedrich*: Pressefreiheit und Zensur 215
- Massiczek, Albert*: Der menschliche Mensch 359
- McCarthy, Mary*: Hanoi 1968 277
- McKenzie, John L.*: Die Botschaft des Neuen Testaments 209
- Melzer, Friso*: Innerung 142
- Mensch und Geschichte*. Hrsg. v. Alexander Randa 431
- Modellanalysen*. Hrsg. v. Heinz-Dietrich Ortlieb und Friedrich-Wilhelm Dörge. Bd. 1, Bd. 2 140
- Moltmann, Jürgen*: Perspektiven der Theologie 128
- Müller, C. Wolfgang – Nimmermann, Peter*: In Jugendclubs und Tanzlokalen 358
- Müller, Michael*: Grundlagen der katholischen Sexualethik 72
- Nennt euch nicht Meister*. Hrsg. v. Nicholas Lash 283
- Nettesheim, Josefine*: Die geistige Welt der Dichterin Annette Droste zu Hülshoff 271
- Nichols, Peter*: Die Politik des Vatikans 431
- Ohse, Bernhard*: Der Patriarch 68
- Pontalis, J.-B.*: Nach Freud 133

- Poulat, Emile*: Intégrisme et catholicisme intégral 280
- Ranke-Heinemann, Uta*: Die sogenannte Mischehe 68
- Rapp, Hans Reinhard*: Mensch, Gott und Zahl 115
- Rauh, Fritz*: Das sittliche Leben des Menschen im Licht der vergleichenden Verhaltensforschung 356
- Rohrer, Wolf*: Ist der Mensch konstruierbar? 117
- Salisbury, Harrison E.*: Hinter den feindlichen Linien 275
- Scharfenberg, Joachim*: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben 70
- Schroeder, Oskar*: Aufbruch und Mißverständnis 280
- Sierig, H.*: Narren und Totentänzer 273
- Sontag, Susan*: Reise nach Hanoi 277
- Stählin, Wilhelm*: Via Vitae. Lebenserinnerungen 69
- Steinbuch, Karl*: Automat und Mensch 113
- Süssmuth, Rita*: Zur Anthropologie des Kindes 71
- Szondi, L.*: Kain, Gestalten des Bösen 286
- Verweyen, Hansjürgen*: Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes 355
- Vries, Josef de – Lotz, Johannes B.*: Philosophie im Grundriss 211
- Waldmann, Günter*: Christliches Glauben und christliche Glaubenslosigkeit 353
- Welte, Bernhard*: Determination und Freiheit 142
- Wiener, Norbert*: Kybernetik 114
- Zerbrochene Gottesbilder*. Mit Beiträgen v. Th. C. de Kruijf, P. van Hooijdonk, J. H. Plokker, W. Zandbelt, W. J. Veldhuis, J. H. Huijts 351
- Zinke, Paul*: Claudel 267
- Zulehner, Paul Michael*: Religion ohne Kirche? 358

NAMENS- UND SACHVERZEICHNIS

A

Amt und Gemeinde 105
Anderson, Lindsay 62
Anthropologie nach Freud 133
Autorität und Freiheit in der Kirche 98
Autorität, kirchliche 398

B

Baden, Hans Jürgen 264
Bar-Hillel, Yehoshua 116
Bauer, Alfred 201
Begabtenforschung 166
Bensberger Kreis 279
Bergensträhle, Johan 205
Bergpredigt, Sprache der 83
Berlin, Filmfestspiele 201
Berrigan, Daniel 276
Bloch, Ernst 123
Brecht, Bertolt 34
Bruno, Edoardo 203

C

Cannes, Filmfestspiele 61
Claaßens, Heinz 348
Claudel, Paul 266
Cube, Felix von 113

D

Danielou, Jan 77
Demokratisierung der Kirche 107
Diakonie 402
Döblin, Alfred 267

E

Eliot, Georges 267
Elternrecht 168
Eppelsheimer, Rudolf 268
Erisman, Theodor H. 116
Eucharistiefeiern 401

F

Favre Le Bret 61
Fellini, Federico 343
Fernsehwoche, christliche 64
Filmfestspiele
– Berlin 201
– Cannes 61
– Venedig 343
Fluchpsalmen 186
Freiheit, theologische Forschung 73
Freud, Sigmund 133
Frey, Gerhard 117

G

Gardavsky, Vítěslav 125
Gehirn, Manipulationen 52
Geisteswissenschaften 1
Gesamtschule 160
Gesellschaft, Verwissenschaftlichung 4
Godard, Jean-Luc 204
Good, F. J. 119
Grass, Günter 136, 374
Gruppenbildung in der Kirche 29
Günther, Gotthard 117

H

Haacke, Wilmont 207
Häresie 20
Heidegger, Martin 172
Hochschulgemeinden, katholische 390
Hochschulpolitik 1
Hoffnung 121
Hölderlin, Friedrich 268, 270
Hostie, Raymond 348

I

Ikographie, christliche 423
Intelligenz 254
Intelligenzniveau, Hebung 253
Interessenkonflikte 250

J

Jancso, Miklos 344

K

Kirche, Autorität und Freiheit 98
Kirche, politisches Mandat 361
Kirche und Theologie 233
Kirchen, Integration 405
Kirchenbünde 404
Kirkeneinheit 404
Kirchensteuer und Kirchenmitgliedschaft 309
Kirchner, Joachim 206
Klassenkämpfe 251
Konfliktproblematik 244
Kranz, Gisbert 262
Kriege 251
Kritik an der Kirche 397
Konflikttheorie 244
Kulp, Martin 116
Kunst 136
Künstliche Befruchtung 257
Kybernetik 113

L

Laienmitverantwortung 145
Lateinamerika, Filme 343
Laura, Ernesto G. 343

Le Bon 96

Leeuw, Maria I. Th. van der 349
Lehramt, bischöfliches 241
Literatur und Christentum 262
Lüthi, Kurt 271

M

Mao-Bibel 83
Manipulationen am menschlichen Gehirn 52
Max, Hubert 207
McCarthy, Mary 277
Mensch und Automat 113
Moltmann, Jürgen 121, 128

N

Neo-Modernismus 280
Nomos und Pneuma 98

O

Ökumenische Bewegung 404
Ökumenisches Bewußtsein 398
Ordensfrauen 347

P

Palma, Briande 203
Pasolini, Pier Paolo 343
Pavlovic, Živojin 344
Philosophie, Kybernetik und 120
Philosophie und Sprache 329
Pluralismus in der Theologie 27
Politische Ethik 293
Politische Theologie 289
Politisches Mandat der Kirche 361
Positivismus 6
Pornographie 136
Psychopharmaka 54

R

Rapp, Hans Reinhard 115
Reitz, Edgar 344
Religionsunterricht am Gymnasium 316
Rocha, Glauber 62

Rohmer, Eric 63
Rohrer, Wolf 117
Römisches Brevier 186

S

Salisbury, Harrison, E. 275
Sierigl, H. 273
Sjöberg, Alf 343
Soeur Jeanne d'Arc 349
Sontag, Susan 277
Soziale Marktwirtschaft 418
Soziologismus 6
Sprache und Philosophie 329
Studentengemeinde, katholische 390
Synode, Beschlußrecht 145
Synode, Umfrage 217
Schisma 20
Schneider, Reinhold 267
Schröder, Oskar 281
Schröder, Rudolf Alexander 267
Schulorganisation 166
Stockholmer Tribunal 279
Steinbuch, Karl 113

T

Talakin, Igor 344
Teilkirchen, Eigenständigkeit 25
Theologenerklärung, Dezember 1968 75

Theologenkommission, internationale 80
Theologie der Bilder 423
Theologie und Kirche 233
Theologische Forschung, Freiheit der 73

U

Überzeugungskonflikte 249
Universitätsreform 1

V

Venedig, Filmfestspiele 343
Vererbung 254
Vietnam 275

W

Widerberg, Bo 63
Wiener, Norbert 114
Wissenschaft, Vergesellschaftlichung 2

Z

Zadek, Peter 202
Zeitschrift, politisch 206
Ziesel, Kurt 136
Žilnik, Želimir 205

Heinrich Rombach

Der Kampf um die Geisteswissenschaften

Die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen der hochschulpolitischen Streitfragen

Das Schlachtfeld der Hochschulpolitik, das nie klare Fronten gekannt hat, zeigt zunehmend das Gesicht der Verwirrung. Die Positionen werden einseitiger, die Stimmen lauter, die Aktionen gewaltmäÙiger; die politischen Instanzen suchen quer durch die Diskussion hindurch zu ihren Zielen zu kommen. Je unverhüllter sich die Egoismen zeigen, um so gegenstandsloser wird die Auseinandersetzung und um so unvermeidlicher das gewaltsame Ende.

Das gewaltsame Ende, das bereits in Sicht ist, wird am empfindlichsten die Geisteswissenschaften treffen, da die ultima ratio immer die Einheitslösung ist. Entscheidend für die Geisteswissenschaften ist aber die Mannigfaltigkeit der Formen und Forderungen.

Die Entwicklung des Reformstreits zeigt immer deutlicher, daß die Unterdrückung der Geisteswissenschaften, d. h. die Negation ihres Erkenntnisstils und die institutionelle Verunmöglichung ihrer Arbeitsformen eine nahe Gefahr, ja teilweise schon Wirklichkeit ist. Bevor Unwiederbringliches vernichtet wird, muß einmal laut und vernehmlich gesagt werden, was auf dem Spiel steht.

Anders als die Naturwissenschaften, deren Arbeitsstil offenkundiger und durch aufwendige apparative Systeme objektiv gesichert ist, hängen die Geisteswissenschaften, deren Möglichkeit und Arbeitsstil nur nach innen zu, nur dem geisteswissenschaftlich Ausgebildeten sichtbar sind, weitgehend von Urteil, Votum und Entscheidung sachblinder Kräfte ab. Die Schlagwörter, die umgehen, und die das öffentliche Sprechen und Denken prägen, sind durchweg an der naturwissenschaftlichen Erkenntnisweise abgelesen und treffen auf die Geisteswissenschaften nicht zu. Sie verbiegen die Perspektiven, und es kommt zu der verzweifelten Situation, daß gerade auch diejenigen, die Reformen zum Besten der Geisteswissenschaften anstreben, in Wahrheit schwere Gefahren heraufbeschwören, weil sie die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen nicht beachten. Die schon uferlos gewordene Literatur zu Hochschulreform und Studentenunruhen beschränkt sich meist auf soziologische und politologische Aspekte – die gerade hier geltenden Grundlagen, nämlich die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen, werden kaum berührt. Dies hat für die empfindlichste Wissenschaftsgruppe, die Geisteswissenschaften, verheerende Folgen.

Darum sei eine Klarstellung der geisteswissenschaftlichen Voraussetzungen und Forderungen versucht, die nicht verletzt werden dürfen, wie man auch immer in Einzelfragen entscheidet.

1. Die sog. Vergesellschaftlichung der Wissenschaften

Die hochschulpolitischen Fragen gehören in größere geistesgeschichtliche Zusammenhänge, die bekannt sein müssen, soll zwischen wahrem Fortschritt und Rückschritt unterschieden werden. „Progressivität“ ist zunächst nur ein Schlagwort, und zwar das billigste. Der Fortschritt steht nicht immer auf der Seite des jeweils Neuesten, und am überholtesten ist jenes Denken, das nicht mehr denkt, sondern in der Wiederholung herumgereicher, hoch gespielter und tabuierter Begriffe oder Begriffsfetische die Wahrheit zu besitzen glaubt. Im folgenden wird daher keine Rücksicht auf die naive Unterscheidung von konservativ und progressiv genommen, sondern nach dem Richtmaß der Sache gedacht.

Die geistesgeschichtliche Entwicklung der letzten Jahre zeigt eindeutig das Vorherrschende der sogenannten Selbstvergewisserung der Gesellschaft. Was ist damit – jenseits der Schlagworte – gemeint? Wie verwandelt sich das Verhältnis von Wissenschaft und Gesellschaft? Und wie verändern sich Wissenschaft und Gesellschaft in dieser Verwandlung der Verhältnisse?

Die Gemeinschaft der Menschen versteht sich im ganzen heute nicht mehr als anonymen geschichtlichen Mächten unterworfen und an das Unvorhersehbare ausgeliefert, sondern als auf sich selbst gestellt und sich selbst regulierend. Der Vorgang ist steigendes Selbstbewußtsein. Darin wandelt sich zugleich der Mensch und die Form seines Bewußtseins; jener erscheint immer eindeutiger in seiner gesellschaftlichen Bezogenheit, dieses versteht sich immer radikaler aus der Wissenschaft. Dies bewirkt in Konsequenz: für die gesellschaftlichen Probleme können nur noch die Geisteswissenschaften, da sie die Wissenschaften vom Menschen, von seiner gegenwärtigen und geschichtlichen Welt sind, Lösungen bieten, die dem geschichtlichen Stand des Bewußtseins entsprechen.

Die Geisteswissenschaften werden als Forschungs- und Entscheidungsinstanzen für die geschichtliche Selbstbestimmung der Gesellschaft in Anspruch genommen.

Die Wissenschaft neuzeitlichen Typs war durchaus nicht innerhalb der Gesellschaft entstanden und entwickelt worden. Ursprünglich war sie eine solitäre Bewußtseinsweise, die aus Wesensgründen nur in einzelnen Menschen ihren Ort haben konnte. „Meine Absicht ist nie weitergegangen, als zu versuchen, meine eigenen Gedanken zu reformieren und auf einem Grunde aufzubauen, der ganz in mir selbst liegt.“ So Descartes, der die Wissenschaft zwar als eine Revolution verstand, aber als eine solche, die den Menschen auf sich selbst, auf die eigene Vernunft zurückbringt. „Darum werde ich nie jene verworrenen und unruhigen Köpfe gutheißen können, die, ohne von Herkunft oder

Schicksal zur Führung der öffentlichen Angelegenheiten berufen zu sein, doch fortwährend nach Ideen reformieren wollen“ (Discours, c. 2). Dieser Ansatz gilt noch bis ins 18. und 19. Jahrhundert hinein und äußert sich in dem Grundsatz Wilhelm von Humboldts: „Ausbildung des Individuums für das Individuum und nach den dem Individuum eigenen Kräften und Fähigkeiten.“

Erst im Zeitalter der Weltkriege verwandelt sich diese Lage grundsätzlich, erst jetzt wird die Wissenschaft zur Bewußtseinsform der Gesellschaft. Es ist nun ebenso naiv zu glauben, die Isolation der Wissenschaft sei ein Fehlweg gewesen, wie es naiv ist, gegen die geschichtliche Inanspruchnahme der Wissenschaft zu opponieren. Die Naturwissenschaften, die ebenfalls in Isolation groß geworden sind, sind jetzt ohne die (technische) Inanspruchnahme nicht mehr zu denken. Die Geisteswissenschaften müssen sich in ihrer Mehrheit für den Gedanken der (menschlichen) Inanspruchnahme erst freimachen. Diesen Grundvorgang muß man sehen. Ihn sehen heißt ihn akzeptieren. Aber: ihn akzeptieren heißt noch lange nicht, ihn in angemessener Weise realisieren.

Offenbar gibt es zwei mögliche Mißgriffe im Vorgang der so verstandenen Vergesellschaftlichung der Wissenschaft. Der eine ist der Dirigismus außerwissenschaftlicher Kräfte über die Wissenschaften, der andere ist die unmodifizierte Übernahme der Selbstregulierungsformen der Gesellschaft in die Wissenschaften. Da man irgendwie fühlt, daß keine dieser beiden Formen die eigentlich erstrebte Vergesellschaftlichung wirklich zu leisten vermag, versucht man es mit der Verbindung beider:

Dirigismus und Demokratisierung kommen in gegenläufiger Richtung zur Anwendung, Dirigismus von oben, Demokratisierung von unten. Der Dirigismus von oben macht kurz vor der Basis, vor den Studenten, halt. Die Demokratisierung von unten macht kurz vor der Spitze, dem sog. Präsidenten, halt. Was dazwischen liegt, hat keine Bewegungsfreiheit und Entwicklungsmöglichkeiten mehr. Zwischen zwei gegensätzlichen Kräften, die beide nicht mit letztem Ernst an der Wissenschaft interessiert sind, wird die Wissenschaft erdrückt.

Dies ist nur zu verhindern, wenn man sieht, daß die sog. Vergesellschaftlichung der Wissenschaft zugleich und primär eine Verwissenschaftlichung der Gesellschaft bedeutet und bedeuten muß. Wer die Wissenschaften unter Kontrolle bekommen will, der muß selbst unter wissenschaftliche Kontrolle gestellt werden. Leider sind die Studenten – jedenfalls in Deutschland – noch nicht dazu übergegangen, zusammen mit den Professoren Einflußmöglichkeiten an denjenigen Stellen zu fordern, an denen zuerst und im größten Umfang über die Angelegenheiten der Wissenschaften (und der Studenten) entschieden wird. Jeder Gesetzentwurf bleibt geistesgeschichtlich zurück, wenn er nicht für diese „Rückkoppelung“ sorgt. Es muß darum gefordert werden, daß die ministeriellen Beschlüsse nur von Gremien getroffen werden, an denen auch Professoren und Studenten beteiligt sind.

Die geistesgeschichtliche Bewegung der sog. Vergesellschaftlichung der Wissenschaften besagt, daß die Gesellschaft jetzt beginnt, sich mit den Wissenschaften ihren Kopf aufzusetzen. Die Frage ist nur, ob sie diesen Kopf auch frei genug zu tragen versteht.

2. Die Verwissenschaftlichung der Gesellschaft

Der Vorgang der Vergesellschaftlichung der Wissenschaften wird gewöhnlich mißverstanden. Wie sehr, zeigt sich in der Fehleinstellung gegenüber dem Anwachsen der Studentenzahlen. Das Anwachsen der Studentenzahlen ist nicht das Problem, sondern ein Symptom des Problems. Es muß und kann gelöst werden; jedoch nicht primär organisatorisch, sondern zunächst und zuerst wissenschaftstheoretisch.

Bei näherem Zusehen zeigt sich, daß die Wissenschaft nicht mehr nur in ihrer thematischen Anwendung, sondern auch als grundsätzliche Bewußtseinsform in Anspruch genommen wird.

Es streben breitere Bevölkerungsschichten zur Universität, und es wollen Berufsgruppen aufgenommen sein, die bisher keine oder nur eine fachlich eingeeengte wissenschaftliche Ausbildung hatten, wie z. B. Volksschullehrer und Ingenieure. Diesen Gruppen werden weitere folgen. Es wäre sinnlos, hier beispielsweise über Prestigedenken zu klagen, man muß den Vorgang in seiner inneren Konsequenz sehen. Der Rechenlehrer in der Volksschule kann zwar nicht Mathematik als Wissenschaft treiben, aber er muß in fachwissenschaftlichem Denken ausgebildet und dadurch in der Lage sein, die zeitgenössische Bewußtseinsform als solche zu präsentieren. Was er braucht und weitergeben soll, ist nicht „Popularisierung“ der Wissenschaft, es ist Einstiftung des wissenschaftlichen Bewußtseins. Was die Masse der auf Berufsausbildung abzielenden Studenten eigentlich will, ohne es freilich in dieser Form sagen zu können, ist nicht Wissenschaft im vollen Sinn, sondern die wissenschaftliche Denkweise und den Verstehenshorizont für eine in sich wissenschaftlich werdende Welt.

Die Aufgabe kann nur gelöst werden, wenn eine zweite Stufe der Wissenschaft institutionell etabliert wird, eine Stufe, auf der es mehr um die Grundhaltung der Wissenschaft und deren exemplarische Demonstration als um Inhalte und Forschungsprobleme im bisherigen Sinn geht.

Der Angriff auf die Universität ist im Grund ein Angriff auf die bisher dort vertretene Form der Wissenschaft. Die Frage nach der „autoritären Struktur“ der Universität steht in unbegriffener Abhängigkeit hierzu. Solange diese wissenschafts-formalen und -theoretischen Zusammenhänge nicht erkannt werden, kann weder organisatorisch noch institutionell etwas wirklich Neues geschaffen werden.

Es geht zuerst um Konstitution einer zweiten Stufe der Wissenschaft, in der diese primär und hauptsächlich als Bewußtseinsform, nicht als Wissensinhalt betrieben und vermittelt wird. Diese Stufe kann jedoch nur dann institutionell ermöglicht werden, wenn sie wissenschaftstheoretisch definiert ist. Dabei wird man beachten müssen, daß mit der Zeit auch noch eine dritte Stufe (und evtl. weitere Stufen) wissenschaftlicher Ausstrahlung gefunden und eingerichtet werden müssen, wenn die Gesellschaft im ganzen den epochal geforderten Typus des wissenschaftlichen Bewußtseins annehmen will und soll. Hierzu gehören Pläne zur Verwissenschaftlichung des Gymnasiums und zur Verwissenschaftlichung der Erwachsenenbildung, für die schon Ansätze vorliegen, während

x) also eine Krise, auf der die Grundhaltung der Wissenschaft geruht wird? Solchen Krisen kann man etc. Philosophen professor aussprechen der keine Disziplin verurteilt keine Existenz berechtigung in bestimmten milt. Wissenschaft dieser Formationsprobleme ist die veränderte, fröhliche, vol. Karikatur

für die zweite Stufe der Wissenschaft an der Universität noch nicht einmal ein Problembewußtsein besteht.

Während man in der klassischen Gestalt der Universität die zweite Stufe als Aufgabe überhaupt nicht gesehen hat, sehr zum Schaden derjenigen Studenten, die nur für die zweite Stufe in Frage kamen, sieht man jetzt nur die zweite Stufe und ignoriert die erste, sehr zum Schaden der für die erste Stufe Fähigen, die das, was jetzt als Wissenschaft überall proklamiert und installiert wird, in seiner horrenden Vereinfachung kaum mehr wiedererkennen können.

Was man installiert, ist nicht die zweite Stufe der Wissenschaft, sondern eine verdorbene erste Stufe. Der Trend geht mit ungeheurer Wucht auf Vereinfachung und Absenkung der Anforderungen. Dies muß einmal mit aller Deutlichkeit gesagt werden. Wenn die Entwicklung nicht aufgehalten wird, ist die Universität in Kürze geistig ruiniert.

Dieser Trend gründet auf einem Mißverständnis, wird jedoch von vielen, ja fast allen Seiten unterstützt. Der Grund dafür ist die offenkundige Notwendigkeit von Einrichtungen, die es bisher in der Tat nicht gegeben hat. Aber nur dann, wenn man sieht, daß die Einrichtungen nur zur zweiten Stufe gehören und sorgsam auf diese zugeschnitten und eingeschränkt werden müssen, bleibt der lebensnotwendige Raum für die innere und erste Stufe der Wissenschaft frei.

Zugleich mit der zweiten Stufe muß die erste institutionell gesichert werden. Aber wer sorgt dafür, daß der bisherige und höchste Anspruch der Wissenschaft einen zwar umgrenzten, aber sorgfältig gehegten Bereich behält, in dem er leben kann?

Die bisherige Universität war allein nach diesem Bereich ausgerichtet; da sie jetzt für die zweite Stufe der Wissenschaft gewaltsam (von innen und von außen her) geöffnet wird, muß ein institutioneller Rahmen für die Kern-Universität geschaffen werden.

Die völlige Unpopularität dieser Forderung, die weder im direkten Interesse des Politikers noch in dem des Durchschnittsstudenten liegt, läßt befürchten, daß es noch nicht einmal zu Ansätzen für die Rettung des inneren Universitätskerns kommt, zumal der Notruf eigentlich nur von der Seite der Geisteswissenschaften ergeht, denn bei den Naturwissenschaften ist die institutionelle Zurüstung auf allen Stufen annähernd die gleiche. Es sind also vorwiegend die Geisteswissenschaften, die einen institutionell gesicherten stufenförmigen Aufbau der Universität – sozusagen eine Stufenuniversität – fordern müssen.

Um es klar zu sagen: die Universität darf sich weder auf die erste noch auf die zweite Stufe beschränken. Daß sie sich nicht auf die Stufe I beschränken darf, darin liegt das Recht der Reformforderungen. Daß sie sich nicht auf die Stufe II beschränken darf, darin liegt das Recht und der Grund der Befürchtungen, die die Ordinarien in den verschiedensten Formen äußern. Ebenso zeigt die paradoxe Struktur der studentischen Forderungen, die einmal auf eine Lehrplanuniversität, einmal auf eine freie Kollegialuniversität zielen, daß eine Teilung der Aufgaben unerläßlich ist, obwohl man immer noch an Uniformitäten arbeitet.

Eine sachgerechte Lösung ist erst dann zu erwarten, wenn man den Unterschied zwischen den Forderungen nicht als einen politischen oder persönlichen, sondern als einen sachlichen sehen lernt und wenn man begreift, daß es um zwei Formen des wissenschaftlichen Bewußtseins, die sich wechselseitig voraussetzen, geht.

Die Verketzerung der „Konservativen“ als reaktionär und die Bekämpfung der „Progressiven“ als revolutionär ist gleichermaßen ein naives Mißverständnis des Problems und eine sachunangemessene Umwendung ins Pseudopolitische, die die Frage verzerrt und die Lösung verhindert.

Jede der Stufen ist notwendig, wissenschaftsgemäß und anspruchsvoll. Demgemäß ist z. B. auch die Formel „erst büffeln, dann denken“ ein Mißverständnis, kommt es doch gerade auf der zweiten Stufe darauf an, die kritische Einstellung als grundsätzliche Möglichkeit tradierten Fakten und gegenwärtigen Phänomenen gegenüber zu erfassen. Die Stufe I setzt die wissenschaftliche Einstellung und das darin einbegriffene Methoden- und Problembewußtsein der Stufe II voraus und führt es bis in die Verästelungen des gegenwärtigen Forschungsstandes hinein.

Es kann natürlich keine Rede davon sein, daß das sogenannte „Grundstudium“ und die „Zwischenprüfung“ mit dem identisch sind, noch auf das hin konzipiert wurden, was hier – aushilfsweise – zweite Stufe der Wissenschaft genannt wird. Ebenso wenig könnte eine Aufteilung in „Forschungsuniversität“ und „Ausbildungsuniversität“ das Problem treffen, auch dies nur eine Veräußerlichung und damit eine Verzerrung der Frage.

3. Positivismus und Soziologismus

Mit der Vergesellschaftlichung der Wissenschaften geht eine Verwandlung des Wissenschafts stils wesensmäßig einher. Diese Verwandlung beunruhigt und gefährdet die Wissenschaften im Grund mehr als eine äußere Reform. Sie betrifft nichts geringeres als die Grundfrage selbst, die Frage nach dem Wahrheits- und Bewertungsgrund der Wissenschaft im ganzen.

Erscheint nämlich im Vorgang der sog. Vergesellschaftlichung der Wissenschaften die konkrete Menschheit als Ursprung und Ziel der Wissenschaft, so muß unmittelbar die Meinung aufkommen, daß es mit so etwas wie „Wahrheit an sich“ oder „Wert an sich“ vorbei sei. Jenseits des empirisch Feststellbaren scheinen nur Wertentscheidungen rein subjektiver Art möglich zu sein. Jede Intention, die über das erfahrungsmäßig Vorliegende (das „Positive“) hinausgeht, verfängt sich scheinbar in einem immer nur zufälligen „Normensystem“ und kann niemals „objektive“ Aussagen hergeben. Demgemäß gilt jedes Sinn- und Werturteil als außerwissenschaftlich, als Privatsache, als „präskriptives Urteil“, als „Irrationalität“, als „Ideologie“. Was allein übrig bleibt, sind die „Protokollsätze“ der unmittelbaren Erfahrung.

Da die Erfahrungen der Geisteswissenschaften keine unmittelbaren Erfahrungen sind, sondern eine sehr komplizierte und vermittelte Struktur haben, erscheinen sie dem ver-

einfachenden Blick als „spekulativ“, „wertend“ oder „irrational“ und es muß in und an ihnen „Aufklärung“ geübt werden. „Aufklärung“ in diesem Sinn und Reduktion aller Aussagen auf unmittelbare und experimentelle Erfahrungen soll endlich „intersubjektive Überprüfbarkeit“ ergeben, und zwar ohne Rücksicht auf geistigen Rang.

In Wahrheit sind aber mit dem Positivismus die Geisteswissenschaften überhaupt unmöglich gemacht oder in ein Konglomerat von Banalitäten verwandelt. Positivismus und Geisteswissenschaften sind sich ausschließende Gegensätze.

Dem immer allgemeiner werdenden Positivismus steht zwar schon lange eine historische, eine hermeneutische, eine anthropologische Bewegung gegenüber, die die Vorgangsweisen der Geisteswissenschaften anders und treffender beschreibt; aber ihre Publikumswirkung ist nur gering, wofür der Grund wohl auch im höheren Schwierigkeitsgrad dieser Theorien zu suchen ist.

Der Positivismus, zumeist vage und sich selbst nicht recht kenntlich, spaltet die Grundgegebenheiten des geschichtlichen Lebens auf und radikalisiert beide unlebendig werdenden Seiten:

Einerseits die grundlose Wertentscheidung, die nicht mehr argumentierende, sondern nur noch zuschlagende Ideologie, andererseits bloßer Empirismus, die keine Grundfrage mehr behandelnde positivistische Wissenschaft! Diese Alternative ist tödlich. Sie liquidiert zunächst die Geisteswissenschaften, sodann die Gesellschaft selbst.

Hier liegt die Wurzel von „Protest“ und „Revolution“, hier der Urgegensatz des in sich zerrissenen Zeitgeistes; er bringt Entscheidung und Erfahrung, Tradition und Gegenwart, Gesellschaft und Bewußtsein nicht mehr zusammen. Und dies nicht aus subjektiver Unfähigkeit oder Unwilligkeit, sondern weil ihn die geistesgeschichtliche Entwicklung in eine Lage treibt (Selbstvergewisserung des Menschen und Verendlichkeit des Geistes), die zunächst und in der Breite nicht erfaßt, sondern nur mißverstanden werden kann.

Der Kampf gegen den theoretischen und praktischen Positivismus, dessen erste Schlacht in dieser Zeit geschlagen wird, entscheidet nicht nur über Gedeih und Verderb der Geisteswissenschaften, er entscheidet auch über das künftige Selbstverständnis der Gesellschaft. Die Gefahren drohen ebensosehr von der Seite der (positivistischen) Preisgabe und Zerstörung überlieferter und „präskriptiver“ Ordnungen, wie auch von der Seite der sich (dogmatistisch) verschließenden Werthaltungen und Wertsetzungen. Die Auflösung dieses Dilemmas ist nicht anders möglich als so, daß die Sinn- und Wertsetzungen unter wissenschaftliche Kritik genommen, d. h. auf ihre anthropologische Notwendigkeit und geschichtliche Sinnkonsequenz hin aufgehehlt werden.

Diese Aufhellung ist die Aufgabe der Geisteswissenschaften. Sie verstehen die Grundentscheidungen von ihren geschichtlichen Bedingungen her und sichten den Bedingungs-zusammenhang im Licht der Grund- und Sinnentscheidungen. Ein Wechselgeschehen, durch das die geschichtlichen Wissenschaften selbst noch in den Gang der Geschichte gezogen werden. Bestimmte geschichtliche Bedingungen eröffnen bestimmte geschichtliche Horizonte; bestimmte geschichtliche Horizonte (Grund- und Sinnvoraussetzungen)

lassen bestimmte geschichtliche Bedingungen erst sehen. Darum sind die Geisteswissenschaften immer auf Durchbrüche angewiesen, auf unterschiedliche Ansätze, die nie zu einem endgültigen Bild von Geschichte und Gegenwart führen, sondern zu Perspektiven, deren Wert in der Fruchtbarkeit für den Gang der Selbstverdeutlichung des Menschen liegt.

Wer diese Differenzen nicht auszuhalten vermag, leugnet entweder die Möglichkeit von Geisteswissenschaft überhaupt, oder er verabsolutiert eine bestimmte Betrachtungsmöglichkeit, indem er seine Kategorien der Darstellung für rein formal hält und darum zur Beschreibung aller Zustände und Zeiten benützt. Ein solcher gesellschaftswissenschaftlicher Formalismus (d. h. Soziologismus) ist überall mit dem Positivismus verbunden und teilt sich mit diesem in dieselbe historische Naivität. Eine Gesellschaft wird soziologisch interpretiert, wenn die Kriterien der Beurteilung nicht aus den geschichtlich je verschiedenen Kulturgestaltungen herausgearbeitet, sondern von außen her starr an alles Gegebene herangetragen werden (Kriterien wie „Freiheit“, „Herrschaft“, „autoritär“ usw.). Die Wissenschaft wird positivistisch interpretiert, wenn an nackte Fakten ohne Sinnvorgabe durch je geschichtliche Entscheidungen geglaubt oder geschichtliche Entscheidungen als nicht aufhellbar angesehen werden. Soziologismus und Positivismus sind die beiden Fehlformen, die jeweils aus einem Mißverständnis der Verwissenschaftlichung der Gesellschaft und der Vergesellschaftlichung der Wissenschaft entstehen.

Das eigentliche Geschehen will aber auf eine Vermenschlichung der Wissenschaft hinaus; und dies bedeutet zugleich auch eine Vermenschlichung der Gesellschaft.

Was der Mensch ist und sein kann, liegt nicht im vornhinein fest, kann von keiner Theorie aus dem Stand entworfen werden. Für die Eröffnung der Möglichkeiten im historischen Horizont und Zusammenhang tragen die Geisteswissenschaften Sorge, allerdings nur solche Geisteswissenschaften, die das Vergangene um des Gegenwärtigen und Zukünftigen willen erforschen und die gesamtgeschichtlichen Züge und Konsequenzen suchen, die eine weiträumige Umsicht für die gegenwärtigen und zukünftigen Entscheidungen eröffnen.

Der Kampf um die Universität ist eigentlich ein Kampf um die Geisteswissenschaften. Nicht einmal so sehr wegen ihrer Themen oder Ergebnisse, sondern wegen ihres Geltungsanspruchs, der zuletzt der Geltungsanspruch geschichtlicher Sinnsetzung und gesellschaftlicher Ordnungsverbindlichkeit ist.

Das eigentliche Dilemma der gegenwärtigen Situation besteht nicht in der schmerzlichen Konfrontation von Professoren und Studenten, sondern in der Vereinfachung der Probleme und in der unglücklichen Rolle, die dem Staat zugeschoben wird. Da er die Ordnung (zu Recht) bedroht sieht (aber leider nur die äußerliche des Lehr-„Betriebs“, statt die Ordnung der Sinnordnungen überhaupt), und da er den Feind in den randalierenden Studenten zu erkennen meint (statt in einer allgemeinen geschichtlichen Krisenlage des Geistes und der Geisteswissenschaften), wird er „für Ordnung sorgen“, d. h. jene Einheitslösung dekretieren, die, wie eingangs bemerkt, gerade den institutionellen Tod der Geisteswissenschaften bedeuten muß.

**) Hand. und kritische feilscht; aber was od. was soll in dem „nat.“-Stg. unter „allgemeine Krisenlage des Geistes“ als Feind identifiziert werden? Eine solche Phrase soll keinen Anhalt für Konkreten liefern - Anscz.*

Der Charakter seiner Einheitslösung (für alle Wissenschaften) wird selbst noch positivistisch sein, da er die Kompliziertheit der wissenschaftstheoretischen Situation nicht versteht und sich am (scheinbar) leichteren Phänomen der Naturwissenschaften orientiert. Der Staat entpuppt sich jetzt schon als Positivist überall dort, wo er beispielsweise äußerliche Formen der Zusammenarbeit den Geisteswissenschaften aufoktroyieren will (unter dem Zauberwort „Fachbereich“), überall dort, wo er die Individualität der geistigen Leistung einer normen- und lehrplanverpflichteten „Lehrperson“ opfert (in der Preisgabe des „Ordinarius“), überall dort, wo er die Effektivität der Hochschule am Ausstoß von Lehrkräften und Amtspersonen mißt, überall, wo er allgemeinen und naiven Schlagwörtern entgegenkommend sachlich ungerechtfertigte und arbeitsunfähige Institutionen schafft, statt eine innere Reform zu ermöglichen, die die neuen Bedürfnisse befriedigt, ohne wissenschaftstheoretische Grundlagen zu verletzen.

4. Die Forschungsindividualität

Der Kampf um die Naturwissenschaften (15. bis 17. Jahrhundert) wurde gegen die Autorität der Kirche geführt. Der Kampf um die Geisteswissenschaften wird vor allem gegen die Autorität des Staates geführt werden müssen. Die Kirche wendete sich gegen freiheitliche Thesen; der Staat wendet sich im Grund gegen die freie Forscherpersönlichkeit und bedient sich dazu, auch vor sich selbst, der Deckung durch studentische Forderungen.

Die Geisteswissenschaften sind radikal auf die geistige Individualität des Forschers gestellt.

Das ist freilich für einen ersten Blick, der zwischen Objektivität und Subjektivität nur wie ein Weihnachtsmann zwischen Gut und Böse zu unterscheiden weiß, nicht sichtbar. Freilich gibt es auch in Geisteswissenschaften Teamwork, und es muß in einem viel höheren Maß gemeinsame Arbeit geleistet werden, wenn die Geisteswissenschaften ihrer Aufgabe einer zusammenhängenden Interpretation der Menschheitsgeschichte, ihrer Sequenzen und Konsequenzen bis zur Gegenwart hin und über diese hinaus, gerecht werden sollen. *Sollen wir das? Das verlangt doch Wissenschaft!*

Aber in welchen Formen der Zusammenarbeit auch immer: Grundlage bleibt der auf sein Gewissen allein verpflichtete einzelne. Gerade wenn es um die Geisteswissenschaften als Leitorgane einer „prospektiven“ Menschheit geht, darf der einzelne nicht durch eine Gruppe gefesselt sein, da, wie man weiß, die Gruppe ihren Mitgliedern nur eine geringe Abweichung von der Gruppennorm zugesteht unter grundsätzlicher Beibehaltung unverrückbarer Basisannahmen. Wenn es aber gerade um die Basisannahmen geht, ist die Arbeitsgruppe keine Hilfe. Im übrigen beruft man sich in diesem Zusammenhang zu Unrecht auf Marx, der gegen den „rohen Kommunismus“ sagte: „Dieser Kommunismus – indem er die Persönlichkeit des Menschen überall negiert – ist aber nur der

konsequente Ausdruck des Privateigentums, welches diese Negation ist.“ Wie sollten wir heute weniger Wert auf die Persönlichkeit legen als der Erzvater des Kommunismus!

Während in den Naturwissenschaften der Forscher auf den feststehenden Ergebnissen anderer aufbaut und die Einzelleistung in ein anonymes Ganzes eingeht, muß der Geisteswissenschaftler seine Einzelleistung aus einem jeweilig neu versuchten Ansatz und damit zugleich aus einem je neu angelegten und explizierten Ganzen der Fachstruktur herausentwickeln. Dies ist kein wissenschaftstheoretisches Manko, sondern der Wesenszug der selbst in die unabschließbare Geschichtlichkeit eingelassenen Wissenschaften vom geschichtlichen Menschsein. Die Geisteswissenschaften stehen nicht außerhalb der Geschichte oder außerhalb des Lebens, jeder neue geschichtliche Entwurf, jede tiefergreifende persönliche Entscheidung eröffnet auch neue Aspekte und neue Methoden geisteswissenschaftlicher Forschung. Wissenschaft und Leben, Gegenwart und Vergangenheit gehören in einen einzigen Erhellungsprozeß hinein.

Daraus folgt, daß geisteswissenschaftliche Forschung prinzipiell Individualforschung ist. Wer Geisteswissenschaften will, muß die Forscherpersönlichkeit wollen. Ohne schöpferische Freiheit, ohne einen nicht vorweg zu definierenden Impetus für neue Forschungswege ist Geisteswissenschaft nicht möglich.

Natürlich gehören auch die Naturwissenschaften, wenn auch in sehr viel gedehnterer Zeitlichkeit, in den geschichtlichen Prozeß hinein. Auch hier besteht darum, von Fach zu Fach unterschiedlich, ein Zwang zum je neuen Ansatz einer Grundstruktur des gesamten Gegenstandsfeldes. Darum muß auch für die Naturwissenschaften (zumindest in den Grundlagenkrisen) auf den Einzelforscher zurückgegangen werden; dies zeigen alle entscheidenden Umbrüche der Moderne von Einstein bis Heisenberg, von Pawlow bis Portmann, und was morgen allgemein bejubelt wird, muß vielleicht heute noch gegen Unverständnis und Verhöhnung ankämpfen. Also auch hier im entscheidenden Punkt der Alleingang, auch hier der Einzelforscher und die geistige Forscherindividualität! Niemals kann an deren Stelle ein Kollektiv treten; derartige Forderungen – heute von Studenten, Assistenten und Politikern erhoben – sind grundsätzliche Mißverständnisse und Irrtümer der komplizierten erkenntnistheoretischen Zusammenhänge.

Jede Wissenschaft setzt Freiheit von Forschung und Lehre voraus, und zwar solche, die dem einzelnen Forscher zukommt, nicht eine phraseologische, die der Institution ganz allgemein zugesprochen wird.

Geistige Leistung wird immer über entscheidende Strecken Alleingang bleiben. Wer die Möglichkeit dafür verbaut, handelt entweder aus Unkenntnis oder stumpfem Neid. Es ist bedauerlich, daß dies gesagt werden muß, aber ein gewisser permanenter Mißbrauch von Schlagwörtern hat die Geister weithin benebelt und schon zeigen sich die staatlichen Stellen bereit, die auch ihnen unbequeme Einzelpersönlichkeit zu liquidieren. Wenn gesagt wird: „Der Fachbereich ist die unterste Einheit von Forschung und Lehre“, so ist damit der „Ordinarius“ als freie, auf das eigene Gewissen gestellte Forschungs- und Lehreinheit abgeschafft. Die Liquidierung des Ordinarius, die mit den negativen Erscheinungsformen dieser Institution auch die unverzichtbaren positiven beseitigt, geht

von einem grundsätzlichen Mißverständnis von Wissenschaft und Gesellschaft aus und ist der elementarste Irrtum der Reform, ein Rückfall in längst vergangene Zeiten geistiger Abhängigkeit, und zwar auch dann, wenn diese Abhängigkeit demokratisch verbrämt wird.

Die Voraussetzungen für individuelle schöpferische Leistungen sind von Staat und Gesellschaft zu schaffen und von den Studenten zu akzeptieren. In Forschung und Lehre kann der Geisteswissenschaftler weder vom Staat noch vom Studenten abhängig gemacht werden. Im Kern seiner Bemühungen muß er völlig frei und unabhängig bleiben.

Für seine Arbeit benötigt er bestimmte Voraussetzungen (Bibliothek, wissenschaftliche und technische Hilfskräfte usw.), die nicht von Veränderungen der staatlichen Willensbildung oder vom kollegialen Wohlwollen oder vom studentischen Verständnis abhängen dürfen. Bei Übernahme seiner Verpflichtungen (Berufung) muß er diese Voraussetzungen definieren können, und er muß die Gewähr dafür haben, daß sie nicht je nach Umständen in Frage gestellt werden. Die Forderung nach Freiheit der individuellen Forschung muß von der Frage nach der Demokratisierung der Universität unabhängig gemacht werden; und sie kann es. Engels 1877: „Für wissenschaftliches Arbeiten gibt's nun einmal kein demokratisches Forum.“

Wo eine Gesellschaft Möglichkeiten der Demokratisierung hat, müssen sie realisiert werden! Wo immer die Universität demokratisiert werden kann, muß dies geschehen – und es sollen im folgenden auch Möglichkeiten weitestgehender Reform in demokratischer Absicht gezeigt werden. Aber die unterste und elementarste Einheit der geisteswissenschaftlichen Forschung ist die Forscherpersönlichkeit.

Der Forscher muß notfalls gegen die herrschende Meinung entscheiden und er muß die Möglichkeit haben, solche Entscheidung über eine lange Strecke zu realisieren. In seiner Alleinverantwortung kann er durch niemanden, auch nicht durch ein Team, entlastet werden. Es gibt nicht die Philosophie schlechthin, es gibt nur die Philosophie eines Heidegger, eines Wittgenstein, eines Whitehead. Je schwieriger die Geisteswissenschaften werden, desto persönlicher müssen sie getragen und ausgetragen werden. Dies nicht zu sehen, heißt wissenschaftstheoretisch und wissenschaftsgeschichtlich blind sein. Was der Geisteswissenschaftler leistet oder nicht leistet, fällt auf ihn als Person und Mensch zurück, verbindet sich mit seinem Namen. Geisteswissenschaftliche Forschung ist nicht bloß „Dienst“, sondern persönliches Leben.

Es ist daher ganz ausgeschlossen, daß er in dem, was ihn als Person durch und durch bestimmt, abhängig gemacht wird von Kollegen, von Vorgesetzten, von Studenten, auf keinen Fall von Personen, die nicht mit ihrem Namen mit seiner Sache verbunden sind.

Wem dies zu viel ist, wer den Gedanken eines freien, geistig selbständigen und selbstverantwortlichen Menschen nicht ertragen kann, hat die Idee der Wissenschaft nicht begriffen und ahnt nicht, was mit der Verwissenschaftlichung der Gesellschaft noch auf ihn zukommt.

5. Die Grundforderungen

Das Grunderfordernis der Geisteswissenschaften ist der freie Forscher. Alles andere muß von hier ausgehen. Ohne im einzelnen Reformvorschläge machen zu wollen, soll im folgenden nur exemplarisch gezeigt werden, daß der freie Forscher durchaus institutionell vereinbar ist mit einer durchstrukturierten demokratischen Universität.

Die Möglichkeit hängt an einer vernünftigen Gliederung der Funktionen, vor allem an einer institutionellen Zusammenordnung dessen, was erste und zweite Stufe der Wissenschaft genannt wurde. Diese Einteilung wird hier vor allem in der Gestalt einer Trennung von „Seminar“ und „Institut“ versucht. Der Entwurf wird zeigen, daß bewährtes Altes mit fruchtbarem Neuen organisch verbunden werden kann und die hauptsächlichste Schwierigkeit der Reform zu lösen ist. Einzelheiten sind in der folgenden Skizze nicht ausgeführt.

a) Der Lehrstuhl

Wie die Autonomie des Forschers, so ist auch der „Lehrstuhl“ aus dem Sinn der Wissenschaft ernötigt. Der „Lehrstuhl“ ist Sammelbegriff für die Ausrüstung, die zur Vertretung eines Fachs notwendig ist. Dazu gehört, wenigstens heute, wo der Gelehrte nicht mehr auf seine enge Studierstube beschränkt bleiben kann, eine institutionelle Grundausrüstung (Bibliothek, Arbeitsräume, Assistenz, Schreibkraft usw.). Diese muß ihn in die Lage versetzen, seinen Forschungen in Kontinuität nachzugehen. Im Bereich der Geisteswissenschaften sind die Investitionen hierfür vergleichsweise gering; sie müssen aber so reichlich bemessen sein, daß sich der Forscher frei in seiner Wissenschaft zu bewegen vermag.

b) Das Seminar

Seine Mittel müssen es außerdem erlauben, daß er den engeren Kreis seiner Mitarbeiter und älteren Schüler in nahem Kontakt betreuen kann. Geisteswissenschaftliches Arbeiten ist immer auch ein individueller Reifeprozess, mit der Übernahme von Kenntnissen allein ist es nicht getan. Gerade weil Entscheidungsfragen ins Spiel kommen, diese Fragen aber wissenschaftlich thematisiert und aufgeheilt werden müssen, was jedoch einen Prozess des Wachsens geistiger Umsicht und der langwierigen Entwicklung einer fachspezifischen Sensibilität bedeutet, ist so etwas wie persönliche Führung notwendig. Es handelt sich bei der Lehre – wenigstens bei derjenigen Lehre, die unmittelbar mit der Forschung verknüpft ist und so zur Kernuniversität gehört – nicht nur um Information; es geschieht auch ein Einführen in Sehweisen und Denkmöglichkeiten, die nur durch intensive Übung an unterschiedlichen Materialien in persönlichem Kontakt und bei unmittelbarer Korrektur erworben werden können. Dieser Vorgang ist ge-

meint in der überlieferten Bezeichnung „Seminar“ als Pflanzstätte, durch die bestimmte geistige Möglichkeiten der unverstellten Hinblicknahme weitergegeben werden.

Nur ein im geisteswissenschaftlichen Sinn naives Bewußtsein meint, daß jemand unmittelbar zur Wahrheit stehen könnte. In Wirklichkeit ist der Mensch umstellt von nivellierten „Selbstverständlichkeiten“, die Vorurteile größtens Ausmaßes sind. Diese abzubauen ist nicht allein und nicht zuerst eine Sache der Kenntnisse, sondern eine solche der schwer zu schulenden Blickwendung. Aus dem Bannbereich der Gemeinplätze wird man nicht durch bloße Information, sondern nur durch anhaltende Schulung geistiger Disziplin und autonomer Erfassung der komplizierten geistesgeschichtlichen Implikationen herausgeführt.

Wer Geisteswissenschaften will, muß das Seminar in diesem Sinn wollen.

Wer freilich Angst vor Entscheidungsfragen hat und vor der schweren Arbeit, diese in ihren Vorfestlegungen, aber auch in ihren objektiven, wenngleich komplizierten Begründungsmöglichkeiten aufzuhellen (oder wer Gründe hat, diese Aufhellung zu unterbinden), der muß versuchen, alle Lernvorgänge in bloße Unterrichtsprozesse, d. h. aber genau: in unkritische Indoktrination zu verwandeln.

So ist die Rede von „Reflexion“, nach der diese eine jederzeit ohne weitere Vorkenntnisse realisierbare Möglichkeit sein soll, ein typisches unkritisches Schlagwort. Die Grunderfahrung der Geisteswissenschaften besagt, daß jeder Mensch und jede Zeit in ein scheinbar schlüssiges System von Vor- und Grundurteilen gebannt ist, das einzig und allein durch Aufarbeitung der historischen Bedingtheit bis auf die frühesten Quellen zurück sichtbar gemacht werden kann. Diese „Reflexion“ ist ein jahrelanger und mühsamer Prozeß – der Prozeß der Übernahme der Geisteswissenschaften selbst. Alles andere ist Naivität.

Eine „Reflexion“ aus dem Stand ist so wertlos wie jede beliebige Behauptung. Und so gibt es denn gegenwärtig keinen schlimmeren Irrationalismus als das stumpfe Reden von der Rationalität.

Kant macht in einer Vorlesungsankündigung des Jahres 1765 darauf aufmerksam, „daß eine große Vernachlässigung der studierenden Jugend vornehmlich darin bestehe, daß sie frühe vernünfteln lernen, ohne genügsame historische Kenntnisse, welche die Stelle der Erfahrungheit vertreten können, zu besitzen.“ Auf diese Weise „erschnappet der Schüler eine Art von Vernunft, ehe noch der Verstand an ihm ausgebildet wurde, und trägt erborgte Wissenschaft, die an ihm gleichsam nur geklebt und nicht gewachsen ist.“ „Daher entspringen die ewigen Vorurteile der Schulen, welche hartnäckiger und öfters abgeschmackter sind als die gemeinen, und die frühkluge Geschwätzigkeit junger Denker, die blinder ist, als irgend ein anderer Eigendünkel und unheilbarer als die Unwissenheit.“

Geisteswissenschaftliches Studium bedeutet vor allem kritische Aufarbeitung der historischen Bedingtheit all unserer Existenz- und Bewußtseinsweisen, moderner ausgedrückt: Erfassung des Menschen als „Selbstproduktion“, an der nichts „vorgegeben“ und unhistorisch ist. Diese Sichtweise kann nur in lebendiger Übung erlernt werden, ist nicht

eine Frage bloßer Mitteilung, sondern der geleiteten Erfahrung. Darum ist das „Seminar“ unentbehrlich.

Es hat seinen guten Sinn, wenn die Institute der philosophischen Fakultät „Seminare“ genannt werden, und es hätte keinen guten Sinn, wenn man sie umfunktionierte, nur um eine Gleichschaltung mit den naturwissenschaftlichen Instituten zu erzielen, oder nur um einem modischen Schlagwort nachzulaufen in der Annahme, das beweise reformfreudiges Verhalten. (Die Ministerpräsidenten haben beschlossen, überall „Fachbereiche“ einzuführen; Ministerpräsidenten in hohen Ehren, aber woher haben sie die wissenschaftstheoretische Kompetenz zu so weitreichenden Entscheidungen und ahnen sie, was dies – je nach der Auslegung von „Fachbereich“ – für viele Fächer bedeuten kann?)

Das Seminar ist für den Geisteswissenschaftler das Grundinstrument wissenschaftlicher Arbeit. Er muß das Instrument seiner Forschung und Lehre mit eigener Hand führen können, und es muß das Gepräge seiner Individualforschung tragen, sonst taugt es nicht als Forschungsinstrument.

Das Seminar darf also nicht abhängig gemacht werden von kollegialem Fingerhakeln oder vom zufälligen Wohlwollen anderer. Daß darüber hinaus ein großer Bedarf an Lehrinstitutionen und Lehrveranstaltungen unter gemeinsamer Leitung und bei Mitbestimmung durch Assistenten und Studenten besteht, wird im folgenden berücksichtigt.

c) Das Fachinstitut

Alle Lehrstühle und die dazugehörigen „Seminare“ eines Fachs sind – nach unserem Vorschlag – durch ein Fachinstitut (z. B. der Romanistik, Germanistik, Psychologie usw.) verbunden. Zum Fachinstitut gehören auch die Dozenten, die sich habilitierenden Assistenten, alle weiteren, nicht dem Lehrstuhl zugeordneten Assistenten und der Mittelbau mit den wissenschaftlichen und technischen Angestellten des Fachs. Der größte Teil der Studenten findet hier die Arbeitsplätze und Arbeitsmittel, vor allem auch die Grundbibliothek des Fachs.

Die Institutsleitung liegt beim Institutsrat, in dem alle Gruppen ausreichend vertreten sind. Hier hat die demokratische Beteiligung ihren Ort und ihren Sinn im größtmöglichen sachlich zu vertretenden Ausmaß.

Die „Seminare“, die natürlich kleiner sein können als die bisherigen Seminare, bleiben den Lehrstuhlinhabern als deren unmittelbares Arbeitsinstrument unterstellt. Kein Assistent darf gezwungen werden, Seminarassistent bei einem bestimmten Lehrstuhl zu sein; und umgekehrt: keinem Seminarvorstand darf ein bestimmter Assistent für sein Seminar aufgezwungen werden. Durch die Assistenten des Fachinstituts erhalten auch die Dozenten und der Mittelbau die nötige Arbeitshilfe.

Fachinstitute bleiben selbstverständlich am Ort. Die persönlichen Seminare gehen bei einem Wechsel des Lehrstuhlinhabers mit. Daraus ergibt sich eine finanzielle Erspar-

nis, insofern das Seminar die Spezialbibliothek für die speziellen Forschungsthemen des Ordinarius enthält, die beim Wechsel brachliegen würde und am neuen Ort wieder aufgebaut werden müßte. Außerdem können eingeeübte und sich mit einer Forschungsintention identifizierende Mitarbeiter nicht entlassen bzw. neu übernommen werden.

Die Differenzierung von Fachinstituten und Seminaren würde viele der verwickelten Fragen der Reform lösbar machen. Einerseits ist eine Demokratisierung ohne Schaden für die Effektivität der Forschung und mit Gewinn für die Lehre durchführbar; andererseits bleibt der Forscher geistig und materiell unabhängig. Zugleich konzentriert sich seine Arbeitskraft auf die wissenschaftlichen Aufgaben, während das Schwergewicht der Verwaltung bei der Institutsleitung liegt.

Natürlich geschieht auch in den Seminaren Lehre und im Fachinstitut Forschung. Aber im Seminar vornehmlich für den kleineren Kreis persönlich engagierter Studenten und Doktoranden, während der große Kreis der hauptsächlich Berufsbildung suchenden Studenten im Fachinstitut arbeitet und dort auch mit der Forschung in Berührung kommt. Es versteht sich, daß die Ordinarien auch im Fachinstitut engagiert sind, jedoch so, daß dort Wissenschaft auf Stufe II, im Seminar dagegen auf Stufe I betrieben wird. Ohne solche Unterscheidungen würde eines durch das andere verdorben.

d) Die Berufung

Mit dem Lehrstuhl ist die Berufung funktionell verknüpft. Sie ist die letzte „Prüfung“ des Wissenschaftlers, bei der von der Gesamtheit seiner Veröffentlichungen ausgegangen wird und die Einschätzung durch die fachöffentliche Kritik eine entscheidende Rolle spielt. Vor allem aber ist die Frage der geistigen Konstellation der Fakultät von Wichtigkeit – ein Gesichtspunkt, der leider in der Reformdiskussion völlig vergessen wird.

Läßt man den selbständigen Forscher fallen, kann man auch auf die Berufung verzichten. Dies tut man, wenn man sie auf eine Stellenausschreibung reduziert.

Geht man vom wissenschaftstheoretischen Sinn der Berufung aus, so können Bewerbungen höchstens eine ergänzende Rolle spielen. Die Initiative muß bei der berufenden Universität bleiben; diese darf keinesfalls gezwungen sein, zu Personen Stellung zu nehmen, die sie nicht in ihren Vorschlag aufnimmt. Der Zwang zu beurteilen, der mit jeder Bewerbung verbunden ist, wirkt in der Wiederholung ruinös auf die betroffenen Persönlichkeiten zurück. Wird ein Bewerber an mehreren Universitäten in erklärter und niedergelegter Weise abgelehnt, was bei großen Fächern unvermeidlich ist, so ist dies sein wissenschaftlicher Tod. In der jetzigen Form der Berufung bleiben die nicht auf die Liste gekommenen Kandidaten geschützt, da der Personenkreis, der nicht in Frage kommt, auch nicht „diskutiert“ wird (obgleich er sehr wohl in die Überlegungen einbezogen wurde). Dazu kommt noch eine technische Schwierigkeit. In Fächern mit beispielsweise 70 habilitierten Dozenten würden bei Ausschreibungen so viele Bewerbungen anfallen, daß sie nicht mehr zu bewältigen wären, insbesondere dann nicht,

wenn die Urteile den Bewerbern mit Begründung bekanntgegeben werden sollen. Nach 70 Bewerbungen würden 69 scharfe Kontroversen übrigbleiben. Wie denkt man sich dies in der Realität der Kommissionsarbeit?

Aber auch hier haben die Ministerpräsidenten, offenbar in vollständiger Kenntnis der Lage, das letzte Wort gesprochen: Ausschreibung. Warum löst man die Frage nicht in der einfachsten Form und unter Ausnutzung einer bereits bestehenden Einrichtung? Alle Habilitierten und Interessierten bewerben sich pauschal bei einer Zentralstelle und werden von dort bei Bedarf automatisch den Fakultäten gemeldet. Wenn man nicht zu einer so einfachen und „menschlichen“, zudem schon angelegten Möglichkeit greift, so zeigt dies, daß es nicht um Sachen, sondern nur um Schlagwörter geht.

Die technischen Fragen lassen sich leicht lösen; keinesfalls aber darf darüber die wesentlichere Profilfrage vergessen oder gar wissentlich unterdrückt werden.

Geisteswissenschaftliche Fakultäten haben nicht nur eine äußerliche Lehrstuhlverteilung, sondern auch ein geistiges Profil. Einheitsuniversitäten sind höchst unerwünscht. Das Profil soll nicht unterdrückt und nivelliert, sondern ausgeprägt und diskutiert sein, so daß die Studenten in der Wahl der Universität eine Möglichkeit des geistigen Wechsels besitzen, der sie überhaupt erst fähig macht, sich in einer pluralistischen Gesellschaft auszukennen und geistig zu plazieren.

Geht man ausschließlich von Bewerbungen aus, so sind die Lehrstuhlinhaber von weiteren Berufungen so gut wie ausgeschlossen (was ja wohl auch einer der Zwecke dieser Regelung ist). Damit würde jedoch aus kleinformatigem Etatdenken ein Grundzug der Geisteswissenschaften unterbunden werden, die Selbstprofilierung der Fakultäten. Die meisten Fächer haben einen Schwierigkeitsgrad, der es dem Forscher erst spät erlaubt, zu seiner Eigenleistung vorzudringen und damit als geistige Komponente definibel zu werden. Berufungen sind eigentlich erst in diesem Stadium möglich; also muß die Mobilität des Wissenschaftlers in dieser Phase erhalten bleiben.

In allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens ist die Mobilität als Grundvoraussetzung progressiver Entwicklung erkannt; allein in der Wissenschaft soll die Mobilität (und aus welchen Erwägungen heraus!) vernichtet werden.

Hier, wie auch in anderen Punkten muß man den Eindruck gewinnen, daß die Studentenunruhen von den politischen Instanzen benützt werden, um versteckte Formen der Repression einzuführen. Diese bewirken zusammengenommen die Ausschaltung des geistig freischaffenden Gelehrten und seine Umfunktionierung in einen mehrfach kontrollierten Ausbildungsbeamten. Um dies an einem scheinbar nebensächlichen Beispiel zu illustrieren: Bisher war das Staatsexamen kein Abschlußexamen des Studiums, sondern ein Aufnahmeexamen in den Staatsdienst; es wurde daher nicht von der Universität, sondern vom Staat (daher „Staatsexamen“) abgenommen, der sich allerdings dazu wieder die Universitätsprofessoren gleichsam mietete, mangels geeigneter eigener Prüfer (daher Prüfungsentschädigungen). In den neuen Entwürfen ist dieser „alte Zopf“ natürlich abgeschnitten (Prüfungspflicht). Daß allerdings damit das gesamte Studium umgedeutet wird von einer freien geistigen Entfaltung *außerhalb* und *vor* der staatlichen Zu-

ständigkeit in einen von Anfang an staatlich beaufsichtigten und geregelten Ausbildungsprozeß, wird nicht gesagt, ja vielleicht nicht einmal bemerkt, da sich am äußeren Geschehen (vorläufig) kaum etwas ändert. Von höchster Bedenklichkeit ist allerdings, daß ein solcher totaler und totalitärer Eingriff hingenommen wird, ja, daß die Reformer in ihrer vermeintlichen Modernität nicht bemerken, daß der „alte Zopf“ in Wahrheit eine auch heute noch nicht zu überholende Form geistiger Freiheit bedeutete, während die neue Regelung ein Rückfall vor die Zeit der wissenschaftlichen Emanzipation vom Staat ist.

So liegen hier die Dinge. Wer wirklich an einer Modernisierung (Liberalisierung und Strukturalisierung) der Hochschulen interessiert ist, stellt mit Erstaunen fest, daß älteste und schlichteste Irrtümer, Irrtümer, die schon für die Griechen erledigt waren, als das Allmodernste angeboten – und angenommen werden.

e) Die Habilitation

In den Wissenschaften, die immer wieder einen neuen Totalentwurf zu leisten haben, zeichnen sich für die Entwicklung des Forschers deutlich verschiedene Phasen ab. Eine Phase des Erlernens der wissenschaftlichen Praktiken und des Hineinwachsens in einen vorgegebenen Grundentwurf des Gegenstandsfeldes (Abschluß Promotion); eine Phase des sich Hinunterarbeitens zu den Ansatzstellen und Initialproblemen der gesamten Fachstruktur (Abschluß Habilitation); eine Phase der Modifikation in den Grundproblemen in Richtung auf einen neuen und eigenen Entwurf (Berufung); eine Phase des Ausbaus und der Durchgestaltung des neuen Feldentwurfs und der schrittweisen Klärung der damit verbundenen neuen Methoden (Lebenswerk).

Die Phasenabschlüsse haben in der bisherigen Gestalt des wissenschaftlichen Entwicklungsgangs ihre präzisen Entsprechungen: Promotion, Habilitation, Berufung; sie entstammen also einer wissenschaftstheoretischen Notwendigkeit und sind nicht Ausgeburten einer autoritären Ordinarienphantasie.

Wenn man freilich blind ist gegen geisteswissenschaftliches Erkennen und unfähig, das Problem des Totalentwurfs zu sehen, stellt sich der wissenschaftliche Erkenntnisfortschritt rein summativ dar, ohne Einschnitte, ohne Umbrüche und ohne das Wagnis eines Vorstoßes ins geschichtlich Eröffnende eines neuen Ansatzes. Dann ist freilich die Entwicklung des Wissenschaftlers ein innerlich gefahrloses und ungestörtes Vorwärtsschreiten und rechtfertigt den Laufbahnbeamten, wie er in geistig anspruchslosen Reformentwürfen (beispielsweise unter Assistenten) gefordert wird.

Man will aus dem risikoreichen und durch persönliche Krisen bedrohten Wissenschaftler einen geruh samen Laufbahnbeamten machen. Was sich so zu Wort meldet, ist gewöhnliches Sicherheitsdenken und ein schon sehr altes positivistisches Mißverständnis, das zuletzt in einem Ausweichen vor der Geschichtlichkeit und der historisch je neuen „Selbstproduktion des Menschen“ besteht. Was sich so fortschrittlich gebärdet, ist in Wahrheit ein Rückfall in eine Steinzeit der Wissenschaftsauffassung.

f) Der Studentenausschuß

Die Beteiligung der Studenten am Studienvorgang war schon immer höchst erwünscht – leider oft ohne Erfolg; die Beteiligung kann auch eine verwaltungsmäßige und didaktische sein.

Verwaltungsmäßige Mitarbeit geschieht – wie gezeigt – in der Institutsleitung, die didaktische könnte in einem Studiausschuß geschehen, der über die Formen der Lehre und Möglichkeiten besseren Zusammenwirkens von Lehrenden und Lernenden berät. Es müssen Informationsmöglichkeiten geschaffen werden, die den Vorgang der Lehre von beiden Seiten her kritisch angehen.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Vorlesungskritik. Diese ist als einseitiges Unternehmen unfruchtbar. Zweiseitig jedoch kann sie als Rückkoppelung wirken und den Lehrprozeß effektiver machen. Die Studiausschüsse können sich überhaupt zu einem ständigen Organ der Selbstkritik der Universität entwickeln.

Beratend wirken die Studiausschüsse an der Auffindung derjenigen Fragen mit, die von den Forschenden und Lehrenden im Hinblick auf die gegenwärtigen Aufgaben der Gesellschaft behandelt werden sollten.

Aktualität ist zwar nur eines der möglichen Forschungs- und Lehrprinzipien der Geisteswissenschaften, aber es gibt einen tiefer greifenden Begriff der Aktualität, nach dem die aktuellen Informationen gerade aus den ältesten Zeugnissen menschlicher Selbstverwirklichung zu gewinnen sind.

g) Die „Studentenuniversität“

Studieren ist vor allem durch Selbstbelehrung gekennzeichnet. Die Selbstbelehrung erfolgt aus den Quellen. Den Zugang zu den Quellen eröffnet der akademische Lehrer. Er ist darum Lehrer nur im Sinn des Initiators. Doch ist das Sich-selbst-Führen des Studiums bislang nur in der Form individueller Abgeschlossenheit geübt worden; dies führte oft zum Scheitern. Wenn die Studentenschaft z. T. jetzt die Tendenz zeigt, die Autodidaxie im Studium völlig aufzugeben und sich auf rein rezeptive Formen des Lernens zu beschränken, so erklärt sich dies daraus, daß der einzelne die Formen der Selbstbelehrung meist nicht finden konnte. Nun muß aber Selbststudium nicht notwendig individuelles Selbststudium sein.

Studenten lernen von Studenten. Arbeitsgruppen, Lesegruppen, ja Vorlesungen unter Initiative der Studenten verdienen jede Förderung. Sie sollten anzeige-, aber nicht genehmigungspflichtig gegenüber der Institutsleitung sein. Öffentlichkeit ist Pflicht. Aus kritischen Veranstaltungen dürfen den Studenten keine Nachteile erwachsen. Die Universität sollte auch zu einer Universität der Studenten werden. Sie sollte die Aktivität und den Selbstverantwortungswillen der Studenten in denkbar größtem Umfang realisieren.

6. Schluß

Diese Überlegungen wollen bestimmte Kontroversen des Reformstreits dadurch klären, daß die Fragen auf wissenschaftstheoretische Grundlagen zurückgeführt werden.

Eine Analyse der geistes- und wissenschaftsgeschichtlichen Lage zeigte, daß heute zwei Formen der Wissenschaft vonnöten sind, die nur in zwei deutlich voneinander abgesetzten Stufen realisiert werden können. Alle Mißlichkeiten erfließen aus der Verwechslung dieser Stufen bzw. aus der Blindheit der einen gegenüber der anderen.

Vor allem zeigt sich, daß die Grundforderungen der Geisteswissenschaften, einerseits die kreative Persönlichkeit, andererseits die Demokratisierung des Geistes, bei Auseinanderlegung der Grundfunktionen nicht nur nebeneinander, sondern miteinander und aneinander realisiert werden können.

Institutionell kann diese Teilung der Funktionen durch die Scheidung von „Seminaren“ und „Fachinstituten“ verwirklicht werden, die nicht Trennung, sondern Implikation bedeutet. So wird in der Universität eine Kernuniversität konstituiert, an der jedoch alle Studenten im Maß ihrer Fähigkeiten Anteil nehmen können, so wie an der Lehruniversität alle Lehrer beteiligt bleiben.

„Demokratisierung“ der Universität meint – versteht man sie recht – mehr als nur Übertragung politischer Formen der Willensbildung, sie ist vor allem Freigabe aller Funktionen der Universität auf ihre größtmögliche Reagibilität und Auswirkung hin.

In diesem Sinn bedeutet Demokratisierung zuerst und zunächst Gliederung. Demokratie ist nicht notwendig nivellierte Demokratie. Ihrem Sinn nach besagt sie, daß jeder mann im Umfang seiner Zuständigkeit zu beteiligen ist. Würde man z. B. die öffentliche Kunstpflege (Freiplastiken, Architekturen, Gemälde in öffentlichen Gebäuden usw.) dem Mehrheitsbeschluß der Straßenpassanten unterwerfen, so wäre dies das *Ende der modernen Kunst*. Demokratisierung in einem nicht qualifizierenden Sinn bedeutet nicht Fortschritt, sondern Stagnation bzw. Rückfall in die geistlosesten Zustände. Die Masse, auch die Masse der Studenten, kann nicht über die Wachstumsspitzen von Kultur und Wissenschaft entscheiden.

Leben ist nur dort möglich, wo ein funktionsgerechtes Zusammenspiel freier Kräfte erfolgt. In einer Zeit der Verwissenschaftlichung der Kultur und der Vermenschlichung der Wissenschaft kann das oberste Prinzip des Zusammenspiels nur die schöpferische Kraft der freien Persönlichkeit sein – alles andere ist ideologischer Betrug. Aus diesem Prinzip der freien Persönlichkeit und aus den funktionellen Notwendigkeiten der Wissenschaft – und zwar einer recht verstandenen Wissenschaft – leiten sich alle Fragen ab, die in der Hochschulreform wesentlich sind. Was sich nicht von diesem Grund her ausweisen kann und sich durch schleichenden Dirigismus oder offenen Terror durchsetzen will, wird über kurz oder lang aus der Sache heraus gerichtet werden und im Horizont der Selbstvergewisserung der Menschheit im vollen Umfang seiner Beschränktheit erscheinen.

Karl Rahner SJ

Schisma in der katholischen Kirche?

Allenthalben in der nachkonziliaren Kirche fürchtet man neue Schismen und glaubt Anzeichen zu erkennen, daß die Gefahr schismatischer Spaltungen nicht bloß ein Angsttraum reaktionärer Katholiken, sondern eine Wirklichkeit sei, mit der man ernsthaft rechnen müsse. Der Papst¹ selbst hat vor kurzer Zeit von solchen Gefahren, von neuen Schismen in der Kirche gesprochen. Überall bilden sich Gruppen von Priestern, die sich in einem gewissen Gegensatz zu den Bischöfen als den Leitern der Kirche empfinden; solche Gruppen machen vielleicht manchmal den Eindruck von Pressure-groups, weil sie ihre Forderungen der Hierarchie gegenüber unter Umständen auch mit Drohungen durchzusetzen suchen. Da und dort wurden, z. B. in Holland, schon Abendmahlsgemeinschaften durchgeführt, die für ein normales katholisches Kirchenverständnis hinsichtlich der katholischen Kirche einen schismatischen Charakter zu haben scheinen. In Amsterdam haben katholische Priester dem zuständigen Bischof gedroht, eine nicht-bischöfliche katholische Gemeinde zu gründen, wenn er verheiratete Priester nicht in ihrem Amt voll belasse. Man hat sich schon in vorkonziliarer Zeit fragen müssen, ob nicht unter dem Druck der kommunistischen Regierung in China etwas Ähnliches wie eine schismatische Trennung von Rom entstanden ist. Das Stärkerwerden der ökumenischen Bewegung läßt die Grenzen zwischen den einzelnen Kirchen weniger deutlich und weniger gewichtig erscheinen. Ein solcher Trend kann auch bei einzelnen Gruppen von Katholiken zu vorschnellen Zusammenschlüssen kirchlicher Art mit anderen christlichen Gruppen führen, daß der Sache nach so etwas wie eine schismatische Trennung von der katholischen Kirche, wenn vielleicht auch unbeabsichtigt, eintritt. Das Thema: Schisma in der katholischen Kirche? entbehrt somit nicht eines gewissen Interesses und der Aktualität. Wir wollen hier die eben angedeuteten Tatsachen und Symptome, die für eine Gefahr des Schismas in der Kirche sprechen, nicht weiter und genauer darlegen oder gar analysieren. Es sollen vielmehr einige prinzipielle theologische Überlegungen vorgetragen werden zum Thema: Schisma in der Kirche von heute?.

Häresie und Schisma

Zunächst sei auf die Schwierigkeit einer theologischen Unterscheidung von Häresie und Schisma hingewiesen. Seit alters her kennt man die Unterscheidung zwischen Häresie und Schisma; in der älteren Kirchengeschichte läßt sich vielleicht auch diese Unter-

¹ In seiner Ansprache in der Lateranbasilika am 3. 4. 1969. Interessant ist es, daß Kardinal Suenens kurz vorher in „La Croix“ erklärt hatte, er glaube nicht an die Gefahr eines Schismas in der heutigen Kirche.

scheidung, wenigstens auf den ersten Blick, konkret an einzelnen Fällen aufzeigen; wenigstens dann, wenn man sich bloß über die Person einer mittleren oder höchsten Kirchenführung hinsichtlich ihrer Legitimität und nur darüber nicht einig war, scheint der Fall eines Schismas ohne jede häretische Spaltung gegeben zu sein. Auch der Codex Juris Canonici (c. 1325 § 2) von heute macht den Unterschied von Häresie und Schisma und scheint vorauszusetzen (ohne sich grundsätzlich darüber klar zu äußern), daß Schisma nicht notwendig Häresie impliziere und umgekehrt. Das scheint ja auch zunächst leicht verständlich. Ein Schisma ist dann gegeben, wenn jemand ausdrücklich und direkt oder durch konkludente Handlungen dem Papst als dem obersten Leiter der Gesamtkirche und dem Repräsentanten ihrer Einheit den Gehorsam verweigert und (oder) sich eindeutig von der kirchlichen Gemeinschaft in ihrem Leben trennt. Das ist möglich durch einen einzelnen oder durch eine Gruppe, und zwar gleichgültig, ob der sich von der Gemeinschaft der Kirche trennende einzelne sich einer anderen Kirche oder kirchenähnlichen Gruppe anschließt oder nicht. Eine solche Trennung scheint nun nicht notwendig die Leugnung eines christlichen Dogmas zu implizieren, das die katholische Kirche ausdrücklich als ein solches lehrt.

Aber in Wirklichkeit ist die Unterscheidung von Häresie und Schisma doch nicht so einfach. Man hat schon lange bemerkt, daß, seitdem der Primat des Papstes zum expliziten Dogma der katholischen Kirche gehört, die Unterscheidung zwischen Schisma und Häresie in einem römisch-katholischen Kirchenverständnis nicht mehr so einfach ist. Denn die Aufkündigung des Gehorsams gegenüber dem Papst scheint doch, wenn sie grundsätzlich ist, die Leugnung des Dogmas vom Primat des Papstes zu implizieren, also auch Häresie zu sein. Das 2. Vatikanum sagt dies nicht hinsichtlich der orthodoxen Kirchen, weil es überhaupt die Begriffe „haeresis“ und „schisma“ vermeidet. Aber damit ist das Problem nicht aus der Welt geschafft. Man könnte natürlich sagen, das Problem einer möglichen oder nicht möglichen realen Unterscheidung zwischen Häresie und Schisma sei unerheblich, weil man sich ja daran gewöhnt hat, sowohl den Häretiker wie den Schismatiker als gutgläubig zu betrachten oder zu präsumieren, also die Trennung von der Kirche nur in einer bestimmten, wenn auch wichtigen, äußeren Dimension gegeben zu sehen, entweder in der einer bestimmten, reflex begrifflichen Formulierung einer Glaubenswirklichkeit oder in der gesellschaftlichen Organisation. Sieht man Häresie und Schisma des dem Spruch seines Gewissens folgenden, gutgläubigen, also bloß materiellen Häretikers und Schismatikers so, dann ist der Unterschied zwischen beiden Größen von vornherein nicht sehr erheblich. Dennoch ist diese nur gerade angedeutete Frage für unsere Überlegungen von einer gewissen Bedeutung, wie sich gleich zeigen wird.

Zunächst fällt auf, daß man heute fast mehr von den Gefahren eines Schismas in der Kirche als von den Gefahren neuer Häresien spricht. Das kommt wohl nicht daher, daß die Gefahr neuer Häresien in der Kirche nicht gegeben wäre². Das Phänomen erklärt

² Vgl. K. Rahner, Häresien in der Kirche heute?, Theologische Akademie V (Frankfurt 1968) 60–87.

sich wohl eher daraus, daß die Uninteressiertheit an theoretischen Glaubensfragen bei vielen jungen Menschen Wille und Ansicht eines theoretischen Dissenses zur amtlichen Kirche gar nicht unmittelbar aufkommen läßt. Von da aus wird es verständlich, daß sich der Widerspruch zur Kirche heute zunächst einmal am konkreten Leben, an den rechtlichen Ordnungen, am „Establishment“ der Kirche entzündet und von daher dieser Widerspruch, wenn er in der Kirche gesellschaftlich relevant und manifest wird, eher unter dem alten Namen des Schismas oder der Gefahr eines solchen subsumiert werden kann als unter dem Begriff einer sich theoretisch formulierenden Häresie. Von da aus kann man sich nun aber auch fragen, ob die Schisma oder Schismagefahr genannten Phänomene überhaupt zutreffend unter diesen alten Begriff gebracht werden können. Denn dieser setzte doch die epochale Vorherrschaft der theoretischen Vernunft vor der praktischen voraus, er degradierte darum eigentlich von vornherein das Schisma im Vergleich zur Häresie zu einem zweitrangigen Phänomen, das sich eigentlich nur als Reaktion auf sehr nebensächliche gesellschaftliche Fakten bilden konnte, z. B. daran, ob dieser oder jener Mann der legitim gewählte Papst sei, ob dieser oder jener Bischof gerecht regiere oder nicht usw.

Wenn in der heutigen Epoche die praktische Vernunft mindestens tatsächlich den Vorrang erringt, weil sie einerseits in der technisch aktiven Manipulation des Menschen und seiner Umwelt ganz neue Aufgaben erhält und weil sie andererseits in dieser Aufgabe sich nicht mehr als bloße Exekution der theoretischen Vernunft versteht, dann erhält der Dissens der Glieder der Kirche der Sache nach ein ganz anderes Wesen und ein ganz anderes Gewicht als das, was man bisher Schisma nannte. Dieser neue Dissens trägt im Grund den Dissens der theoretischen Vernunft in sich, weil sich die praktische Vernunft als das Umfassendere begreift, und ist so eigentlich auch Häresie, wenn dies auch wiederum nur in jenem abgewandelten Sinn gesagt werden kann, wie er eben hinsichtlich der Verwendung des Worts Schisma gemeint war.

Das Phänomen Schisma heute

Aus all dem Gesagten, so unzulänglich es ist, ergibt sich wohl von selbst, daß wir heute nicht einfach vor einer neuen Gefahr eines Schismas stehen, das in seinem Wesen unverändert geblieben wäre, sondern vor einem Phänomen, dessen theologische und gesellschaftliche Natur noch gar nicht deutlich erkannt ist. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, in einer theologischen und soziologischen Untersuchung dieses neuartige Phänomen unmittelbar zu beschreiben. Diese Aufgabe wäre zu groß und zu schwierig. Wir werden später ausführlicher davon sprechen, daß nicht alles, was heute in der Kirche an Neuem in Lehre und Leben gewünscht und erstrebt wird, auch schon Schisma oder Schismagefahr sei. Von da aus werden sich doch indirekt und ohne daß es ausdrücklich gesagt wird einige Einblicke in das moderne Phänomen ergeben, das man nur mit Vorbehalt und zögernd mit dem alten Namen Schisma etikettieren kann.

Denn diese „Schismen“ sind die verzerrten Formen jener heute berechtigten und erst heute möglichen Pluralismen in der Kirche, von denen wir zu sprechen haben werden, und weil diese Pluralismen erst heute möglich sind, kommt heute auch erst ein Phänomen auf, das nur sehr unzureichend mit dem alten Namen „Schisma“ bezeichnet werden kann.

Wenn wir zunächst doch noch einmal von der Problematik der Terminologie und der darin enthaltenen Sachfrage absehen, so muß zunächst gesagt werden, daß es auch heute noch Schismen geben kann, in denen sich einzelne oder vor allem bestimmte Gruppen in der Kirche von der römisch-katholischen Kirche trennen, weil sie das nach einem katholischen Kirchenverständnis notwendige Maß an Einordnung in die Gesamtkirche und in eine legitime Teilkirche und den Gehorsam gegenüber dem legitimen Amt in der Kirche verweigern. So etwas war früher möglich und wirklich, so etwas kann auch heute möglich sein. Die eingangs erwähnten Vorkommnisse in der heutigen Kirche zeigen, daß eine Gefahr für solche Schismen konkret gegeben ist. Allerdings muß gleichzeitig gesagt werden, daß mit diesem allgemeinen Satz sehr viele einzelne konkretere Probleme noch durchaus offen sind. Ein gewisses Ausscheiden aus der konkreten Einheit des Lebens in der Kirche, die Verweigerung des Gehorsams gegenüber kompetenten Amtsträgern in der Kirche geschieht ja heute vermutlich nicht aus einer ganz allgemeinen apriorischen Haltung heraus, in der man diese konkrete Lebenseinheit mit der Kirche und den Gehorsam gegenüber legitimen Autoritäten in der Kirche allgemein und grundsätzlich ablehnt, sondern als Reaktion gegenüber bestimmten geschichtlich bedingten und als nicht mehr zeitgemäß betrachteten Lebensformen der Kirche, die konkret dann auch durch bestimmte Gesetze und Anordnungen kirchlicher Autoritäten (des Papstes, eines Bischofs) aufrechterhalten und verteidigt werden.

Wo von vornherein eine Haltung grundsätzlicher Ablehnung der konkreten Einheit der Kirche und ihrer legitimen Autoritäten gegeben wäre und aus dieser Haltung ein Schisma entstünde, wäre von vornherein und eindeutig eine Häresie gegeben, aus der das Schisma erst entspringt. Ein solcher Fall würde also nicht so sehr das Problem des Schismas, sondern das der Häresie bedeuten. Wo es sich aber um den zweiten Fall, d. h. um eine (mindestens) schismatisch scheinende Reaktion auf eine nicht mehr zeitgemäße und zumutbare einzelne Lebensform in der Kirche und die sie stützenden kirchlichen Gesetze und Anordnungen handelt, entsteht die Frage, ob im konkreten Fall das kirchliche Gesetz oder die amtliche Anordnung eine im Gewissen verpflichtende objektive Autorität hat oder nicht. Der Fall eines ungerechten Befehls, einer nicht zumutbaren Anordnung, einer Kompetenzüberschreitung durch eine kirchliche Autorität ist in der Kirche grundsätzlich möglich und eine gehorsamverweigernde Reaktion darauf kann nicht als schismatisch betrachtet werden, auch dann nicht, wenn nicht nur in einem einzelnen Fall eine solche Anordnung oder ein solches Gesetz nicht erfüllt wird, sondern wenn einem solchen bestimmten, einzelnen Gesetz oder einer solchen Anordnung grundsätzlich widersprochen wird. So etwas ist mindestens denkbar, wenn das in Frage stehende Gesetz oder der fragliche Befehl nicht nur das weniger Gute an-

ordnen, sondern ein eigentliches Recht von Menschen verletzen oder etwas befehlen, was bei Berücksichtigung aller Umstände als unmoralisch beurteilt werden muß. Man kann, wie gesagt, die Möglichkeit solcher Anordnungen in der Kirche nicht a priori ausschließen, so wenig der einzelne Christ im Einzelfall so etwas leichtsinnig als gegeben präsumieren darf. Beim kirchlichen Amt gibt es zwar grundsätzlich so etwas wie eine Kompetenz der Kompetenz, zunächst mindestens einmal für das kirchliche Lehramt des Papstes und eines Konzils. Das heißt, wenn eine lehramtliche Definition im strengen Sinn durch Papst oder Konzil erlassen wird, dann ist für das katholische Kirchenverständnis auch klar, daß das Lehramt in diesem Fall seine Kompetenz nicht überschreitet.

Aber diese absolute Kompetenz der Kompetenz ist zunächst nur bei lehramtlichen Definitionen und nicht bei anderen authentischen Lehrverlautbarungen gegeben, und bei Gesetzen und Befehlen des kirchlichen Hirtenamts wird es, wenn überhaupt, nur in seltensten Fällen möglich sein, ein kirchliches Gesetz oder einen Befehl als Handlungsmaxime konkreter Art eindeutig und zwingend auf die Lehrautorität der Kirche von absoluter Art zurückzuführen und so einen Widerspruch gegen ein solches Gesetz oder einen solchen Befehl als Häresie unter Inanspruchnahme der Kompetenz der Kompetenz aufzuweisen. Ein Widerspruch gegen ein konkretes Gesetz, dessen eigentliche Verpflichtungskraft ja gerade bestritten wird, läßt sich somit nicht so leicht und einfach als schismatisch eindeutig nachweisen, wenn man nicht, was falsch wäre, voraussetzt, daß ein ernsthaft gegebener Befehl einer kirchlichen Autorität niemals unmoralisch sein könne. Wo es sich also nicht um eine definitorische Lehrentscheidung handelt und wo ein bestimmter Befehl nicht als eindeutige Konsequenz aus einem solchen Dogma nachgewiesen werden kann, ist grundsätzlich der Fall denkbar, daß ein Konflikt zwischen einer kirchlichen Autorität und einem deren Befehl Widersprechenden ein offener Konflikt ist, der von keiner Seite eindeutig entschieden werden kann, womit die Frage, ob in diesem Widerspruch Schisma gegeben ist oder nicht, offen bleibt, so daß einen solchen Konflikt nicht die Theorie und das formale Recht, sondern nur die Tatsachen selbst entscheiden können. Man kann die theoretische und formalrechtliche Unlösbarkeit eines solchen Konflikts, der die Frage offen läßt, ob ein Schisma gegeben ist oder nicht, nicht dadurch lösen, daß man sagt, in einem solchen Konfliktfall könne das Amt in der Kirche durch eine Exkommunikationsdrohung oder durch die Realisation einer solchen Drohung den Fall bereinigen. Denn dadurch verschiebt sich das Problem nur auf die Frage, ob eine solche Exkommunikation gerecht und wirksam ist.

Man sieht durch diese Andeutungen, daß die Frage, ob in einem konkreten Fall ein Schisma gegeben sei, oder nur ein legitimer Widerstand gegen mögliche Übergriffe des Amts in der Kirche, in manchen Fällen nicht leicht zu beantworten sein wird, und daß die Bewältigung solcher Fälle theoretisch und formal-juristisch oft gar nicht möglich sein wird, sondern nur erreicht wird durch die praktische Vernunft, die in diesem Fall in Geduld und in christlicher Bereitschaft, zu verzichten und zu dienen, besteht. Trotz all dem bleibt der Satz gültig, daß es auch heute Schismen in der Kirche geben könne, die wirklich solche sind. Es muß hier auch nicht mehr weiter ausgeführt werden,

daß diese heute sehr oft, wenn nicht immer, sofern ein wirkliches und nicht bloß vermeintliches Schisma gegeben ist, aus einer häretischen Mentalität entspringen, auch wenn dies nicht in jedem Fall ganz deutlich wird. Denn schon die lieblose und gewalttätige Durchsetzung vermeintlicher oder wirklicher Rechte einzelner Gruppen gegen die konkret durch das Amt vertretene Einheit in der Kirche kann eine Häresie mindestens der praktischen Vernunft in einer Unterschätzung der Bedeutsamkeit der konkreten Einheit und auch der formalen Autorität des Amts sein.

So sehr es also wirkliche Gefahren des Schismas in der heutigen Kirche geben mag, so dürfen doch sehr viele Tendenzen oder Tatsachen, die sich heute in der Kirche finden, nicht als eine Gefahr oder eine Tendenz auf ein Schisma hin von vornherein verdächtigt werden. Oder solche Gefahren sind solche, die in dieser Welt und Zeit unvermeidlich auch allem Guten drohen und dieses Gute nicht schon verdächtig machen. Wir nennen einige solcher Tendenzen und Wirklichkeiten, die nicht von vornherein mit Schisma oder Gefahr von Schismen verwechselt werden dürfen.

Eigenständigkeit der Teilkirchen

Da ist zunächst die Tendenz zu einer bestimmten größeren Eigenständigkeit der Teilkirchen. Recht und Bedeutsamkeit der Eigenart der Teilkirchen in sich und für die Gesamtkirche wurden grundsätzlich auf dem 2. Vatikanum anerkannt. Aber die Fälle, an denen sich diese Anerkennung orientierte, waren doch mehr die Teilkirchen des Ostens. Diesen billigte man natürlich leicht und ohne Hemmung eine solche Eigenständigkeit zu: Man war an sie schon gewöhnt und eine solche Anerkennung berührte konkret *die* Kirche noch lange nicht, in der die meisten, die diese Anerkennung aussprachen, leben, nämlich die Kirche des Westens, des Abendlands, und deren Tochterkirchen in Amerika und in den Missionen, in denen allen der eine und selbe Codex Iuris Canonici herrscht, der offensichtlich dem Eigenleben der Teilkirchen wenig Spielraum gewährt. Die Tendenz nach einem ausgeprägteren Eigenleben und nach einer deutlicheren Eigenständigkeit der Teilkirchen ist somit etwas, dessen Anerkennung durch das 2. Vatikanum zunächst noch Theorie ist und viele Konfliktstoffe in sich birgt bis zu Gefahren des Schismas. Aber diese Tendenz ist in sich legitim und darf nicht von vornherein als schismatisch verdächtigt werden. Diese Tendenz stößt natürlich auf den Widerstand der faktisch weithin uniformierten Kirche des Westens. Wenn man von der Voraussetzung ausginge, daß jede Ausbildung einer bestimmten Eigenart einer Teilkirche nur innerhalb der bisher gegebenen Uniformität geschehen dürfe, dann wäre von vornherein diese Tendenz zu einem bloß theoretischen Ideal entmächtigt. Die Tendenz zu einer betonteren Eigenständigkeit der einzelnen Teilkirchen verlangt in Recht und Praxis einen größeren Spielraum als er ihnen bisher durch das allgemeine Kirchenrecht und durch die römische Praxis zugestanden worden ist. Andererseits ist gewiß die Einheit der Teilkirchen in der einen Kirche nicht bloß konstituiert und gewährleistet durch

die Einheit des *Bekenntnisses*, sondern fordert, und zwar gerade heute im Zeitalter einer sich immer mehr vereinheitlichenden Weltzivilisation, auch ein gewisses Maß an gemeinsamem Recht und gemeinsamem kirchlichen Leben über das *ius divinum* hinaus.

Der konkrete Ausgleich zwischen diesen beiden Prinzipien der Eigenständigkeit und der Einheit der Teilkirchen ist noch eine sehr dunkle Frage. Zumal es heute in mancher Hinsicht sogar neue Aufgaben und Entscheidungen der Kirche gibt, die ein größeres Maß an Einheit als früher fordern. Wie der natürlich immer wieder neu zu findende konkrete Ausgleich zwischen diesen beiden Prinzipien, und zwar je nach der konkreten Frage, um die es sich handelt, heute ausfallen muß, darüber kann hier nichts weiter gesagt werden. Die Frage, die in dieser Hinsicht bleibt, ist die, wie ein solcher neuer Ausgleich konkret *gefunden* werden kann. Es ist nun einmal so, und zwar auch im menschlichen Bereich der Kirche und auf allen Seiten der Kirche, daß ein Recht und eine konkrete Macht meist nur aufgegeben wird unter einem gewissen Zwang und nicht auf Grund eines Dialogs und der darin vorgetragenen Argumente. Man kann nicht sagen, daß so etwas wie ein Zwang durch neugeschaffene Tatsachen, durch einen gewissen Widerstand usw. von vornherein und in jedem Fall eine illegitime Weise der Veränderung eines Zustands in der Kirche ist. Im menschlichen Leben und in der menschlichen Gesellschaft ist es nun einmal nicht so und kann es gar nicht so sein, daß die Findung von Entscheidungen *nur* durch *Sachargumente* geschieht (so sehr das angestrebt werden muß), daß also die Autorität eines Amtes nachweisbar nichts ist als die Repräsentation der Sachargumente, von denen eine Entscheidung getragen ist (oder sein soll). Ist dies „von oben her“ für eine katholische und realistische Betrachtung der Dinge nicht so, dann kann man auch nicht in einem utopischen Idealismus verlangen, daß „von unten“ her der Wunsch nach einer Veränderung nur erreicht werden dürfe durch eine Sachargumentation *allein* (so sehr sie das Wichtigste sein soll), die vom Amt als richtig akzeptiert wird. Eine gewisse „Gewalt“ ist von oben *und* von unten bei einer Entscheidung immer im Spiel. Und man humanisiert die Findung einer Entscheidung nicht dadurch, daß man dies vertuscht. Nur wenn man dieses dunkle Moment im Zustandekommen jeder Entscheidung sieht, kann man es eindämmen, selbstkritisch bei seiner Verwendung sein und es auch der anderen Partei zubilligen, bei der man es leicht als unmoralisch verdammt, während man es bei sich nur zu gern übersieht. Wäre dies alles nicht, dann könnte auch schon der Begriff *consuetudo contra legem* nicht legitim sein, auch nicht einmal in bestimmten Fällen.

Andererseits kann ein Schisma oder die Drohung mit einem Schisma kein legitimes Mittel zu einer zwangshaften Durchsetzung eines neuen Ausgleichs zwischen Einheit der Kirche und Selbständigkeit der Teilkirche sein. Dieser Satz ist gemeint, wenn es sich um ein wirkliches Schisma handelt, nicht für den oben erwähnten grundsätzlichen Fall, wo es sich nur um ein bloß vermeintliches Schisma handelt im Widerstand gegen eine nicht nur das weniger gute, sondern etwas Unmoralische gebietende Anordnung der kirchlichen Obrigkeit oder gegen eine objektiv ungerechte und endgültige Exkommunikation. Ein wirkliches Schisma oder eine Drohung mit einem solchen aber ist darum

kein legitimes Mittel für einen neuen Ausgleich zwischen den genannten beiden Prinzipien, weil ein wirkliches Schisma die Einheit der Kirche aufhebt, die für einen Katholiken vom Dogma der Kirche her eine Größe ist, auf die er nur unter Verzicht auf die heilsnotwendige Kirche verzichten kann, und weil ein solcher Wille zum Schisma auch gegen die eschatologische Hoffnung des Christen verstößt, die daran festhält, daß in der Kirche Christi das gottgewollte Gute durch Demut, Geduld und Mut auf die Dauer doch immer seinen Platz findet ohne revolutionären Abbruch der Kontinuität der Geschichte der einen Kirche, die nun einmal nicht eine Synagoge auf Abbruch, sondern die Kirche der Endzeit ist, nach der nur noch das ewige Reich Gottes kommt.

Diese eschatologische Hoffnung kanonisiert keine Unwandelbarkeit einer etablierten Kirche, sondern hält nur daran fest, daß dieser Wandel in der Kirche und durch sie selbst in ihrer hierarchischen Verfaßtheit geschehen kann und immer wieder geschieht, ohne daß man durch ein wirkliches Schisma aus der konkreten, nicht bloß ideologisches Postulat seienden Einheit der Kirche heraustreten müßte. Wer die berechtigte Differenzierung der Teilkirchen in der einen Kirche durch schismatische Gewalt durchzusetzen versucht, übersieht, daß er dadurch gerade in der heutigen Zeit einer wachsenden Sozialisierung des Menschen zu einem religiösen Individualisten wird, dessen Ideologien keine echte Zukunft haben. Man kann die Kirche nur *in* der Kirche reformieren unter einer eschatologischen, menschlich nicht adäquat ausweisbaren Hoffnung, zu deren Wesen es gerade gehört, unter scheinbar schlechteren und hoffnungslosen Bedingungen zum Kampf gegen ein Establishment in der Kirche anzutreten. Aber nach all dem bleibt es dennoch dabei, daß die Tendenz zu einer größeren Eigenständigkeit der Teilkirchen legitim ist und nicht von vornherein als schismatische Tendenz verdächtigt werden darf, weil dieses Ziel ohne eine gewisse sanfte Gewalt nicht durchzusetzen ist.

Pluralismus in der Theologie

Ein zweites Phänomen in der heutigen Kirche darf ebenso nicht von vornherein als schismatische oder gar häretische Tendenz verdächtigt werden: Ein wachsender Pluralismus in der Theologie³. Wir können hier die geistes- und kirchengeschichtlichen Gründe dieses größer werdenden Pluralismus nicht darlegen. Aber die Zeit einer und derselben scholastischen Philosophie und Theologie in der Kirche ist vorüber. Es entstehen innerhalb der einen Kirche und ihres einen verbindlichen Bekenntnisses deutlich mehrere Theologien, die sich verschieden formulieren, je nach der geistigen Tradition, der sprachlichen und philosophischen Voraussetzungen, der konkreten geistigen Situa-

³ Vgl. K. Rahner, Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in: Concilium 5 (1969) H. 6/7.

tion, in die eine solche Theologie hineinsprechen und auf die sie antworten muß. Mit dem gemeinten Pluralismus der Theologien ist natürlich nicht gesagt, daß sie nicht im Dienst des Verstehens, des Auslegens und der Verkündigung des einen christlichen Bekenntnisses gemeinsam stünden, ist nicht gesagt, daß diese Theologien sich emanzipieren dürften von diesem bleibenden einen christlichen Bekenntnis in seiner Verkündigung durch das kirchliche Amt der Bischöfe und des Papstes.

Wohl aber heißt das, daß die unter verschiedenen geistigen Voraussetzungen und Absichten entwickelten Theologien heute nicht einfach in einer positiven und zu Ende geführten Reflexion in die höhere Synthese einer einen und selben Theologie eingebracht werden können, so sehr dies auch ein immer asymptotisch anzustrebendes Ziel sein mag. Mit ihren jeweils bevorzugten Aspekten, Themenstellungen, Terminologien, geschichtlichen Situationen usw. werden diese Theologien in einer gewissen Fremdheit und gegenseitigen Unaufarbeitbarkeit nebeneinander stehen; ja, es ist der Fall durchaus möglich, daß in bestimmten Fragen die Übereinstimmung dieser verschiedenen Theologien in der einen Sache, die das Bekenntnis meint, gar nicht positiv und adäquat durch die Reflexion der einzelnen oder einer höheren Instanz festgestellt werden kann, sondern man sich damit begnügen muß, bei der Verschiedenheit der theologischen Sprachen auf den eindeutigen Willen zum einen Bekenntnis und auf die gehorsame Bezogenheit der einzelnen Theologien auf das eine Bekenntnis zu vertrauen, zu welcher Bezogenheit diese Theologien auch dann selbstverständlich verpflichtet bleiben, wenn dieses Bekenntnis selbst auch in seiner Formulierung von der Sprache einer bestimmten, geschichtlich bedingten Theologie mitbestimmt ist. Mit einem solchen Pluralismus der Theologien, der einen Dialog unter ihnen nicht ausschließt, sondern dauernd fordert, müssen wir heute als unüberholbare Tatsache rechnen und mit ihm unbefangen zu leben lernen. Das bedeutet, daß diese verschiedenen Theologien sich nicht gegenseitig voreilig häretischer und schismatischer Tendenzen zeihen dürfen. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß ein Theologe nicht mehr das Recht habe, im Appell an das Lehramt der Kirche, dem das eigentliche Urteil zusteht, seine Meinung zu äußern, ein bestimmtes Theologoumenon eines anderen Theologen sei mit dem kirchlichen Bekenntnis trotz prinzipieller Unterordnung dieses anderen Theologen unter das Lehramt nicht mehr vereinbar. Aber jeder Theologe hat bei dem heutigen, nicht mehr vermeidbaren Pluralismus der Theologien sehr vorsichtig und zurückhaltend zu sein, bevor er eine solche Meinung äußert.

Auch für das Lehramt der Kirche selbst ergeben sich bei der Aufgabe, über die Einheit des Bekenntnisses und die Reinheit des Glaubens zu wachen, durch diesen unüberholbaren Pluralismus der Theologien neue Aufgaben für die Ausbildung von Verfahrensweisen, die der Aufgabe des Lehramts und der heutigen Situation eines bleibenden Pluralismus in der Theologie in gleicher Weise gerecht werden. Über diese neuen Aufgaben des Lehramts kann hier nicht weiter gesprochen werden. Jedenfalls aber bleibt bestehen, daß ein Pluralismus in der Theologie an sich mit schismatischen und häretischen Tendenzen nichts zu tun hat, vorausgesetzt, daß diese Theologien sich immer dem einen Bekenntnis der Kirche untergeben wissen und immer aufs neue aufeinander hören.

Gruppenbildung in der Kirche

Man spricht heute von einer zu verwirklichenden Demokratisierung der Kirche. Wir sehen von der Frage ab, ob ein solcher profangesellschaftlicher Begriff wie „Demokratie“ sehr geeignet ist, in die Terminologie und Problematik der Kirche und ihrer Ekklesiologie aufgenommen zu werden. Wir können hier auch das Problem der Demokratie in der Kirche nicht in sich behandeln. Wir fragen nur, was dieses Problem mit unserem eigenen zu tun hat. Wie immer auch das Wesen einer Demokratie und die Weisen, Grenzen und Notwendigkeiten demokratischen Lebens und demokratischer gesellschaftlicher Verfahrensweisen zu bestimmen sein mögen, auf jeden Fall ist klar, daß Demokratie in größeren Gesellschaften und also auch in der Kirche nicht denkbar ist ohne die Bildung informeller und sogar formeller Gruppen in der Kirche, die von unten her entstehen, nicht als Exekutivorgane des Leitungsamtes in der Kirche gebildet werden, nicht erst dann und dadurch rechtens sind, daß sie eine ausdrückliche Billigung von oben haben und die Träger eines Willens sind, der unter den nötigen Voraussetzungen und unter legitimen Weisen entweder allgemein in der Kirche werden und sich auch institutionell etablieren will, oder der sich mindestens eine anerkannte, wenn auch partikuläre, Stellung in der Kirche erkämpfen will.

Solche Gruppen sind für demokratische Verfahrensweisen, soweit und in der Gestalt, wie diese auch in der Kirche möglich und sinnvoll sind, unerlässlich. Es hat sie in der Kirche auch immer gegeben, wenn auch nicht unter dem Stichwort der Demokratie, wobei auch solche Gruppen früher meist informell waren, eher den Charakter einer charismatischen Bewegung, wenigstens am Anfang, trugen, insofern sie nicht durch Orden oder auch durch weltliche Institutionen repräsentiert wurden. Insofern ist der Unterschied gegen früher mehr darin gelegen, daß einerseits solche Gruppen deutlicher als formelle auftreten und andererseits ihre Bestrebungen unter das Stichwort einer Demokratisierung oder der Kollegialität in der Kirche bringen.

Es ist von selbst verständlich, daß solche Gruppen mit einem Programm, das sie auch in der einen oder anderen der genannten Weisen durchzusetzen suchen, leicht in den Verdacht einer schismatischen Tendenz kommen. Sie sind ja Gruppen, die sich deutlich vom Ganzen des Corpus Ecclesiae und vom Amt in der Kirche abheben und eine bestimmte Haltung und einen bestimmten Willen vertreten, der nicht von vornherein schon vom Amt in der Kirche positiv gebilligt wird. Wo solche Gruppen ihren Willen auf religiösem Gebiet gesellschaftlich konkretisieren wollten ohne Rücksicht und Einordnung in das eine Ganze der Kirche und in eindeutigen, dauernden Widerspruch zum Amt in der Kirche und dessen im Papst repräsentierten Einheit, wäre eine solche Gruppe tatsächlich schismatisch, womit nicht bestritten wird, daß die Feststellung, eine solche Gruppe sei in dem genannten Sinn wirklich schismatisch, konkret oft nicht leicht getroffen werden kann. Wichtig aber in diesem Zusammenhang ist die schon kurz gemachte Feststellung, daß die Bildung einer solchen formellen Gruppe von unten her,

also unabhängig von einer vorgängigen Autorisation des Amtes durchaus grundsätzlich legitim ist und nicht von vornherein einer schismatischen Tendenz verdächtigt werden darf, bloß deshalb, weil sie nicht vom Amt her gebildet und nicht von vornherein in ihrem Willen mit dem des Amtes positiv konform ist. Zur Begründung dieser Feststellung sei hier nicht einfach auf die Freiheitsrechte des einzelnen, auf Recht und Pflicht jedes Christen, am Leben der Kirche aktiv mitzuwirken, auf die Notwendigkeit einer öffentlichen Meinung in der Kirche und ähnliche fundamentale Überlegungen hingewiesen. Es soll auch nicht der Präskriptionsbeweis geführt werden, mit Berufung darauf, daß es solche Gruppen in der Kirche immer gegeben hat, wenn sie auch unter anderer Etikettierung und oft weniger gesellschaftlich formiert aufgetreten sind. Nur auf eines sei zur Begründung der gemachten Feststellung aufmerksam gemacht: Wenn es ein charismatisches Moment in der Kirche notwendig gibt, wenn eine charismatische Dynamik in der Kirche nicht ohne weiteres und adäquat vom Amt in der Kirche her verwaltet werden kann und darf, und wenn auch das Charismatische vom Wesen des Menschen und einer Gesellschaft her gar nicht ohne jedwede gesellschaftliche Konkretheit existieren und effizient werden kann, dann sind solche „Spontan-Gruppen“ von unten her grundsätzlich durchaus legitim, wenn sie auch unter Umständen für die Amtsträger überraschend kommen und unbequem sind.

Es darf sie also auch geben neben den amtlichen Institutionen und unabhängig von ihnen, durch die heute eine Willensbildung von der Basis her wirksam werden und gleichzeitig kanalisiert auftreten soll, wie etwa in Priesterräten, Seelsorgsräten usw. So wie es im profanen Bereich neben den Parlamenten, trotz ihrer und für sie Parteien gibt und in einer komplexeren Gesellschaft solche gar nicht vermeidbar sind, soll ein Parlament wirklich arbeitsfähig und wirklich demokratisch bestellt werden, so sind in der höchst komplexen Gesellschaft der Kirche solche von unten her gebildeten „Spontan-Gruppen“ mit einer gewissen Ähnlichkeit mit Parteien durchaus legitim und notwendig. Sie dürfen darum nicht von vornherein einer schismatischen Tendenz verdächtigt werden.

Eine schismatische Tendenz wäre erst dann gegeben, wenn eine solche Gruppe ohne Bedacht auf das Wohl der ganzen Kirche bloße Sonderinteressen vertreten würde, wenn sie zu unfairen und unchristlichen Mitteln griffe, um ihrem Willen Effizienz zu verschaffen, wenn sie als Pressure-group und mit Schismadrohung dem Amt in der Kirche gegenüber arbeiten würde, wenn ihr Verhalten nicht mehr erkennen ließe, daß es von jener eschatologischen Hoffnung wider alle Hoffnung, die dem irdischen Menschen als Torheit erscheinen muß, getragen ist, sondern ihre Ziele durch *bloß* menschliche Klugheit und Macht durchzusetzen sucht. Wir werden uns in der Kirche noch mehr als bisher an solche „Spontan-Gruppen“ von der Basis her gewöhnen müssen und ein faires brüderliches und offenes Spiel dieser Gruppen lernen müssen. Die richtige Mitte zwischen einem revolutionären Sektierertum, das sich in solchen Gruppen leicht breitmacht, und bloßer frommer Devotion gegenüber den Amtsträgern ohne den Mut zur eigenen Meinung und zum Einsatz gesellschaftlicher Macht muß noch und immer neu gefunden werden.

Partielle Identifikation

Noch von einer ganz anderen Seite sei das Problem des Schismas, beziehungsweise des bloß vermeintlichen Schismas, angegangen. Wir meinen das Phänomen der bloß partiellen Identifikation vieler einzelner Katholiken mit ihrer Kirche. Das gemeinte Phänomen ist sehr komplex und existiert in sehr vielen und auch wesentlich verschiedenen Abwandlungen. Gemeint ist, um es ganz einfach zu sagen, daß ein Katholik im Zusammenhang mit der Kirche lebt, „praktiziert“ (wenigstens in einem gewissen, wenn vielleicht auch bescheidenen Umfang), jedenfalls aber nicht daran denkt, aus der Kirche in einer gesellschaftlich manifesten Weise auszuscheiden, aber auf der anderen Seite nicht unerhebliche Vorbehalte gegenüber seiner Kirche macht. Solche Vorbehalte können der verschiedensten Art sein. Sie können solche sein, die durch das dogmatische Selbstverständnis der amtlichen Kirche selbst als durchaus legitim positiv anerkannt sind und darum auch nicht eigentlich das theologische Verhältnis des Vorbehalte machenden Katholiken zur Kirche berühren. Man hat z. B. durchaus das Recht zu meinen, dieser Papst sei kein Heiliger oder kein geschickter und weiser Regent. Man hat durchaus das Recht, viele menschliche Kirchengesetze für weniger weise, für veraltet, ja sogar für ungerecht und unmenschlich zu halten. Solche Vorbehalte berühren an sich das theologische Verhältnis des Katholiken zur Kirche nicht. Aber tatsächlich gibt es heute bei vielen Katholiken, und zwar in einem großen Ausmaß Vorbehalte, die die Substanz des katholischen Glaubens und der Kirche berühren, in Frage stellen oder an sich eindeutig aufheben, ohne daß sich der betreffende Katholik deswegen veranlaßt fühlt, aus der Kirche, von der er sich auf diese Weise distanziert, auszuscheiden, wobei die Gründe für dieses Nichtausscheiden, für diese bleibende partielle Identifikation mit der Kirche nochmals sehr verschieden sein können, von einem bürgerlichen Komment bis zu echt religiösen Motivationen reichen können.

Hinsichtlich dieser partiellen Identifikation sollen nun hier für unser Thema nur wenige Bemerkungen gemacht werden, die dieses Thema der bloß partiellen Identifikation in keiner Weise erschöpfen. Eine erste Feststellung: Vorbehalte der zweiten Art, die wir genannt haben, realisieren an sich den Tatbestand einer Häresie und somit eines partiellen Abfalls vom Glauben der Kirche und so auch eines inneren Schismas, auch wenn dieses gesellschaftlich nicht manifest wird. Aber, was die konkreten Fälle angeht, wird man bei einem solchen Urteil, das auf Häresie und Schisma erkennt, vorsichtig sein müssen. Sehr oft oder meistens ist ein solcher häretisch scheinender Vorbehalt ohne subjektive Schuld; es müßten somit auf den, der ihn macht, alle jene Prinzipien hinsichtlich der Zugehörigkeit zur Kirche angewendet werden, die für die bloß materielle Häresie und den bloß materiellen Häretiker gelten, und zwar für den Fall, in dem eine solche Häresie in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit gar nicht manifest ist und der, der den Vorbehalt macht, gar nicht aus der Kirche und ihrem Leben auszuscheiden beabsichtigt. In solchen Fällen ist eigentlich konkret nur der Fall gegeben, den es immer und überall in der Kirche in unzähligen Fällen gegeben hat und geben wird, der Fall

nämlich, daß jemand gleichzeitig den heilhaften Willen zur Kirche hat, eine *fides implicita* des vollen und orthodoxen Glaubens der Kirche besitzt, und gleichzeitig Meinungen vertritt, die objektiv zum Glauben der Kirche im Widerspruch stehen. Setzen wir also die *bona fides* bei einem solchen Vorbehalt voraus, und wird dieser Vorbehalt in der Gesellschaftlichkeit der Kirche nicht manifest (etwa durch die häretische Predigt eines Priesters im öffentlichen Gottesdienst), dann ist der, der einen solchen Vorbehalt macht, trotz seiner nur partiellen Identifikation mit der Kirche (in der Dimension des reflexen Bewußtseins) ein guter Christ und Katholik. Man bräuchte ihn nicht sonderlich „zu beunruhigen“, zumal es eben doch viele Fälle gibt, in denen psychologisch eine *positive* Synthese und Vereinbarung zwischen den nicht immer und nicht jedem leicht verständlichen Glaubenssätzen der Kirche einerseits und den an sich berechtigten Meinungen und Haltungen des betreffenden Katholiken andererseits praktisch oft in endlicher Zeit unmöglich ist. Auch hier stoßen wir auf das Phänomen, das mit dem traditionellen Wort „Schisma“ nur sehr unzulänglich charakterisiert werden kann.

Es ist weiterhin möglich, daß der häretisch scheinende Vorbehalt nicht eigentlich ein Urteil des sich distanzierenden Christen bedeutet, sondern nur der in etwa primitive und ungeschickte Ausdruck dafür ist, daß dem betreffenden Katholiken eine *positive* Assimilierung des fraglichen Glaubenssatzes mit den übrigen Inhalten seines individuellen Bewußtseins nicht gelingt. Objektiv kann dann erst recht von Schisma und Häresie nicht die Rede sein. Mit all dem Gesagten ist natürlich nicht geleugnet, daß das Amt in der Kirche das Recht und die Pflicht hat, zur Wahrung des einen Bekenntnisses und der vollen Reinheit des christlichen Glaubens dann auf Häresie und Schisma zu erkennen, wo eine eindeutige Distanzierung vom Dogma der Kirche gesellschaftlich manifest wird. Es ist klar, daß in einem solchen Fall derjenige, der wirklich *solche* Vorbehalte macht, nicht mehr als öffentlicher Lehrer und Vorsteher in der Kirche geduldet werden kann. Zwischen der erstgenannten Art von Vorbehalten und der zweiten Art liegen nun viele Weisen solcher Vorbehalte und somit solcher partieller Nichtidentifikationen, deren Wesen vielfältig und schwer analysierbar ist, die Gefahren eines Schismas und der Häresie mit sich bringen können, aber nicht als solche schon als schismatisch oder häretisch qualifiziert werden dürfen. Nicht jede theologische Meinung, die nicht schon positiv von der Kirche als legitim oder tragbar erklärt ist, aber einer gängigen Schulmeinung widerspricht, ist schon ein häretischer Vorbehalt gegen die Lehre der Kirche. Nicht jeder einzelne Ungehorsam gegen menschliche Rechtsverfügungen der Kirche bedeutet eine solche partielle Nichtidentifikation mit der Kirche, daß man diese als schismatisch werten dürfte oder in ihr eine wirkliche Gefahr für ein Schisma erblicken müßte. Ja, es gibt in der Lehrtradition anerkannt partielle Nichtidentifikationen mit der konkreten Kirche, die eine positive Funktion haben. Gemeint sind „Gewohnheiten gegen das Gesetz“, die legitim sein können und von denen man doch nicht gut in allen Fällen behaupten kann, daß sie durch eine am Anfang unmoralische Übertretung des Gesetzes entstanden sind. Eine partielle Nichtidentifikation mit der Kirche in *einer* Hinsicht kann somit, weil die Kirche ein komplexes, lebendiges und

geschichtliches Wesen hat, eine Identifikation in *anderer* Hinsicht mit ihrem Geist, mit anderen konkreten Wirklichkeiten an ihr und mit ihrer Zukunft sein.

Alle diese Überlegungen führen zu Tatbeständen und Problemen, die durch formale Normen allein nicht bewältigt werden können. Es gibt viele Fälle, deren häretischer oder schismatischer oder nicht-häretischer und nicht-schismatischer Charakter vom Dogma der Kirche allein her nicht nachweisbar ist. Es gibt Konflikte zwischen Anordnungen des Amtes und dem Widerstand dagegen, die auch nicht durch formale Rechtsprinzipien eindeutig geschlichtet werden können, da auch rechtliche Autorität und Gehorsam ihr gegenüber nicht einfach und allein das alles übrige in der Kirche beherrschende Prinzip, sondern nur ein partielles Prinzip ist, dessen Kompetenz in einem bestimmten Fall durchaus eine offene Frage sein kann, die nicht nochmals eindeutig von dieser Autorität selbst entschieden werden kann. Es gibt mit anderen Worten Konfliktfälle in der Kirche, die nicht durch die theoretische, allgemeine Prinzipien auf einen bloßen Fall anwendende Vernunft gelöst werden können, sondern nur durch die praktische Vernunft, d. h. konkret durch Geduld, Bescheidenheit auf beiden Seiten, Kampf gegen Intoleranz, die bei konservativen und fortschrittlichen Christen zu finden ist, Demut und Liebe, die auch auf ein Recht verzichten können, Glaube und Hoffnung, die im Blick auf das Kreuz Christi in Gewaltlosigkeit zu siegen wissen.

Ist eigentlich eine solche Konfliktsituation in der Kirche besonders verwunderlich? Die Bleibendheit und Kraft der Kirche kommen doch nach christlicher Überzeugung letztlich nicht aus der Eindeutigkeit von menschlich formulierten Glaubenssätzen und von unerbittlichen Rechtsnormen (so sehr beide ihre Notwendigkeit und ihr Recht haben), sondern aus der Macht des Geistes, der sich vieler menschlicher Mittel bedient und sich mit keinem von ihnen adäquat identifiziert. Glaubt man das wirklich, dann wird man sich nicht mehr so sehr darüber wundern, daß es für viele Konflikte in der Kirche keine glatten Patentlösungen gibt. Freilich hat jeder bei der einen und bei der anderen Partei in einem solchen Konflikt an sich selbst und nicht nur an den Gegner die kritische Frage zu stellen (in einer „Unterscheidung der Geister“), ob seine eigene Haltung in dem Konflikt dem Walten des Geistes wirklich genügend Raum gibt oder letztlich doch nur geprägt ist von Selbstherrlichkeit. Manchmal kann man einen solchen Konflikt zwar nicht lösen durch die Anwendung formaler Prinzipien und bloßer Argumentation; aber man kann manchmal doch deutlich merken, auf welcher Seite mehr Glaube, Hoffnung und dienende Liebe ist, Demut und selbstkritischer Wille zu wirklicher Metanoia. Mit dieser Unterscheidung der Geister kann man dann doch zu einer Entscheidung kommen, zu welcher „Partei“ in einem Konflikt man sich schlägt. Gott ist auch in einem solchen Fall nicht einfach und exklusiv bei einer Partei allein, sondern vollbringt sein eigenes Werk nach seinem Wohlgefallen durch alle streitenden Parteien hindurch. Aber wir haben nicht Gott sein zu wollen, sondern unsere Entscheidung und unseren Platz in solchen Kämpfen dort zu suchen, wohin uns eine christliche Unterscheidung der Geister stellt.

Paul Konrad Kurz SJ

Bertolt Brecht

Ordinaten des Werks und der Person

Wer sich mit Brecht auseinandersetzt, sucht in den verschiedenen Perioden seines Lebens nach Ordinaten, fragt nach der Einheit des Werks. Auf den ersten Blick erscheint die dichterische Aussage vor und nach der marxistischen Konversion gänzlich verschieden. Bei genauerem Zusehen ist ein gemeinsamer Grund, eine durchlaufende Zielrichtung, eine angestrebte Sinnmitte erkennbar. Die *Basis* der Aussage blieb erstaunlich konstant. Sie ist polar und heißt *Glück und Wahrheit*. Glück und Wahrheit in der Jugend als vitaler *Traum*, in den mittleren Jahren als *Utopie*, im Alter als nicht auszutreibende, skeptische Sehnsucht nach Frieden, nach einem bescheidenen Ort unweit vom Paradies.

Die beiden Pole: Glück und Wahrheit

Der *junge Brecht* suchte Glück elementar und gärend, anarchisch-sinnenhaft, ungeheuer ichbezogen, pubeszent und maßlos, als Protest gegen eine Gesellschaft, die Glück rationalisiert und verweigert. Ausgezogen aus der Gesellschaft suchten Brechts Gestalten Gemeinschaft mit den Kräften der Natur. Sie begehren die „weiße Wolke“ (W 8, 86. 94)¹ und „das große, weiße, breite Bett“ (W 1, 123). Die Glückssuche stilisiert sich in den outcasts, den „Galgenvögeln“, den Vagabunden à la François Villon, in den Abenteurern, Seefahrern, Dirnen, im göttlich-tierischen „Baal“. Die Freiheit soll ungebunden, das Leben unsterblich, das Glück grenzenlos sein. Die Erfahrung einer sehr bedingten Freiheit, eines arg sterblichen Lebens, einer jämmerlich vergänglichen Lust zeugt Trauer und Protest. Des jungen Brecht Protest gegen „Gott“² ist nicht nur Protest gegen die „Hölle“ der Armen, sondern zuerst und darüber hinaus Protest gegen das begrenzte Glück, gegen die bitteren Früchte der Freiheit, gegen die Erfahrung, daß auch der genial begabte Dichter für alles „bezahlen“ (vgl. das Vorwort zu den frühen „Baal“-Fassungen) muß, ein Protest zuletzt gegen die Erfahrung des Ekels, gegen das Anwachsen des „taedium vitae“, des „Nichts“ (W 8, 72. 99). In Anspruch und Protest steckt Hybris, die Ichhaftigkeit der biblischen Ursünde.

Zu den auffallenden Leitworten der frühen Gedichte gehören „Himmel“ und „Hölle“ als Gegensatz. In den „Himmel“ Gottes können die Abenteurer, Vaganten, Dirnen

¹ Brecht wird zitiert nach der Suhrkamp-Werkausgabe in 20 Bänden (Frankfurt 1967).

² Siehe W. 8, 54. 16. 75. 244ff.

nicht eingehen. Mit der „Hölle“ geben sie sich nicht zufrieden. Ihre Lebenssehnsucht und ihre Gier weisen in der Tat über die „Hölle“ hinaus. Von „Baal“ bis zur „Dreigroschenoper“ postulieren und begründen diese outcasts den „Himmel der Enttäuschten“:

Halben Weges zwischen Nacht und Morgen
Nackt und frierend zwischen dem Gestein
Unter kaltem Himmel wie verborgen
Wird der Himmel der Enttäuschten sein (W 8, 55).

Die fromme Dirne Evelyn Roe und die Seeräuber-Jenny, „Bruder Baal und Bruder Karamasoff“ (W 8, 57) suchen ihn. Sogar die „Soldaten der roten Armee“ kommen „mit blutbefleckten Händen grinsend in euer Paradeis“ (W 8, 43). Obschon er „nicht an Gottes Tischen zechen konnte“, war auch François Villon „ein Gottessohn“ (W 8, 38f.). Der junge Brecht sucht mit seinem lyrischen Ich einen hier und jetzt erlebbaren und zugleich anhaltend befriedigenden Himmel, ein sinnhaft diesseitiges Glück mit Transzendenzgeschmack. Ein solcher Himmel ist theologisch eine *contradictio in adjecto*. Ihn gibt es auch für die „Frommen“ nicht.

Die Glücksuche des jungen Brecht springt ins Auge. Worin besteht seine *Wahrheit*? Zunächst in der Enttäuschung an der Wahrheit der Bürger, der Erzieher, an der als eine Sammlung von Geboten angebotenen und bürgerlich ausgehandelten Religion. Sodann in der individuellen, persönlichen Erfahrung: eine Erfahrung der Natur und des eigenen Bluts. Natur als Bäume, Wolke, Wasser, Wind, als Frühling und Sommer, als Wald und Wurzeln, als Licht und Nacht. Natur als Kreislauf von Geburt und Sterben, als den Menschen ausstoßender und in der Verwesung zurücknehmender Schoß. Die Wahrheit des Bluts als Erfahrung der Triebe, des Begehrens, der Sehnsucht. Wahrheit war keine Summe von Lehrinhalten.

Brecht spürte nur zu sehr, wie sein Glücksverlangen und seine Sinnsuche vom „Nichts“ bedroht war. Er hatte das Glück auf eigene Faust gesucht. Er war enttäuscht. Er wurde ein begabter Konvertit, bereit zum Umschlag ins „Positive“. Das große Etwas, das seine Enttäuschung erklärte und das „Nichts“ bis auf weiteres aus der Welt schaffte, hieß Marxismus. Er nannte dieses neue Positive im Buch „Me-ti“ die „große Ordnung“ und die „große Methode“. Sie gab eine Erklärung von Geschichte, Gesellschaft und Welt, zeigte im utopischen Vorgriff neue Ganzheit. Sie objektivierte und läuterte den jugendlichen Traum. Sie löschte ihn nicht aus, sondern entwickelte ihn, formte ihn mehr oder minder kritisch um zur Utopie. Auf dem Recht des Menschen auf Glück bestand Brecht zeitlebens.

Das Recht des Menschen ist's auf Erden
Da er doch nur kurz lebt, glücklich zu sein
Teilhafte aller Lust der Welt zu werden
Zum Essen Brot zu kriegen und nicht einen Stein.
Das ist des Menschen nacktes Recht auf Erden (W 2, 430).

Daß der Mensch nicht glücklich sein kann, ist das Unrecht der Gesellschaft, liegt gemäß marxistischer Gesellschaftslehre an den Verhältnissen. „Doch die Verhältnisse, sie sind nicht so“ heißt Brechts Kehrreim nicht nur im ersten „Dreigroschen“-Finale. „Keinen verderben lassen, auch nicht sich selber / Jeden mit Glück zu erfüllen, auch sich, das / Ist gut“, sagt Shen Te aus Sezuan (W 4, 1553). Den Armen vor der sozialistischen Revolution (vor und nach der sozialistischen Revolution, hieße Brechts konsequente Zeitrechnung) bleibt nur eine vage Hoffnung auf den Sankt Nimmerleinstag. „Am Sankt Nimmerleinstag / Wird die Erde zum Paradies“ (W 4, 1562).

Rückblickend auf seinen lebenshungrigen Glücksucher „Baal“ schreibt Brecht 1954: „Zwanzig Jahre nach der Niederschrift des ‚Baal‘ (also 1938/40) bewegte mich ein Stoff (für eine Oper), der wieder mit dem Grundgedanken des ‚Baal‘ zu tun hatte. Es gibt eine chinesische Figur, meist fingerlang, aus Holz geschnitzt und zu Tausenden auf den Markt geworfen, darstellend den kleinen dicken Gott des Glücks, der sich wohligh streckt. Dieser Gott sollte, von Osten kommend, nach einem großen Krieg in die zerstörten Städte einziehen und die Menschen dazu bewegen wollen, für ihr persönliches Glück und Wohlbefinden zu kämpfen. Er sammelt Jünger verschiedener Art und zieht sich die Verfolgung der Behörden auf den Hals, als einige von ihnen zu lehren anfangen, die Bauern müßten Boden bekommen, die Arbeiter die Fabriken übernehmen, die Arbeiter- und Bauernkinder die Schulen erobern.“ Als man den „kleinen Glücksgott“ verfolgt, vergiftet, ihm den Kopf abhaut, hängt, „vollführt er einen mit seiner Lustigkeit ansteckenden Tanz“. Denn „es ist unmöglich, das Glücksverlangen des Menschen ganz zu töten“ (W 17, 947f.). In diesem Rückblick ist der Traum der Jugend die Ehe mit dem Sozialismus eingegangen. Auch Brecht bezeugt die Wahrheit des jüngst wieder von Jürgen Moltmann formulierten Satzes: „Die revolutionäre Verwirklichung des menschlichen Glücks tritt das eigentliche Erbe der Religion an.“ In der Kritik von Herbert Marcuse: „Das Werk von Bertolt Brecht bewahrt die in Romanze und Kitsch enthaltene ‚promesse de bonheur‘, indem er sie in ein politisches Ferment überführt. Seine Gestalten singen von verlorenen Paradiesen und unvergeßlicher Hoffnung.“ Herbert Marcuse meint, daß die Menschen bei Brecht durch Gesellschaftskritik „wieder zur Wahrheit ihres Traums“ gelangen³. Ob sie auch zur Konkretisierung ihrer Wahrheit gelangen?

Brechts Lieder aus der nicht zustande gekommenen Oper „Die Reisen des Glücksgotts“ enthalten allerdings mehr „Baal“- , Mahagonny- und Priap-Glück (siehe W 3, 1296) als rationalisiertes Sozialismus-Glück:

Ich bin der Gott der Niedrigkeit
Der Gaumen und der Hoden
Denn das Glück liegt nun einmal, tut mir leid
Ziemlich niedrig am Boden (W 10, 892).

³ J. Moltmann, in: Evangelische Kommentare 1 (1968) H 1, 16; H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch (Neuwied, Berlin 1967) 89. Vgl. dazu E. Fischer: „Der Marxismus als wissenschaftliche Methode verdrängt die Utopie; dennoch ist sie sein goldener Hintergrund“ (Von der Notwendigkeit der Kunst).

Dieser Glücksgott erscheint als „Ketzer“.

Ich bin der Glücksgott, sammelnd um mich Ketzer
Auf Glück bedacht in diesem Jammertal.
Ein Agitator, Schmutzaufwirbler, Hetzer
Und hiemit – macht die Tür zu – illegal (W 10, 894).

Outcast, Baal-Glück, Baalischer Anspruch und Baalische Freiheit – die Grundfigur des jungen Brecht – stilisiert sich in undoktrinären Stunden des Alternden als „Ketzer“. Brecht kennt auch das unrationale, unmarxistische Fortuna-Glück. Das Fortuna-Motiv geht bis auf die Bearbeitung „Eduard des Zweiten“ (1924) zurück. Fortuna steckt in Brechts „Ballade vom Wasserrad“ und Mutter Courage. Glück und Unglück der Fortuna sind blind, schicksalsträchtig, dem einzelnen nicht überschaubar, vom Zufall regiert. Der Verseschreiber 1938: „Ich weiß doch: nur der Glückliche / Ist beliebt“ (W 9, 743).

In den späten Berliner Jahren verbindet sich die Utopie vom Glück mit der Forderung eines weltweiten, geradezu messianisch getönten Friedens:

Friede auf unserer Erde!
Friede auf unserem Feld!
Daß es auch immer gehöre
Dem, der es gut bestellt!

Friede in unserem Lande!
Friede in unserer Stadt.
Daß sie den gut behause
Der sie gebauet hat! (W 10, 996)

Das könnte Johannes R. Becher geschrieben haben. Aber es ist die politisch zentrale Botschaft des späten Brecht.

Wahrheit war seit seiner Konversion nicht mehr nur individuelle Erfahrung, sondern objektive Lehre. In den dreißiger Jahren notierte Brecht: „1. Es gibt eine Wahrheit . . . 2. Diese Wahrheit ist nicht nur eine moralische Kategorie. Das heißt: Es ist nicht nur eine Frage der Gesinnung, sondern auch eine des Könnens. Sie muß produziert werden. Es gibt also Produktionsweisen der Wahrheit“ (W 20, 189). Als Schriftsteller und Kämpfer formulierte er „Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit“ (W 18, 222ff.). Das heißt, Brecht, der Schreiber, kannte die Wahrheit. Es ging nur um Verhaltensweisen gegenüber der Propagierung dieser Wahrheit. Die Praktik der Wahrheit in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft (auch die nazistische war für Brecht eine kapitalistische Gesellschaft) verlangt „Schlauheit“, „Klugheit“, „List“. Es ist eine Art militante „Weisheit“, die Brechts Galilei verficht. Freilich gibt es auch eine mehr kontemplative „Weisheit“ für Brecht, etwa jene der chinesischen Weisen (vgl. das Gedicht „An die Nachgeborenen“). Aber in diesem Jahrhundert ist kontemplative Weisheit ein schwieriges Unterfangen.

Eine zugleich militante und kontemplative Weisheit, die Gelassenheit des Gefangenen, schlichtes menschliches Gutsein angesichts der eigenen Verurteilung zum Tod stellte Brecht zur gleichen Zeit (1938/39) in der Erzählung „Der Mantel des Ketzers“ dar. Der Ketzer ist Giordano Bruno im Gefängnis der römischen Inquisition. Wie die Fortuna sich fremd zwischen die Glückssuche Baals und die programmatische Utopie des Glücks schiebt, tritt die fatalistische Weisheit des Salomon-Songs der Dreigroschen-Jenny und der Mutter Courage zwischen die Wahrheit der Baal-Stufe und der marxistischen Lehre. Es ist die unprogrammatische Erfahrung der zu Andenken und Prestige einer sich selbst darstellenden Gesellschaft nicht zugelassenen unteren Kreatur.

Dialektik als Erkenntnis, Methode und Trost

Als zentralen Begriff marxistischen Denkens hat Brecht seit Ende der zwanziger Jahre „Dialektik“ begriffen. Dialektik wurde ihm zum umfassenden Prinzip. Er verstand Dialektik als Weise des Denkens und Erkennens, als Weise des Anschauens und des Veränderns, als Befreiung, als Umschlag der Geschichte, als Feststellung und Überwindung von „Nicht-Identität“ (vgl. W 14, 1460), als Möglichkeit und Notwendigkeit des Fortschritts, als vorwärtstreibendes Prinzip, als verheißungsvollen Prozeß der Gesellschaft, als Kampf der Klassen, Dialektik sogar als glückliche „Eigenschaft der Natur“ (W 20, 152). Dialektik zeigt ein höheres Bewußtsein und ein höheres Bewußtsein zeigt Dialektik. Dialektik verheißt die Überwindung einer sich selbst entfremdeten Welt. Sie setzt Dynamik gegen Starre, das Produktive gegen das Sterile. Dialektik ist schöpferische Unruhe. Dialektik ist der Schlüssel für Geschichte und die Hoffnung der Zukunft. Dialektik trägt die Gegensätze aus, führt zu einer höheren Einheit. In ihrer Übersteigung, in ihrer Fortentwicklung zum je Höheren ist sie geradezu eine Form von Messianität und Transzendenz, die marxistische Öffnung nach vorn und zur Unendlichkeit.

Schon um 1929/30 pries Brecht Dialektik als „eingreifendes Wissen“ und „eingreifendes Denken“, verstand er sie als „Zertrümmerung des ‚beschränkten Zusammenhangs‘“, skizzierte er die „Grundlinie für eine Gesellschaft der Dialektik“ (W 20, 146ff., 170). Geradezu hymnisch dialektisch schrieb er „Die Maßnahme“ und „Die Mutter“. Noch vor 1933 schrieb er das aus dem Stück „Die Mutter“ erweiterte Gedicht „Lob der Dialektik“ als Zuspruch, Imperativ und Trost der Unterdrückten:

So, wie es ist, bleibt es nicht
Wenn die Herrschenden gesprochen haben
Werden die Beherrschten sprechen.
Wer wagt zu sagen: niemals?
An wem liegt es, wenn die Unterdrückung bleibt? An uns.
An wem liegt es, wenn sie zerbrochen wird? Ebenfalls an uns.

Wer niedergeschlagen wird, der erhebe sich!
Wer verloren ist, kämpfe!
Wer seine Lage erkannt hat, wie soll der aufzuhalten sein?
Denn die Besiegten von heute sind die Sieger von morgen
Und aus Niemals wird: Heute noch! (W 9, 468)

Man hört die biblische Antithetik aus den Sätzen, Anklänge an die messianische Zukunftsverheißung aus dem Alten Testament. In diesen ersten Jahren einer dialektischen Begeisterung hatte Brecht auch sein „Badener Lehrstück vom Einverständnis“ (1929) mit einem Bekenntnis zur Dialektik abgeschlossen. Der „gelernte Chor“ spricht:

Einverstanden, daß alles verändert wird
Die Welt und die Menschheit
Vor allem die Unordnung
Der Menschenklassen, weil es zweierlei Menschen gibt
Ausbeutung und Unkenntnis.
Habt ihr die Welt verbessert, so
Verbessert die verbesserte Welt.
Habt ihr die Welt verbessernd die Wahrheit vervollständigt, so
Vervollständigt die vervollständigte Wahrheit.
Habt ihr die Wahrheit vervollständigend die Menschheit verändert, so
Verändert die veränderte Menschheit (W 2, 611f.).

Das Problem lag darin, daß der gelernte Autor und Propagator dieser Sätze weniger ein bestimmtes Ziel als den Prozeß als solchen, die ständige Veränderung und Bewegung anstrebte, ohne sich über das Verhältnis von Veränderung und Zur-Ruhe-Kommen Rechenschaft zu geben, ohne nach dem Aussehen einer sich stets verändernden Gesellschaft konkret zu fragen. Auffallenderweise strebten dann sowohl die Sowjetunion wie die DDR, in der Brecht lebte, alsbald die extreme Fixierung der neuen Gesellschaft an. Das Brechtsche Spannungsverhältnis von Utopie und Konkretisierung zeigte sich auch hier. Brecht, der alles bürgerliche Pathos anprangerte, geriet über seinen marxistischen Lehrstücken selbst in Pathos. War auch dieser Widerspruch in der Dialektik begriffen?

Brecht verstand sein „episches“ Theater durchaus als „dialektisches“ Theater. Er dachte später sogar daran, die mehr formale Kennzeichnung „episch“ durch die mehr gesellschaftsphilosophische Kennzeichnung „dialektisch“ zu ersetzen. Dialektisches Theater als Tochter des „wissenschaftlichen“ Zeitalters (vgl. W 15, 211ff.; W 16, 702, 869ff., 923ff.). Dialektik wurde für ihn eine Voraussetzung für die Möglichkeit des Theaters heute. Brecht meinte, daß die heutige Welt durch Theater nur noch wiedergegeben werden könne, wenn diese Welt als veränderbar gezeigt werden könne.

Dialektik war nicht nur eine Möglichkeit gegen das in naturalistischer Abbildlichkeit steril gewordene Theater. Dialektik war auch eine neue Möglichkeit der Kritik. Dialektik überhaupt als Loslösung von der einseitigen Kategorie der Notwendigkeit und Hinwendung zur Kategorie der Möglichkeit, und damit eines freien Raumes des Expe-

rimentellen und der Kritik am Abgeschlossenen. Dialektik war für Brecht auch eine Möglichkeit des Humors. In den „Flüchtlingsgesprächen“ läßt er Ziffel über den Vater der modernen Dialektik, über Hegel sagen: „Er hat das Zeug zu einem der größten Humoristen unter den Philosophen gehabt, wie sonst nur noch Sokrates . . . Den Witz einer Sache hat er die Dialektik genannt“ (W 14, 1460f.).

Unter „Vergnügungen“ zählte Brecht in den letzten Lebensjahren zusammen mit den ganzen einfachen Dingen des täglichen Lebens wie den „Wechsel der Jahreszeiten“, „Zeitung“, „Hund“, „die Dialektik“ (W 10, 1022). Es ist neben all den kleinen und täglichen Dingen das einzige Begriffswort im Gedicht. Das vorangehende Gedicht ist überschrieben „1954: Erste Hälfte“. Diese andere Bescheidung beginnt: „Ohne schwere Krankheit, ohne schwere Feindschaft. / Genug Arbeit. / Und ich bekam meinen Teil von den neuen Kartoffeln / Den Gurken, den Spargeln, den Erdbeeren.“ Die zweit-letzte Zeile: „Ich las die Briefe des Voltaire und Maos Aufsatz über den Widerspruch.“ Im Februar 1955 antwortete er auf die Umfrage nach dem besten Buch 1954: „Die Lektüre, die im vergangenen Jahr den stärksten Eindruck auf mich gemacht hat, ist Mao Tse-tungs Schrift ‚Über den Widerspruch‘“ (W 20, 343). Widerspruch als äußerste Möglichkeit der Nicht-Identität, als feststellbare Nicht-Harmonie, als Trost der Dialektik. Die Diskrepanz zwischen Hoffnung und verwirklichter Gegenwart, zwischen der Utopie aus Glück und Freiheit und dialektischem Prozeß einerseits und dem Eingespantsein in Ulbrichts DDR-Regime war groß, zu groß. Die ausbleibende Dialektik war die Enttäuschung, die denkerisch verbliebene Dialektik eine Möglichkeit objektiver Wahrheit und subjektiven Trosts des alternden Brecht. Vielleicht sah er auch so etwas wie eine Ironie der Dialektik, die dem Anspruch seine Auslassung zeigte.

Der produktive Ästhet

Die marxistische Lehre eröffnete Brecht, dem es schon nach „Trommeln der Nacht“ „nicht mehr möglich“ war, für ein Drama „aus der Beziehung eines Mannes zu einer Frau eine Vision zu gewinnen“ (Sternberg), neue Stoffe, eine neue Sehweise, ein neues Problembewußtsein. In einem zu Ende gehenden Zeitalter des Bürgerlichen (siehe Sternheim, Thomas Mann, Musil) bot der Marxismus die Möglichkeit neuer und weitreichender Produktivität, die Möglichkeit der Kritik an der ganzen langen Ära des Bürgertums! Nicht nur die Revolution und die Gegenwart, auch die Historie war von diesem Standort aus neu zu betrachten. Was Heinrich Heine, vom Zeitalter Goethes sich distanzierend, schon 1826 in den „Reisebildern“ notierte: „Jedes Zeitalter, wenn es neue Ideen bekommt, bekommt auch neue Augen“⁴, gilt auch für die Zeit und Person Brechts. Von „Galilei“ bis zur „Antigone“, von der „Heiligen Johanna“ bis zu „Coriolan“ und zum „Verhör des Lukullus“ konnte er die Historie neu betrachten und dramatisch ver-

4 H. Heine, Sämtliche Werke. Hrsg. E. Elster, 7 Bde. (Leipzig, Wien o. J. [1887–90]) Bd. 3, 99.

handeln. Daß Brecht ästhetische Produktivität, zumal, wenn er glauben durfte, daß sie gesellschaftlich relevant sein könne, „Vergnügen“ machte, ist bekannt.

Max Frisch hat in seiner Frankfurter Rede „Der Autor und das Theater“ (1964) den ästhetischen Aspekt des Brechtschen Theaters betont. Er sagt im Zusammenhang der Dürrenmatt-Frage, ob die Welt heute auf dem Theater noch abbildbar sei: „Wie immer das Theater sich gibt, ist es Kunst: Spiel als Antwort auf die Unabbildbarkeit der Welt. Was abbildbar wird, ist Poesie. Auch Brecht zeigt nicht die vorhandene Welt. Zwar tut sein Theater, als zeige es, und Brecht hat immer neue Mittel gefunden, um zu zeigen, daß es zeigt. Aber außer der Gebärde des Zeigens: was wird gezeigt? Sehr viel, aber nicht die vorhandene Welt, sondern Modelle der brecht-marxistischen These, die Wünschbarkeit einer anderen und nichtvorhandenen Welt: Poesie.“ Frisch meint, „daß das politische Credo, das Veränderung der Welt fordert, sekundär ist, Auslegung des darstellerischen Problems“. Frisch zitiert „Peter Suhrkamp, der noch den vor-marxistischen Brecht kannte“ und der gesagt hat, „Brecht sei Marxist geworden durch Kunst-Erfahrung. Das würde bedeuten, daß das politische Engagement nicht der Impuls ist, sondern ein Ergebnis der Produktion“⁵. Man wird nicht so weit gehen dürfen, Brechts gesellschaftliches Veränderungstheater auf das ästhetische Problem zu reduzieren. Aber ästhetische Produktivität und das Vergnügen am ästhetischen Zeigen (man lese einmal den „Galilei“ unter dem Aspekt des ästhetischen Zeigens) sind für Brecht ein Hauptvergnügen und ein Hauptmotiv des Schreibens. Noch 1953, als Brecht bereits sein episches Theater als „dialektisches“ Theater gegen die Stanislawskivertreter verteidigen mußte, schreibt er: „Episches Theater . . . erschließt allein noch nicht die Produktivität und Änderbarkeit der Gesellschaft, aus welchen Quellen sie das Hauptvergnügen schöpfen müssen“ (W 16, 869). Von einem ethischen Sollen, von einer programmatischen Verpflichtung ist die Rede, weil das andere „Vergnügen“, das ästhetische Vergnügen des Zeigens und der ästhetischen Produktivität immer schon da ist.

Glaubte Brecht an den Marxismus „aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüt, aus allen seinen Kräften“, so wie es konsequenterweise dem ersten Gebot einer Weltanschauungsweise und Heilslehre entspricht? Die Frage muß gestellt werden. Walter Benjamin, der hoffend auf den Marxismus blickende Freund aus dem Exil, berichtet von seinen Gesprächen mit Brecht unter dem 6. Juli 1934:

Brecht, im Lauf des gestrigen Gesprächs: „Ich denke oft an ein Tribunal, vor dem ich vernommen werden würde. ‚Wie ist das? Ist es Ihnen eigentlich ernst?‘ Ich müßte dann

⁵ M. Frisch, in: Öffentlichkeit als Partner (Frankfurt 1967) 76f., 79. Ernst Schumacher wehrte sich als marxistischer Literaturhistoriker in seiner Habilitationsschrift „Bertolt Brechts Leben des Galilei und andere Stücke“ (Berlin-Ost 1965) gegen diese Brechtinterpretation von Max Frisch. Frisch „reduzierte Brechts Veränderungsabsichten auf das ästhetische Problem von schön oder unschön“ (493, Anm. 50). Daß Frisch Brecht einseitig auf die eigene Position zu interpretiert, ist ebenso deutlich wie das andere Extrem, daß Schumacher nur das gesellschaftspolitische Motiv, die Veränderung und Veränderbarkeit der Gesellschaft im Auge hat. Schumacher möchte die ästhetische Seite des Brechtschen Theaters, wenn nicht ausschließen, so doch ganz in den Hintergrund drängen.

anerkennen: ganz ernst ist es mir nicht. Ich denke ja auch zu viel an Artistisches, an das, was dem Theater zugute kommt, als daß es mir ganz ernst sein könnte. Aber wenn ich diese wichtige Frage verneint habe, so werde ich eine noch wichtigere Behauptung anschließen: daß mein Verhalten nämlich *erlaubt* ist.“

Freilich ist das schon eine spätere Formulierung im Gesprächsgang. Begonnen hatte Brecht nicht mit dem Zweifel an der Statthaftigkeit, wohl aber an der Durchschlagskraft seines Verfahrens . . .

Benjamin fragte sich und Brecht, „ob das nicht eben doch die einzigen Dichter sind, die es wirklich zu etwas bringen: die *Substanz*-Dichter. Darunter versteht Brecht Dichter, denen es ganz ernst ist . . . All dies läuft auf die Unterscheidung zweier literarischer Typen hinaus: des Visionärs, welchem es ernst ist, auf der einen und des Besonnenen, dem es nicht ganz ernst ist, auf der anderen Seite.“ Kafka, meint Brecht, lasse sich keiner der beiden Gruppen zuzählen. „Bei Kafka liegt das Parabolische („Das sich vor der Vernunft verantwortet“) mit dem Visionären im Streit. Als Visionär aber hat Kafka, wie Brecht sagt, das Kommende gesehen, ohne das zu sehen, was ist . . . Von der Genauigkeit Kafkas sagt Brecht, sie sei die eines Ungenauen, Träumenden.“⁶

Brecht versuchte, ein „besonnener“ Schriftsteller zu sein, den die ästhetische Besonnenheit nicht von der „Vision“, die Vision nicht vom „Genauen“ ausschloß. Er wollte elementares ästhetisches Erleben und Gestalten mit einer gesellschaftlichen Lehre verbinden, ohne in solcher Verbindung und in solchem Dazwischen sich zu den „Gescheiterten“, zu „Kafka“, „Kleist, Grabbe oder Büchner“ (Benjamin ebd.) zählen zu müssen. Das Wort „Besonnenheit“ ist, was Brecht kaum wußte, ein Schlüssel-Wort bei Goethe. Er hat es von Herder (der Besonnenheit gegen einen einseitigen Geniebegriff verwendete) und bezieht „Besonnenheit“ „auf die Form“, die ästhetische Gestalt⁷.

Wußte Brecht, daß das Leben niemals in einer Lehre und das Artistische niemals in einer Philosophie aufging? Mir scheint, er wußte um das Inkommensurable von Leben und Lehre, Kunst und Wissenschaft. Dann wäre Brecht genau hundert Jahre nach Heine auf dessen „Künstler-Tribun-Apostel“-Problem gestoßen, auf die Nicht-Harmonisierbarkeit des Künstlerischen mit dem Politischen, des Artistischen mit einer aufgeklärt apostolischen Lehre. Brecht wußte und erfuhr es. Er erfuhr es nicht so diskrepant wie Heine, der sich als engagierter Dichter-Schriftsteller nur noch als „Narr“ stilisieren

⁶ W. Benjamin, *Versuche über Brecht* (Frankfurt 1966) 118ff. Zur Frage von Kunst und Parteilichkeit bei Brecht siehe auch G. Anders, *Bert Brecht. Gespräche und Erinnerungen* (Zürich 1962). „Wie weit seine ‚Sache‘ mit ‚Partei‘ identisch ist, das wissen die Götter. Ob er es weiß, weiß ich nicht. Soviel aber ist gewiß, daß es heute kein geschriebenes Werk gibt, das mit dem parteiamtlich verlangten ‚Sozialen Realismus‘ so wenig zu tun hätte wie das Werk Brechts, und die unbeirrbar Schlaue, mit der er sich dumm stellt, um das Seine weiterzumachen, bezeugt eine diplomatische Kunst, die hinter der seiner Dichtung nicht zurücksteht“ (Anders, 42).

⁷ Goethe in „Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des West-Östlichen Divan“ unter „Eingeschaltetes“: „Die Besonnenheit des Dichters bezieht sich eigentlich auf die Form, den Stoff gibt ihm die Welt nur allzu freigebig, der Gehalt entspringt freiwillig aus der Fülle seines Innern . . .“ Die entscheidende Veränderung bei Brecht bestand darin, daß die „Fülle des Innern“ sich ausdrücklich aus einer wissenschaftlichen Lehre speiste, eben aus dem Marxismus.

konnte. Brecht hat Heine nicht gekannt. Aber er hat Heines, des Hegel- und Saint-Simon-Schülers, exemplarisches Problem des neunzehnten Jahrhunderts im zwanzigsten Jahrhundert exemplarisch weitergetragen.

Auffallend auch wie im Werk Heines die Person-Spaltung in den Aussagen Brechts. Der Schlußchor aus der „Heiligen Johanna“:

Mensch, es wohnen dir zwei Seelen
In der Brust!
Such nicht eine auszuwählen
Da du beide haben mußt.
Bleibe stets mit dir im Streite!
Bleib der Eine, stets Entzweite!
Halte die hohe, halte die niedere
Halte die rohe, halte die biedere
Halte sie beide!

Das ist – wie im Fall Heines – antiklassisch, antigoethisch. Auch Brecht schwankte wie Heine zwischen Genuß und „Idee“, zwischen individuellem Glück und einer über-individuellen Ordnung⁸. Brecht war nie so gefährlich schwärmerisch, war rationaler veranlagt, war weiter vorgestoßen ins Konkrete als Heine. Aber den Widerstreit zwischen individuellem Glücksbegehren und marxistischer „Idee“, zwischen Vorstellung und Konkretisierung, zwischen ästhetischer Produktivität und gesellschaftlicher Verwendbarkeit hat er vehement erfahren. Hätte Brecht, konsequent marxistisch gläubig, so bald nach dem Credo der „Maßnahme“ die Schlußstrophe des Dreigroschenfilms (1930) schreiben können?

Denn die einen sind im Dunkeln
Und die andern sind im Licht.
Und man siehet die im Lichte
Die im Dunkeln sieht man nicht (W 2, 497).

Auf die Frage nach der marxistischen Angemessenheit einer solchen Strophe hätte Brecht zunächst geantwortet: ich schildere Vergangenheit und nicht Gegenwart. In einer neuen Gesellschaft sollen alle im Licht stehen. Aber der alternde Brecht hat sehr wohl begriffen, daß auch in einer kommunistischen Gesellschaft niemals alle im Licht stehen werden. Ähnlich könnte Brecht auf den Einwurf gegen seine bitter erfahrenen Salomon-Lieder antworten: die neue Gesellschaft wird eine so bittere, zur Resignation und zum bloßen Überleben treibende Erfahrung nicht mehr zulassen. In den Gedichten

⁸ Zum Problem des Heineschen Schriftsteller-Dichters siehe P. K. Kurz, Künstler Tribun Apostel. Heinrich Heines Auffassung vom Beruf des Dichters (München 1967). Zum Problem „Genuß“-„Idee“ Heines Brief an M. Moser vom 1. Juli 1825: „... aber ich habe den Lebensgenuß begriffen und Gefallen daran gefunden, und nun ist in mir der große Kampf zwischen meiner klaren Vernünftigkeit, die den Lebensgenuß billigt und alle aufopfernde Begeisterung als etwas Thörichtes ablehnt, und zwischen meiner schwärmerischen Neigung ... für die Idee“ (ebd. 58 und 216ff.).

„Aus einem Lesebuch für Städtebewohner“ (1926/30) hat er einen solchen demoralisierenden Lebenskampf als kapitalistisch und grundsätzlich verwerflich abgelehnt. Aber gibt es in der „neuen“ kommunistischen Gesellschaft nicht auch wieder die Unterschiede zwischen unten und oben („Wasserrad“), Unterschiede zwischen solchen, die zurecht kommen und mitmachen und arriviert sind, und anderen, die ihre Freiheit nicht zum Mitmachen verwenden, die nicht zurecht kommen wollen oder können und also auf neue Weise „arm“, aus der Gesellschaft ausgeschlossen bleiben und als neue (vielleicht geistige) Proletarier oder outcasts leben müssen? Brecht hat die gesellschaftliche Problematik einer neuen kommunistischen Gesellschaft weder künstlerisch noch theoretisch dargestellt. Auf seine fast unbegrenzte Liebe zur Dialektik bis zum Widerspruch fällt von hierher neues und gar nicht so marxistisch eindeutiges Licht.

War „die einzige Wahrheit“ die Wahrheit der Kunst, und also nur „in der Phantasie“ und als ästhetische Gestalt möglich? „Die einzige Wahrheit ist in der Phantasie“, hatte Kurt Kläber Brechts Deckbalkensatz „Die Wahrheit ist konkret“ entgegengehalten. „Du könntest recht haben“, schrieb Brecht in seinem letzten Lebensjahr aus dem Krankenhaus an Kläber⁹.

„Und weigere mich, ein Held zu werden“

Wer war Bertolt Brecht? Er trug die Maske Villons und die Laotse-Maske, die eines abenteuernden Vaganten und die eines Weisen, die Maske eines Poète maudit und die eines altchinesischen Segensverheißers. Beide Masken gingen ein in die ästhetisch-politische Vorstellung eines marxistischen Kämpfers und antibürgerlichen Klassikers. „Brodelnde Sinnlichkeit“ und „kalte Intellektualität“ meinte Willy Haas im jungen Brecht zu erkennen, „die Geilheit des Dschungels“ und einen Hang zur „Diktatur, die kurzen Prozeß mit den Gegnern macht“¹⁰. Brechts Weg ging vom anarchischen Protest „Baals“ und der abenteuernden Outsider-Gestalten zum vehementen Kommunisten der „Maßnahme“, zum antifaschistischen Streiter der dreißiger Jahre, zum Klassiker, der die Galileische Zukunft der Naturwissenschaften und die kleinen Schritte zur „Erziehung der Hirse“ (W 10, 979ff.) lehrt, und schließlich zum System-Enttäuschten, zum elegisch und listig zufriedenen Weisen der Totenmaske. Er war in seinen besten Stunden bemüht „um die Herstellung einer Welt, in der alle Menschen gleich sichtbar sind, und um das Planen einer Geschichte, die nicht Wenige erinnert und Viele vergißt, ... die nicht die Einen beteiligt und die Anderen zum Instrument des Geschehenen macht“¹¹.

Als Brecht im Exil leben mußte, gehörte er zu den „Armen“. In den „Flüchtlingsgesprächen“ läßt er Ziffel, den Physiker, eingetragenes Porträt des sozialistischen Intel-

⁹ M. Kesting, Bertolt Brecht (Hamburg 1959) 149. Kurt Kläber hatte 1933 Brecht und seine Familie in Carona am Luganer See aufgenommen.

¹⁰ W. Haas, Bert Brecht (Berlin 1958) 7f.

¹¹ H. Arendt, Der Dichter Bertolt Brecht, in: Neue Rundschau (1950) 66.

lektuellen, zu Kalle, dem handwerklich runden, dem sozialistischen Metallarbeiter, elegisch sprechen:

Kalle, Kalle, was sollen wir armen Menschen machen? Überall wird Übermenschliches verlangt, wo sollen wir noch hin? ... Über den ganzen Kontinent nehmen die Heldentaten zu, die Leistungen des gemeinen Mannes werden immer gigantischer, jeden Tag wird eine neue Tugend erfunden. Damit man zu einem Sack Mehl kommt, braucht man eine Energie, mit der man früher den Boden einer ganzen Provinz hätte urbar machen können. Damit man herausbringt, ob man schon heut fliehen muß oder erst morgen fliehen darf, ist eine Intelligenz nötig, mit der man noch vor ein paar Jahrzehnten hätt' ein unsterbliches Werk schaffen können. Eine homerische Tapferkeit wird gefordert, damit man auf die Straße gehen kann, die Selbstentsagung von einem Buddha, damit man überhaupt geduldet wird. Nur wenn man die Menschlichkeit von einem Franz von Assisi aufbringt, kann man sich von einem Mord zurückhalten. Die Welt wird ein Aufenthaltsort für Heroen, wo sollen wir da hin? Eine Zeitlang hats ausgesehen, als ob die Welt bewohnbar werden könnt, ein Aufatmen ist durch die Menschen gegangen. Das Leben ist leichter geworden. Der Webstuhl, die Dampfmaschine, das Auto, das Flugzeug, die Chirurgie, die Elektrizität, das Radio, das Pyramidon kam, und der Mensch konnte fauler, feiger, wehleidiger, genußsüchtiger, kurz glücklicher sein. Die ganze Maschinerie diente dazu, daß jeder alles tun können sollte. Man rechnete mit ganz gewöhnlichen Leuten in Mittelgröße. Was ist aus dieser hoffnungsvollen Entwicklung geworden? Die Welt ist schon wieder voll von den wahnwitzigsten Forderungen und Zumutungen. Wir brauchen eine Welt, in der man mit einem Minimum an Intelligenz, Mut, Vaterlandsliebe, Ehrgefühl, Gerechtigkeitsinn usw. auskommt, und was haben wir? Ich sage Ihnen, ich habe es satt, tugendhaft zu sein, weil nichts klappt, entsagungsvoll, weil ein unnötiger Mangel herrscht, fleißig wie eine Biene, weil es an Organisation fehlt, tapfer, weil mein Regime mich in Kriege verwickelt. Kalle, Mensch, Freund, ich habe alle Tugenden satt und weigere mich, ein Held zu werden.

KALLE

Sie haben mir zu verstehen gegeben, daß Sie auf der Suche nach einem Land sind, wo ein solcher Zustand herrscht, daß solche anstrengenden Tugenden wie Vaterlandsliebe, Freiheitsdurst, Güte, Selbstlosigkeit so wenig nötig sind wie ein Scheißen auf die Heimat, Knechtseligkeit, Rohheit und Egoismus. Ein solcher Zustand ist der Sozialismus (W 14, 1496–98).

Das ist Brechtsche Utopie, die Utopie vom Land der Glücklichen, das keine Helden braucht. Es ist der Traum und die Sehnsucht der „Abenteurer“ aus der Augsburger Zeit. Sie suchen „immer das Land, wo es besser zu leben ist“ (W 8, 217). Es ist die hartnäckige Konfession Galileis gegen seinen Schüler Andrea: „Unglücklich das Land, das Helden nötig hat“ (W 3, 1329). Es ist die unlösbare Antinomie zum geforderten Einverständnis der marxistischen Lehrstücke, einem ganz und gar heldischen Einverständnis, das die Bereitschaft des Todes und die Auslöschung des Ichs einschließt. Des reifen Brecht programmatische Weigerung gegenüber allem Heldenmut will darüber hinaus – antithetisch und nur teilwirklich – den Entscheidungsprozeß im Menschen, den subjektiven Läuterungsprozeß ausschließen. Visiert diese Utopie nicht ein neues, ein sozialistisch angeho-

benes Spießertum an? Der biographische Brecht der späten Berliner Jahre hat sich in der Tat, wo er auf Widerstand stieß, geweigert, ein Bekenner reiner Wahrheit, ein Held der Armen, ein Märtyrer des Gewissens zu werden. Die Feststellung Hilde Domins, „der Dichter, der das ‚Überleben auf alle Fälle‘ zu seiner Devise macht, scheint in der Praxis extremen politischen Drucks relativ häufig zu sein“, gilt auch für Brecht¹².

Der Unbequeme

Wir wissen nicht, wie Brecht in den letzten Monaten über seinen Weg, über seine Zustimmung zum Marxismus, über seine Vorbehalte gedacht hat. Das wenige, das er zuletzt mitteilte, wurde abgeschirmt. Dachte er noch in anderen als West- und Ostkategorien, in Kategorien der Kunst und des Veränderns der Welt?

Von frühen Jahren an begleitete Brecht das Bewußtsein des Sterbenmüssens. Seine Baal- und Villon-Lyrik enthält als stets anwesende Partner zwei unheimliche Unge-
stalten: Gott und Tod. Unter den Notizen zu Brechts chinesisch-marxistischem Weisheitsbuch „Me-ti“ aus den späten dreißiger Jahren findet sich eine Betrachtung „Über den Tod“:

Me-ti bewunderte die Art, wie unser Freund An-tse gestorben war. Er hatte sterbend ein paar leichte Algebraaufgaben vorgenommen. Über ihre Lösung starb er weg. „Er war entweder schon fertig mit dem Nachdenken über den Tod oder hatte wenigstens entschieden, daß die Frage nicht zu den lösbaren gehört“, sagte Me-ti, und als ich ihn fragte, ob es nicht eine seichte Art genannt werden könnte, antwortete er: „Wenn man über den Fluß muß, sucht man gern eine seichte Stelle“ (W 12, 514).

Wer schreibt, daß der Sterbende „über den Fluß“ muß, glaubt an das andere Ufer. Wer sich diesseits befindet, muß das andere, was immer er sich darunter vorstellt und nicht vorstellt, als jenseits bezeichnen. Brecht ist später selbst über der Lösung einiger Aufgaben gestorben. Der Brecht der zwanziger Jahre hatte geschrieben:

Wenn ich einst in Gottes Himmel komme
Und ich komme hinein, laßt euch nur Zeit
Sagen alle, Heilige und Fromme
Der hat uns gefehlt zur Seligkeit!
Und sie schauen mich so an und lachen
Und sie sagen alle ganz wie meine Mutter:
Er ist ein andrer Mensch, er ist ein andrer Mensch
Er ist ein völlig andrer Mensch als wir (W 8, 94).

¹² H. Domin, Wozu Lyrik heute (München 1968) 25.

Der Bürger könnte gewarnt sein. Aber die es einfach haben wollen, die Funktionäre drüben und die Schatten herüben, die neuen und die alten „Bürger“, wollen partout ihr Brechtbild rahmen, den Dichter für ihre Seite vereinnahmen oder abbtun. Ein marxistischer Hofpoet war Brecht in vielen Fällen nicht, ein aufmerksamer, wenn nicht Hüter, so doch Kritiker der abendländisch gepflegten Schafe in mehr Fällen als man glaubt. Er war Marxist und Artist, lobte das Kollektiv und verwahrte sich, verlangte Ganzhingabe und verweigerte sich. Dichter des 20. Jahrhunderts und also undogmatisch, ließ er sich dogmatisch bebrillen. Dogmatisiert suchte er eigene Vorhänge, Masken. Dialektik oder die Unzuverlässigkeit des Künstlers, die Georg Lukács rügte? Ungeheuer konkret und ungeheuer utopisch, die Genüßlichkeit des Bürgers verwerfend, aber selbst genüßsüchtig, extrem intellektuell und extrem sinnlich, mit den zwei gänzlich ungoethischen „Seelen“ des Johanna-Schlußchors begabt und „entzweit“, ist Brecht weniger standbildgeeignet als Goethe oder Schiller. Dennoch träumte Brecht die neue Ganzheit von Wahrheit und Gutsein und Schönheit („schön wie die Wahrheit“, sagte er einmal), freilich nicht mehr als die drei mittelalterlichen Transzendentalien, sondern als die eines Dichters in den Schuhen von Marx.

Man hat im Westen vom *Ärgernis* Brecht gesprochen. In einem positiven Sinn Dürrenmatt in seiner Schillerrede 1959: „Brechts Weltanschauung mag für viele schmerzlich sein, für viele ärgerlich, doch darf sie nicht als eine Nebensache behandelt werden. Sie gehört wesentlich zu Brecht, sie ist ebenso wenig eine zufällige Eigenschaft seiner Werke wie ihre Bühnenwirksamkeit . . . Das Ärgernis, daß sich zu unserer Zeit der größte deutsche Dramatiker im Glauben, menschlich zu handeln, auf die Seite der Revolution schlug, stellt an uns die Frage nach unserer Antwort an die Zeit.“¹³ Über die Bühnenwirksamkeit Brechts, nicht so sehr über ihre unterhaltende als über ihre provokatorische Kraft, machen sich die Theaterregisseure in Ost und West seit einiger Zeit Sorgen. Sie haben den Eindruck, Brecht provoziere immer weniger. Sie fürchten, daß die Brechtstücke dem Bürger nicht mehr in die Zähne langen, daß die Verse zu glatt und die Verfremdungen zu vertraut wirken, daß sie heute schon konsumiert werden wie gestern Goethe. Max Frisch formulierte 1964 auf der Frankfurter Dramaturgen-Tagung, Brecht eigne „die durchschlagende Wirkungslosigkeit eines Klassikers“.

Brecht hat sich aber nicht nur „auf die Seite der Revolution“ geschlagen. Er hat sich später auch auf die Seite der staatlichen Institution, auf das Podium eines massiven Establishments begeben. Brechts negatives Ärgernis liegt darin, daß er mitgemacht hat, daß er sich einschalten ließ in einen Machtapparat, daß er „offiziell“ wurde, daß er die amtierende Macht gut hieß, stützte. „Brecht gibt vordergründig Ärgernis, indem er auf einem der dargebotenen Stühle Platz nimmt“, schrieb Friedrich Podszus noch zu Lebzeiten Brechts (1954). „Sich auf keinen der Stühle zu setzen, das wäre die Kunst, das

¹³ F. Dürrenmatt, *Theaterschriften und Reden* (Zürich 1966) 224f. Im übrigen hatte Dürrenmatt schon in den „Theaterproblemen“ (1954/55) festgestellt, „Brecht denkt unerbittlich, weil er an vieles unerbittlich nicht denkt“ (ebd. 124).

heilsame Ärgernis.“¹⁴ Brecht hat das gesellschaftskritisch positive Ärgernis, die heilsame Provokation weit weniger erreicht, als er erreichen wollte. Er wurde ein Kritiker der kapitalistischen und der faschistischen Gesellschaft. Warum ist er kein Kritiker der marxistischen geworden? Warum hat er die „Entfremdung“ nach der Machtübernahme durch die Partei und nach der Revolution nicht kritisiert? Konnte er so gänzlich zustimmen? Ging alles seinen rechten Weg, damit eine Gesellschaft und der Mensch in dieser Gesellschaft mit sich selbst identisch sein konnten? Hat er als Angestellter dieser Gesellschaft deren Wirklichkeit weniger scharf gesehen als vormals die Wirklichkeit der kapitalistischen Gesellschaft? Oder fehlten ihm Kraft und Möglichkeit zur Kritik, vor allem die Kraft zu neuer kritisch-theatralischer Gestalt? Wenn einmal mehr biographische und gesellschaftspolitische Fakten zum Engagement Brechts bekannt sind, wird man genauer unterscheiden können zwischen Kompromiß und Opportunismus, zwischen strukturbedingtem und schuldhaftem Opportunismus, zwischen mangelndem Mut und mangelnder Kraft, zwischen persönlicher Feigheit und kämpferischer List.

Brecht ist ein Kritiker der bürgerlichen Gesellschaft geworden. Zwischen dem Bürger als „citoyen“ und als „bourgeois“, zwischen dem möglichen Demokraten zwischen den Klassen und dem hoffnungslos bösen Kapitalisten, zwischen einem selbstkritisch sozialen Bewußtseinsprozeß im bürgerlichen Lager und einem rücksichtslos sich selbst behauptenden Machtdenken hat er zu wenig unterschieden. Gab es soziales Denken, fortschrittliches Handeln nur im Lager des Marxismus?

Als Kritiker der bürgerlichen Gesellschaft hat er die menschliche Problematik auf seine Weise verkürzt. Er hat den Konflikt im Drama einseitig auf das Feld des Objektiven verschoben, auf die Verhältnisse, auf die Gesellschaft, auf das Nichtwissen. Er hat den subjektiven Pol der menschlichen Existenz zum Teil ausgelassen, zum Teil rousseauhaft verharmlost. Nichts von Verstrickung in das menschliche Ich und menschliche Leidenschaft, nichts von der Kontaktunfähigkeit des einzelnen, wenig Bewußtwerdung individueller Schuld. Der Mensch ist zwar in dieser nicht nur kapitalistischen, sondern allgemein industriellen Welt in extremer Weise Objekt geworden, Objekt von Geld und Produktion, Objekt von Apparaten und Sachen, Objekt von wirtschaftlichen und politischen Mächten. Aber erstens wäre zu fragen, ob der Mensch in den kommunistischen Staaten nicht auch Objekt von Apparaten und mächtigen Kollektivs (Gruppen) wurde, und zweitens, ob wirklich alle Schuld in dieser Welt auf Konto der „Verhältnisse“ geht, ob es die Frage nach der Schuld, Angst, Existenz des einzelnen in der hier und dort weithin anonym gesteuerten Gesellschaft, die Frage nach der Vielschichtigkeit des Menschen und die Fragen nach den Ansprüchen der „Seele“ nicht mehr gibt. Brecht hat die menschlichen Verwicklungen, die Dimension des Gespaltenen und Abgründigen, die Dimension der Tiefe und des Psychologischen als Aufgabe und Problem ausgespart. Damit hat er sich als Schriftsteller und uns als Zuschauer das Problem der menschlichen Existenz auf seine Weise vereinfacht, hat er eine ganze Dimension des Menschseins ver-

¹⁴ F. Podszus, Das Ärgernis Brecht, in: Akzente (1954) 143–149. Zitate 144, 149.

stellt, die reale Verkomplizierung des gesellschaftlichen Zusammenlebens ausgelassen¹⁵. Gibt es das Problem der „Entfremdung“ und der Manipulation des Menschen nicht auch in der marxistisch gesteuerten Gesellschaft? Kommt es nicht vor, daß der Mensch auch in relativ günstigen Umweltverhältnissen nicht zu sich selbst und schuldhaft nicht zum Mitmenschen kommt? Brecht hat das Böse vereinfacht. Er hat es eindeutig und flächig auf den bloß soziologischen Nenner gesetzt. Er schien, wenn man vom Werk her urteilt, mit Marx zu glauben, daß der Mensch von sich aus gut sei und alles nicht Gute aus den „Verhältnissen“ stamme, daß der Mensch sich selbst und dem Mitmenschen in rechten Verhältnissen jederzeit zugänglich sei. Das ist der Rousseauismus in Marx und Brecht, Teil einer verkürzten enzyklopädischen Aufklärung.

Ich zweifle, ob man mit so eindeutiger Adresse wie Dürrenmatt sagen kann, Brecht stelle „an uns die Frage nach unserer Antwort auf unsere Zeit“. Brecht hat eine wichtige Frage nicht gestellt, jene nach den revolutionären Kräften, die zur Macht gelangen, die Macht etablieren und fixieren und von ihren Untertanen nichts mehr und nichts weniger verlangen, als daß sie funktionieren, funktionieren in und unter dem „Apparat“. Im übrigen besaß auch Brecht keine umfassende Antwort auf die gesellschaftlichen und existentiellen Nöte dieser technokratischen Zeit. Auch Brecht gab nur eine Teilantwort, eine Antwort unter ebenfalls verkürzten Prämissen. Brechts Antworten sind in mehrfacher Hinsicht von den unseren bloß seitenverschieden. Wo Brecht den Menschen soziologisierte, wurde im übrigen Westen der Mensch weithin bloß psychologisiert. In Brechts östlichem Lager werden persönliche Freiheit und Existenz weithin ausgelassen. Im Westen denkt man nicht an die Möglichkeit einer anders als nach Einkommen und gesellschaftlichem Prestige geordneten, einer anders als auf zuwachsend wirtschaftliche Macht und standardisierten Komfort ausgerichteten Gesellschaft. Daß auf Brechts Seite bereits ähnlich wirtschaftsmächtig und standardneidisch gedacht wird, macht den Anspruch auf Überwindung von „Entfremdung“ nur fataler.

Was hat Brecht getan? Er hat versucht, sich zu orientieren, Stellung zu beziehen, Künstler zu bleiben. Brecht hat mitgeholfen, unser Bewußtsein auf den Prüfstand zu führen, unsere Vorstellungen zu kritisieren. Aber er ist nicht der einzige Prüfer. Und der Prüfer kann nicht ungeprüft passieren. Ob und wie weit sich einer von Brecht anregen, kritisieren, geistig oder bloß kulinarisch unterhalten läßt, läßt sich weder politisch dekretieren, noch feuilletonistisch an- oder abstreichen. Es ist eine Frage der

¹⁵ Eine ähnliche Verkürzung der menschlichen Problematik auf Klassenverhältnisse findet sich auch bei anderen marxistischen Schriftstellern der revolutionären Epoche, z. B. bei Maxim Gorki. Gorki übersieht gänzlich und, von den Voraussetzungen und Erwartungen her, wahrscheinlich konsequent, daß Eigenschaften wie Habgier, Egoismus, Machtgelüste, Streben nach Unterjochung und Ausbeutung, Mißgunst, Prestigedenken, Neid, kurz alles, was das Miteinander der Menschen seit eh und je vergiftet, nicht bloß und nicht in erster Linie klassengebundene Sünden, sondern allgemein menschliche Untugenden, radikalere Formen der Entfremdung und Nicht-Identität sind. Die damaligen gesellschaftlichen Klassenunterschiede waren nur eine der geschichtlichen Formen, in denen sich die selbstsüchtig bösen Fähigkeiten des Menschen zeigten. Siehe dazu Maxim Gorki, Ges. Werke in Einzelbänden. Hrsg. von E. Mirowa-Weiß. Bd. 23, Maxim Gorki über Literatur (Berlin, Weimar 1968).

Wahrnehmung, der Aufrichtigkeit, der Kraft zur Auseinandersetzung, des Willens zum Unbequemen. Brecht bleibt in mehr als einer Hinsicht unbequem. Der Mann, der keinen Grabstein wollte (W 10, 1029), hat sich zu Lebzeiten mehrere Andenken und Bildnisse gesetzt. Es gibt da eine Keunergeschichte aus den dreißiger Jahren über

Herrn K.s Lieblingstier

Als Herr K. gefragt wurde, welches Tier er vor allen schätze, nannte er den Elefanten und begründete dies so: Der Elefant vereint List mit Stärke. Das ist nicht die kümmerliche List, die ausreicht, einer Nachstellung zu entgehen oder ein Essen zu ergattern, indem man nicht auffällt, sondern die List, welcher die Stärke für große Unternehmungen zur Verfügung steht. Wo dieses Tier war, führt eine breite Spur. Dennoch ist es gutmütig, es versteht Spaß. Es ist ein guter Freund, wie es ein guter Feind ist. Sehr groß und schwer, ist es doch auch sehr schnell. Sein Rüssel führt einem enormen Körper auch die kleinsten Speisen zu, auch Nüsse. Seine Ohren sind verstellbar: Er hört nur, was ihm paßt. Er wird auch sehr alt. Er ist auch gesellig, und dies nicht nur zu Elefanten. Überall ist er sowohl beliebt als auch gefürchtet. Eine gewisse Komik macht es möglich, daß er sogar verehrt werden kann. Er hat eine dicke Haut, darin zerbrechen die Messer; aber sein Gemüt ist zart. Er kann traurig werden. Er kann zornig werden. Er tanzt gern. Er stirbt im Dickicht. Er liebt Kinder und andere kleine Tiere. Er ist grau und fällt nur durch seine Masse auf. Er ist nicht eßbar. Er kann gut arbeiten. Er trinkt gern und wird fröhlich. Er tut etwas für die Kunst: Er liefert Elfenbein (W 12, 387f.).

In diesem Fabel- und Wappentier kommen ungefähr alle Tauglichkeiten des Stückeschreibers zusammen: List und Stärke, die Verfremdung und das understatement, das Dickhäutige und das Zarte, die Freundschaft und die Feindschaft, der Humor und das Gesellige, die selbstverständliche Größe und das unauffällige Grau, die Trauer und das Fröhliche, die Liebe zu den Kindern und zu kleinen Tieren, das ganz Einfache und das Mehrfache, die Fähigkeit zur Anpassung und zur Unterscheidung, das starke Gefühl und die kühle Vernunft, das Natürliche und das Produktive, Komik und Kunst, der Tanz und das einsame Sterben.

Brecht hat vor bequemen Nennern für seine Person gewarnt. Im „Vierten Psalm“ – offenbar schon in den zwanziger Jahren geschrieben, aber erst posthum, 1957 in „Sinn und Form“ veröffentlicht – fragt der Listenreiche: „Was erwartet man noch von mir?“ Er antwortet unmißverständlich und bündig: „Wer immer es ist, den ihr sucht: ich bin es nicht.“

Wir wissen wenig Biographisches aus den letzten Monaten seines Lebens. Die Hüter seiner Person und Verwalter seines Nachlasses wollen ein stilisiertes Brechtbild hinterlassen. Eine der letzten Äußerungen Brechts an einen Bekannten aus der DDR-Prominenz ist uns überliefert. Karl Kleinschmidt, der Domprediger von Schwerin, hat Brecht gefragt, was man nach seinem Tod über ihn schreiben solle. „Schreiben Sie“, sagte Brecht, „daß ich Ihnen unbequem war und unbequem zu bleiben gedenke. Es gibt da auch nach meinem Tod noch gewisse Möglichkeiten.“¹⁶ Brecht, lyrischer Maler von

¹⁶ J. Rühle, Theater und Revolution (München 1963) 195; Th. O. Brandt, Die Vieldeutigkeit Bertolt Brechts (Heidelberg 1968) 86.

Selbstporträts und Stifter mehrerer lyrischer Andachtsbilder, stellt sich in dem „vom armen B. B.“ dar als einer, der in bösen Zeiten geboren und in die Städte „zur Zeit der Unordnung“ verschlagen wurde. Er wollte mithelfen, die Welt zu verändern, freundlicher zu machen. Aber „die Kräfte waren gering. Das Ziel / Lag in großer Ferne / Es war deutlich sichtbar, wenn auch für mich / Kaum zu erreichen. So verging meine Zeit / Die auf Erden mir gegeben war“. Die Ode „An die Nachgeborenen“ schließt:

Ihr, die Ihr auftauchen werdet aus der Flut
In der wir untergegangen sind
Gedenkt
Wenn ihr von unseren Schwächen sprecht
Auch der finsternen Zeit
Der ihr entronnen seid.
Gingen wir doch, öfter als die Schuhe die Länder wechselnd
Durch die Kriege der Klassen, verzweifelt
Wenn da nur Unrecht war und keine Empörung.

Dabei wissen wir doch:
Auch der Haß gegen die Niedrigkeit
Verzerrt die Züge.
Auch der Zorn über das Unrecht
Macht die Stimme heiser. Ach, wir
Die wir den Boden bereiten wollten für Freundlichkeit
Konnten selber nicht freundlich sein.

Ihr aber, wenn es so weit sein wird
Daß der Mensch dem Menschen ein Helfer ist
Gedenkt unsrer
Mit Nachsicht (W 9, 724f.).

Brecht, der Kämpfer, Brecht, der Mitmensch, Brecht, der Genosse und geistige Vater, bittet die „Nachgeborenen“ beinahe maskenlos um Nachsicht. Sich sehndend nach einer freundlichen Welt, hoffend auf die zukünftige Utopie, verweist er ironisch auf die möglicherweise eigenen Erfahrungen der „Nachgeborenen“ im Umgang mit dieser Welt.

Paul Overhage SJ

Manipulationen am menschlichen Gehirn

Das menschliche Gehirn, dieses nach Struktur und Leistungsfähigkeit geradezu unheimliche Gebilde, ist mit seinen etwa zehn Milliarden Nervenzellen und den dazugehörigen, ungeheuer verwickelten Verbindungs- und Rückkoppelungssystemen zweifellos das höchstentwickelte Organ der gesamten organischen Natur. Nur sehr schwer können wir uns eine Vorstellung davon machen, wie kompliziert seine Maschinerie tatsächlich ist. Seiner äußeren Morphologie nach ist es ein Primatengehirn, das die gleichen Teile und hauptsächlichsten Windungen und Furchen zeigt wie das Gehirn eines Gorilla oder Schimpansen. Es steht aber in seinem mittleren Volumen von 1 400 bis 1 500 ccm und in seiner erstaunlichen Schwankungsbreite von 820 bis 2 000 ccm, nach Le Gros Clark (1958) sogar bis 2 300 ccm, im Primatenstamm unerreicht da.

Eine Möglichkeit, von der Größe und äußeren Morphologie des Gehirns jetzt lebender und fossiler Menschenformen mit einiger Wahrscheinlichkeit auf ihr geistiges Vermögen zu schließen, besteht wegen der enormen Schwankungsbreite des Gehirnvolumens und auch des Furchen- und Windungsmusters nicht, sonst müßte man schließlich noch, wie Mayr (1950) einmal sagte, von einer Verschlechterung der menschlichen Intelligenz seit dem oberen Eiszeitalter sprechen, weil der Durchschnitt der Schädelkapazität beim späten Neandertaler höher als beim heutigen Menschen lag. Seit dieser Zeit ist nämlich eine ziemlich abrupte Abflachung der ungewöhnlich steil aufsteigenden evolutiven Vergrößerung eingetreten. „Man kommt nicht an dem Schluß vorbei“, sagt Mayr (1963), „daß die Evolution des Menschen in Richtung auf eine Vergrößerung des Gehirns plötzlich zum Halten kam.“ „Der Trend, der den Menschen schuf, setzt sich nicht mehr in der Erzeugung von ‚Übermenschen‘ fort.“ Man ist jetzt aber dabei, durch Manipulationen den Aufbau der zytoarchitektonischen Feinstruktur des menschlichen Gehirns zu erforschen und seine Leistungsfähigkeit zu steigern, um eine Vervollkommnung der Intelligenz zu erreichen, also den zum Stillstand gekommenen Trend durch künstliche Eingriffe verschiedener Art nach Möglichkeit wieder in Gang zu bringen.

Isolierung und Transplantation des Gehirns

Die radikalste Manipulation am Gehirn besteht in seiner Abtrennung (Isolierung) vom Körper zusammen mit dem Versuch, es auch dann noch am Leben zu erhalten oder es sogar auf einen anderen Organismus zu verpflanzen. So haben russische For-

scher Köpfe kleinerer Hunde auf den Hals größerer Hunde transplantiert. Da es gelang, die großen, zum Gehirn führenden Adern schnell genug an die eines Blutspenders anzuschließen, konnte das Gehirn eine Reihe von Stunden reaktionsfähig gehalten werden. White, Albin und Verdura (1963) isolierten fünf Gehirne von Rhesusaffen vollständig von den zuführenden Nerven und Gefäßen, ernährten sie aber mit Hilfe des Blutkreislaufs eines Spenders. Die Gehirne lebten nach Ausweis vor allem der elektrischen Gehirnaktivität noch dreißig bis hundertvierzig Minuten lang, reagierten auf Reize der Seh- und Gehörnerven und leiteten Nervenimpulse weiter¹.

Wird es gelingen, auch ein Menschenhirn außerhalb des Körpers weiterleben zu lassen, wenigstens für einen beschränkten Zeitraum? Man wird wohl kaum daran zweifeln können, weil der rapide Fortschritt der Biotechnik derartige Experimente immer mehr erleichtert. Dann aber springen eine Fülle schwieriger Fragen auf, z. B. nach der „Persönlichkeit“ und dem Bewußtsein dieses Menschengehirns, das den Inhalt eines ganzen Menschenlebens gespeichert enthält, jetzt aber den Anschluß an die Außenwelt über die Sinnesorgane verloren hat. Es steht mit ihr nur noch durch das Blut des Spenders und die Elektroden zur Kontrolle seiner Funktion oder zur Reizung in Verbindung. Clarke (1964) behauptet, ein vom Leib getrenntes, aber durch Drahtleitungen oder Funk mit geeigneten künstlichen Organen verbundenes Gehirn könne an „jedem denkbaren Erlebnis teilnehmen, sei es real oder bloß vorgestellt“.

Wie man zu derartigen Experimenten auch stehen mag, man wird sie einmal vornehmen oder hat sie vielleicht in aller Stille und Heimlichkeit schon vorgenommen. Vielleicht wird man auch einmal den Versuch machen, das gesunde Gehirn eines soeben Verstorbenen einem unmittelbar dem Hirntod ausgelieferten Kranken zu übertragen, wie man es schon mit Blut, Haut, Nieren, Lebern, Herzen usw. tut, auch wenn einer solchen Transplantation gegenwärtig noch schier unüberwindbare Schwierigkeiten entgegenstehen. Die dann aufspringenden juristischen und ethischen Probleme dürften erheblich sein.

Hormonale Behandlung des Gehirns

Andere Manipulationen am Gehirn zielen auf eine Größensteigerung ab bei gleichzeitiger Vermehrung der Neuronenzahl, und zwar durch eine Behandlung oder Stimulierung mit Hilfe des Wachstumshormons, um auf diesem Weg die Intelligenz zu steigern. Lederberg (1963, 1965) bedauert, daß bisher erstaunlich wenige experimentelle Arbeiten an Tieren durchgeführt wurden, um gewisse grundlegende Fragen der hormonalen Regulation der Gehirngröße zu untersuchen. Doch würden wir wohl bald die

¹ Die gleichen Forscher entnahmen einem Hund das Gehirn, verpflanzten es bei einem anderen Hund unter eine Hautfalte im Nacken und schlossen es an die wichtigsten Blutadern des Empfängertieres an. Das übertragene Gehirn arbeitete noch drei Tage lang physiologisch und chemisch einwandfrei. Seine Aktionsströme konnten über einen Elektroenzephalographen deutlich registriert werden (Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 11. 10. 1967, Nr. 236).

Voraussetzungen geschaffen haben, um eine Technik zu entwickeln, die die Größe des menschlichen Gehirns durch Eingriffe vor oder gleich nach der Geburt zu regulieren gestattet. Er hält die Aussichten für eine Änderung des in Entwicklung befindlichen menschlichen Gehirns durch Behandlung des Fötus oder des Kleinstkindes nicht für ungünstig. Gewisse Änderungen „werden sich zumindest bei ‚normalen‘ Kindern konstruktiv durchführen lassen und können möglicherweise die Grenzen der gegenwärtigen genetischen Entwicklung sprengen“. Auch Pontecorvo (1965) denkt an euphemische Eingriffe, wie die Anwendung eines Hormons, um die Entwicklung des wachsenden Gehirns zu beeinflussen. v. Verschuer (1966) dagegen hält „den Gedanken einer Steigerung der Gehirnfunktionen durch künstliche Vermehrung der Hirnzellen für eine Utopie. Jede Überschreitung unserer Norm hat nach der bisherigen Erfahrung pathologische Erscheinungen zur Folge.“

Bei Ratten hat man, wie Zamenhoff (1965) berichtet, durch Eingabe von Wachstumshormon die Fortsetzung der Teilung der Nervenzellen des Gehirns über die Zeit hinaus erreicht, nach der sie sonst ihre Teilung (kurz vor der Geburt) normalerweise einstellen. Auf diese Weise erhielten sie größere Gehirne mit 86 Prozent mehr Neuronen. „Als dann die Ratten in einem Labyrinth auf ihre Intelligenz hin getestet wurden, fand man, daß sie etwas intelligenter waren.“ Sie entdeckten nämlich ihr verstecktes Futter schneller als die Elterntiere mit normalem Hormonhaushalt. „Danach scheint es, daß die frühe Eingabe von Wachstumshormon die Zahl unserer Neuronen zu vermehren und unsere Intelligenz zu verbessern vermag.“

Es ist das ein gewagter Schluß vom Tierversuch auf den Menschen. Man hat nämlich zu bedenken, daß es beim menschlichen Gehirn allem Anschein nach „unerfüllte Bereiche“ gibt, wie seine erstaunliche Variationsbreite von 850 bis 2 000 ccm bei gleicher intellektueller Leistung und andere Befunde nahelegen. Tatsächlich vermögen Menschen, denen die eine Hälfte der Großhirnrinde oder Teile des Gehirns operativ entfernt werden mußten, nicht nur weiterzuleben, sondern auch die motorischen und geistigen Funktionen wenigstens bis zu einem gewissen Grad weiterzuvollziehen; Funktionen, die bisher z. B. von der linken Hirnhälfte durchgeführt wurden, übernimmt nach einiger Zeit die rechte. Rensch (1958) hat deshalb die Hypothese einer „Postintrogression“ aufgestellt, nach der „die während der Evolution des Gehirns entstehenden zusätzlichen neuen Gebiete sekundär mit Funktionen gefüllt werden“. Es stellte sich auch heraus, „das die Wirkungen von Verletzungen der Frontallappen des Menschen nicht die klassische Auffassung von der überragenden Rolle dieser Strukturen bei der Vermittlung höherer Funktionen“ bestätigen (Teuber 1959).

Stimulierung des Gehirns durch Psychopharmaka

Es hat sich in der Gegenwart ein neuer Forschungszeitung ungewein schnell entwickelt, die Psychopharmakologie. Ihr Hauptziel ist zwar die Synthese von spezifischen Medikamenten und Drogen, die zur Behandlung psychiatrischer Phänomene geeignet sind.

Aber ihre Produkte, die Psychopharmaka, haben inzwischen eine ungeheure Abnehmer-schaft in der Menschheit gefunden. Das Wasserglas zusammen mit Tabletten gegen Schlaflosigkeit, Kopfschmerzen und anderen Beruhigungsmitteln auf unzähligen Nacht-tischen ist geradezu symbolisch für den Eroberungszug der psychischen Drogen. Sie werden in außerordentlichen Mengen eingenommen. Gewiß geht dieser Drang zur Tablette weitaus mehr auf das Verlangen nach Entspannung und Beruhigung als auf den Wunsch nach Aufputschung zurück, aber es kann nicht geleugnet werden, daß der Segen der Drogen zugleich mit einem gerüttelten Maß an Gefahren und leider auch an nervlichen Zusammenbrüchen und lebenslangen Schädigungen verbunden ist. Die Psychodrogen sind zu einem ernststen Problem geworden.

Man verspricht sich von der gezielten Anwendung spezifischer Psychopharmaka Ein-blicke in die nervlichen Grundlagen des Bewußtseins, der Wahrnehmung, der Gefühls-reaktionen, der Verhaltensweisen usw. Auch hofft man, daß diese Drogen zur Ver-tiefung des Erlebens und der Variierung der Gefühlserfahrungen beitragen werden, ganz abgesehen von der Beruhigung, Entspannung und Heilung psychisch Belasteter. Auf der anderen Seite ist aber zu befürchten, daß die immer spezifischere und gezieltere Anwendung von Psychotherapeutika einmal zu Versuchen führen kann, das menschliche Verhalten unter bewußte Kontrolle zu zwingen, was z. B. in Gemeinschaften, die sich derartiger Möglichkeiten bewußt sind, geschehen könnte.

Nach Hoagland (1963) spricht für die Steuerung *normaler* Menschen durch Anwen-dung der bekannten psychoaktiven Präparate wenig. „Denn diese Stoffe, die bei neu-rotischen und psychotischen Patienten Depressionen und Angst abschwächen mögen, können normale Menschen nur verwirren und unglücklich machen. Ephedrin und seine Derivate spornen zwar einen ermüdeten Menschen für kurze Zeit zu größerer Aktivität an, aber der nachfolgende Katzenjammer hebt den vorübergehenden Gewinn wieder auf. Die Funktionen normaler, gesunder Organe, einschließlich des Gehirns, konnten durch Präparate bisher nicht merklich verbessert werden. Das gilt auch für die Ver-wendung von Medikamenten bei sportlichen und anderen Konkurrenzkämpfen. Wenn einige pharmakologische Wirkstoffe, einschließlich des Alkohols, einem Menschen das Gefühl geben, seine Fähigkeiten steigerten sich, so zeigen Experimente, daß dies in Wirklichkeit nicht der Fall ist.“

Als Mittel zur „Vervollkommnung der Intelligenz“ können vielleicht die Drogen bezeichnet werden, die die Lernfähigkeit verbessern sollen und beim Tierversuch und bei kranken Menschen Anwendung finden. So vermag z. B. das Magnesium-Pemolin, eine das Zentralnervensystem anregende Droge, die Gedächtnisleistung von Ratten zu steigern. Dieser Stoff fördert nämlich die Synthese von Ribonukleinsäure (RNS), so daß die Tiere bei der Dressur unter dem Einfluß dieses Mittels sowohl schneller ler-nen als auch das Gelernte besser behalten. Man hat es auch bei Patienten, die an schwe-rem, psychotisch oder altersbedingtem Gedächtnisschwund litten, angewendet mit dem Ergebnis, daß nach längerer Behandlung die Leistungen anstiegen, vor allem die Lern-fähigkeit und das Wiedererkennungsvermögen. Hoagland (1963) berichtet von den

stimulierenden Medikamenten Strychnin und Pikrotoxin, die man Ratten vor und nach dem Experiment verabreichte. Beide Stoffe steigerten die Lerngeschwindigkeit. Diese „deutlich verbesserte Speicherung aufgenommener Information mit Hilfe von Medikamenten, die sich in verbesserter Lernfähigkeit auswirkt, eröffnet interessante praktische Möglichkeiten bei Lernprozessen in der Zukunft“².

Seit einiger Zeit ist die Droge LSD 25 im Gespräch, deren Wirkung in manchen Merkmalen dem Meskalin-Rausch ähnlich ist. Die Zeitungen berichten über sie unter Titeln wie „LSD 25 – ein gefährliches Paradies“, „Der Weg in die Halluzination“, „Medikament oder Rauschgift?“ usw. Dieser Wirkstoff wurde ursprünglich aus dem Pilz, der den Roggen befällt, gewonnen, konnte aber inzwischen als Lysergsäure-Diäthylamid (LSD) analysiert werden, das leicht synthetisiert werden kann. Dieses Rauschgift nennen seine Verteidiger ein „Vitamin für Sinn und Geist“ und einen „Schlüssel zur inneren Welt“, während seine Gegner es für die „gefährlichste Droge unseres Jahrhunderts“ halten und es als das „Opiat des Westens“ bezeichnen, ein Mittel von stärkerer Wirkung als das Meskalin. Die Auswirkungen dieses Halluzinogens werden unterschiedlich beschrieben. Bewußtseinserweiterung, Eröffnung ungeahnter Perspektiven, Aus-sich-Heraustreten, ungewöhnliche Klarheit, befreiendes Schwinden des Verantwortungsgefühls, Loslösung von der Umwelt, Schweben im endlosen Raum, Halluzination in überwältigenden Farben, aber auch Auflösung des eigenen Körpers, Zersplitterung des eigenen Ichs, Wirbeln durch das All, wachsende Angstvorstellungen, äußerstes Entsetzen vor der Zerschmetterung der eigenen Person usw. werden genannt. Jedenfalls macht LSD 25, wie auch andere Rauschgifte, offenbar, zu welchen vorübergehenden Leistungssteigerungen das menschliche Gehirn fähig ist. Auch diese Erfahrung des Letztmöglichen gehört wohl zur Erforschung des menschlichen Gehirns.

Nach Miller (1966) hat die chemische Untersuchung des Gehirns bisher zwei signifikante Tatsachen erbracht. „Erstens können bestimmte Hirnzellen durch spezifische Chemikalien gereizt werden und zweitens kann trieborientiertes Verhalten mit chemischen Mitteln ausgelöst und aufrechterhalten werden.“ So läßt sich z. B. durch Einspritzung einer Salzlösung in eine bestimmte Stelle des Hypothalamus bei Ziegen ein sehr starkes Durstgefühl erzeugen, durch Injektion des männlichen Geschlechtshormons Testosteron, je nach der getroffenen Stelle des Hypothalamus, mütterliches Verhalten oder männliche sexuelle Aktivität oder sogar eine eigenartige Kombination beider; durch Einbringung anderer chemisch wirksamer Stoffe (Acetylcholin, Noradalin) in den seitlichen Hypothalamus Hunger, Sättigung und Durst. Man konnte Nerven-

² Neuerdings scheinen sich Psychopharmaka auch als Mittel zur „Vervollkommnung der Intelligenz“ zu bewähren, wenn auch vorerst nur bei Tieren. Man hegt hier hochgespannte Erwartungen. So hat (nach „Stern“ 1968, Nr. 18) der amerikanische Hirnforscher D. Bedt von der California University als Sachverständiger vor einem Unterausschuß des amerikanischen Senats betont, daß man in fünf bis zehn Jahren die ersten Drogen besitze, den Intelligenzquotienten, das Gedächtnis und die Lernfähigkeit eines Menschen zu steigern – „oder auch natürlich zu verringern, ganz wie wir wollen. Mit Versuchstieren machen wir das bereits. Sie leisten Hervorragendes oder sind dumm, je nachdem, welche Chemikalien wir ihnen verabreichen ...“

bahnen entdecken, die an Belohnung und Bestrafung beteiligt sind. Alle diese Experimente dienen dem Aufspüren der Neuronenkreise im Gehirn, die die verschiedenen Verhaltensweisen beherrschen, also der Erforschung der neurophysiologischen Grundlagen des Verhaltens.

Reizung des Gehirns durch elektrische Impulse

Man weiß nicht exakt, wie viele Tatsachen, Erfahrungen, Eindrücke und Erlebnisse unser Gehirn im Verlauf des Lebens zu speichern vermag, weil wir das Erlebte nicht jederzeit ins Bewußtsein zurückrufen können. Es scheint aber weit mehr zu sein, als man erwartete. Ja, nach den Untersuchungen von Penfield, Roberts und Mitarbeitern (1959) besteht aller Anlaß für die Annahme, daß wir im Grund nichts vergessen. Es gelang ihnen nämlich, durch elektrische Reizung bestimmter Gehirnpartien, besonders des Hippokampus, der noch zum „Limbischen System“, dem Bereich der Emotionen, mit dem „emotionalen Gedächtnis“ gezählt wird, längst verloren geglaubte, emotional gefärbte Erinnerungsbilder wiederzubeleben, und zwar in einer Deutlichkeit, als ob eine Filmszene vor dem geistigen Auge abrolle. Selbst Einzelheiten, wie Licht, Farbe, Duft, Klang, Wort und persönliche Deutung, wurden wahrgenommen. Wenn der elektrische Reiz die Vergangenheit zurückruft, so schildern Penfield und Roberts den Vorgang, „scheint der Kranke eine frühere Zeitperiode erneut zu erleben und derjenigen Geschehnisse, deren er sich in jener vergangenen Periode bewußt gewesen war, wieder gewahr zu werden. Es ist, als ob der Bewußtseinsstrom erneut so fließen würde, wie er es einst in der Vergangenheit tat. . . . Der Kranke nimmt aber noch einiges mehr wahr. Er hat ein doppeltes Bewußtsein. Er tritt in den Bewußtseinsstrom der Vergangenheit ein. Es ist der gleiche wie in der Vergangenheit; aber wenn er auf die Reihenordnung des Stromes blickt, so ist er sich auch durchaus der Gegenwart bewußt.“ Der Patient weiß also, daß seine Erlebnisse Erinnerungen und kein gegenwärtiges Geschehen sind.

Der Kranke erkennt weiter die Erfahrungen seiner Vergangenheit als authentisch. Er mag die Begebenheiten vergessen haben, aber er zweifelt nicht daran, daß es ein Geschehen war, bei dem er einmal eine Rolle spielte. „Wichtig ist auch die Feststellung, daß der Zeitfilm stets nach vorwärts abläuft, niemals nach rückwärts, selbst dann, wenn er aus der Vergangenheit wiederersteht. . . . Solange, wie die Elektrode an der betreffenden Stelle gehalten wird, geht das Erfahren eines früheren Tages nach vorwärts. Es gibt kein Auf- und Festhalten, keinen Rücklauf und keine Überschneidung mit anderen Perioden. Wird die Elektrode entfernt, bricht das Erlebnis ebenso plötzlich ab, wie es begann.“ „Es gibt eine neuronale Niederschrift des Bewußtseinsstromes“, so fassen Penfield und Roberts ihre Meinung zusammen, „die alles, was ein Mensch einmal wahrnahm, selbst unwichtige Erlebnisse, in einer kontinuierlichen Folge Minute für Minute festhält. Diese Aufzeichnung des Stromes früherer Bewußtseinszustände kann bei Gelegenheit mittels elektrischer Reize des interpretativen Bereichs der Gehirnrinde

eines Menschen mit Bewußtsein wieder aktiviert werden.“ Kein Mensch vermöge aber seine Lebensgeschichte willentlich zu reaktivieren. Im hypnotischen Zustand, in dem sich eine solche Reaktivierung bisweilen beobachten läßt, ist der Hypnotisierte nicht mehr Herr seiner selbst. Wäre eine willentliche Bewußtmachung der Vergangenheit möglich, dann dürfte ein Mensch, so meinen Penfield und Roberts, „hoffnungslos durcheinander geraten“³.

Wenn die motorischen Windungen gereizt werden, so sagen Penfield und Roberts, dann mag der Kranke über die Entdeckung erstaunt sein, daß er seinen Arm oder sein Bein bewegt, aber er hat niemals den Eindruck, daß er selbst den Willen hatte, dies zu tun. „Wird die Gehörinde stimuliert, dann beschreibt der Kranke die Laute auf verschiedene Weise als Läuten, Brummen, Schnalzen, Brausen, Zirpen, Summen, Klopfen oder Gepolter. Er hat aber niemals den Eindruck, daß er Worte oder Musik oder etwas, was eine Erinnerung darstellt, gehört habe. Bei einer Reizung der Sehregion ist das, was die Patienten sehen, weit elementarer als die Dinge, die sie im normalen Leben erblicken. Was sie sehen, beschreiben sie als ‚flackerndes Licht‘, ‚Farben‘, ‚Sterne‘, ‚Feuerräder‘, ‚blaugrüne und rotgefärbte Scheiben‘, ‚fahle und blaue Lichter‘, ‚gefärbte wirbelnde Bälle‘, ‚ausstrahlende graue, stiftähnliche Gegenstände‘, ‚die rötlich oder blau werden‘ usw. Alle diese sensorischen Reize sind elementar. Eine Elektrode, die 40, 60 oder 80 Impulse in der Sekunde an die Aufnahme­fläche eines Bezirks der sensorischen Rinde abgibt, vermag nicht die unterschiedlichen Muster der Stromimpulse nachzubilden, die normalerweise an diese Stelle gelangen, wenn ein Mensch die Gegenstände seiner Umgebung sieht oder fühlt oder hört.“

Mit Hilfe feinsten Elektroden ist man heute in der Lage, ganz bestimmte Gehirnstellen zu stimulieren. So lassen sich durch elektrische Reizung verschiedener Stellen des limbischen Systems, wo das „emotionale Gedächtnis“ lokalisiert ist, Lust- und Unlustgefühle hervorrufen. Ratten, denen eine feine Elektrode dauernd in eine bestimmte Stelle eingepflanzt worden war, hatten die Möglichkeit, eine Taste zu drücken, damit der Strom sich einschaltete. Reizte die Elektrode im Hirn eine Stelle für Lustgefühle, so drückten die Tiere die Taste immer wieder bis zur Erschöpfung. Hatten sie die Wahl zwischen dieser Taste und einer anderen, die Futter lieferte, so verzichteten sie lieber auf das Futter und drückten die „Lusttaste“. Befand sich die Elektrode in einem Bereich für Unlustgefühle, mieden die Tiere die entsprechende Taste. Ähnliche Versuche hat man mit Affen durchgeführt. Auch beim Menschen haben sich diese Beobachtungen bestätigt. So löste man nach Reizung der aus dem Tierexperiment bekannten Punkte – mit Einverständnis des Kranken – z. B. Lust- oder Unlustempfindungen aus. Auch

³ Clarke (1964) ist anderer Meinung. „Wie großartig wäre es“, so malt er seine Zukunftsvision aus, „die eigene Vergangenheit noch einmal zu durchleben, alte Freuden noch einmal zu empfinden, alte Sorgen im Licht späterer Erfahrungen gelindert zu sehen und aus früheren Fehlern zu lernen!“ „Um eine Zeitungsseite wieder zu lesen, die wir vor dreißig Jahren in der Hand hielten, müßten wir nur auf die fragliche Hirnzelle den richtigen Reiz wirken lassen. Das wäre sozusagen eine ‚Zeitreise in die Vergangenheit‘, vielleicht die einzige jemals mögliche. Es wäre herrlich, wenn man das könnte.“

in den Körper lassen sich Elektroden einführen, um nach noch unbekannten Empfindungen zu forschen.⁴

Bei diesen ins Gehirn eingeführten, elektrische Impulse vermittelnden Elektroden setzt natürlich die Zukunftsmusik in kräftigen Klängen ein. So hält es Ropp für möglich, wie Rieker (1965) berichtet, durch elektrische Reizung „jede gewünschte Empfindung, ob Sehen, Tasten, Geschmack oder Geruch (künstlich) hervorzurufen. Welche Zukunftsaussichten für die Vergnügungsindustrie!“ Das Kino der Zukunft würde eine elektrisch erzeugte Halluzination sein, bei der Leinwand, Projektor, Bilder und Augen überflüssig wären; Stromstöße auf die Riechlappen sorgten für entsprechende Geruchsempfindungen, elektrische Reizung der Tastsinnesorgane im Gehirn für wirkliche Empfindungen, andere elektrische Impulse für Glücksgefühle oder Ängste usw. Auch die Ekstase eines Mystikers und die Entzückung eines Künstlers bei seiner schöpferischen Tätigkeit könnte eines Tages durch minimale Stromstöße auf bestimmte winzige Gehirnzentren künstlich erzeugt werden. „Könnten wir späterhin künstliche Erinnerungen ‚komponieren‘, auf Band überspielen und sie danach mit elektrischen oder anderen Mitteln dem Gehirn zuführen“, so „dichtet“ Clarke (1964), „dann ergäbe sich ein ‚Ersatzerlebnis‘, das viel lebendiger wäre (weil es mit allen Sinnen aufgenommen würde) als jedes, das sämtliche Mittel Hollywoods uns verschaffen könnten. Dies wäre in der Tat die vollkommenste Form der Unterhaltung – ein fiktives Erlebnis und doch so wirklich oder noch wirklicher als die Wirklichkeit.“ Clarke spricht sogar schon von einer Fernsteuerung von ganzen Völkern über zentrale Sender, deren ausgestrahlte Impulse die „Lohn-“ und „Strafzentren“ des Menschen ansprechen.

Nimmt man die Wirkungen der verschiedenen Drogen, besonders der Rauschdrogen wie LSD und Meskalin, und andere, spezifisch wirkende Psychotherapeutika zu den Reizungsmöglichkeiten auf elektrischem Wege hinzu, dann gehen wir, wie Rieker (1965) sagt, „einer Zeit entgegen, in der der Mensch seinen Charakter, seinen Verstand und sein Gemüt nach Belieben dem jeweiligen Tagesbedürfnis anpassen kann“.

Die geschilderten Zukunftsvisionen, die sich noch um viele vermehren ließen, machen wohl offenbar, in welcher Richtung man wünscht und erwartet, daß die Manipulationen am menschlichen Gehirn fortgeführt werden, und welche Ergebnisse man heimlich

⁴ Manipulationen am Gehirn lassen sich auch durch operative Eingriffe verschiedenster Art durchführen. Chirurgische Eingriffe, z. B. in die Randsysteme, vermögen das emotionelle Verhalten deutlich zu verändern. So verschwanden bei Affen, denen die Amygdala bzw. die Piriformisflügel sorgfältig operativ entfernt wurden, die meisten Reaktionen von Furcht und Zorn. Sie erwiesen sich als bemerkenswert fügsam und furchtlos. Gleiches haben Untersuchungen an Katzen ergeben. Eine zusätzliche Verletzung des ventromedialen Nukleus des Hypothalamus verwandelt sie wieder in angriffslustige, wütende Tiere. Man kann heute, wie Young (1963) berichtet, „die Amygdala herausnehmen und morgen wieder einsetzen, indem man das Gehirn im wesentlichen halbiert und ein Auge schließt. Dann hat die eine Seite des Gehirns, die den Reiz vom offenen Auge her empfängt, im gewissen Sinne keine Amygdala. Daraufhin ist der Affe sehr zahm, wenigstens in bezug auf visuelle Reize. Wenn man dann das andere, verklebte Auge wieder öffnet, das die Seite mit der Amygdala speist, verwandelt sich das Tier in einen wilden Affen zurück.“ Das ist, wie Young noch hinzufügt, eine sehr wirkungsvolle Technik, „aus der wir sehr viel über emotionelle Reaktionen lernen können“.

erhofft. Aber derartige Manipulationen, ob operativer Art oder mit Hilfe von Hormonen, Drogen oder elektrischen Impulsen, sind stets mit einem hohen Risiko verbunden. Die Erforschung des Gehirns wird deshalb, wie Haldane (1963) mit Recht sagt, „so gefährlich sein wie die Erforschung der Antarktis oder der Tiefen des Weltmeeres, aber sehr viel lohnender“. Die Forschung wird sich auf Hirnverletzte, denen ärztlich geholfen werden muß, und auf Freiwillige beschränken müssen. Wenn aber erwachsene Freiwillige nicht genügend zur Verfügung stehen sollten, so würden sich, wie Haldane meint, in einer zukünftigen Gesellschaft mit anderen Idealen als den unsrigen viele Eltern finden, die bereit wären, „das Leben ihres kleinen Kindes in der Hoffnung zu riskieren, daß es außergewöhnliche Kräfte entwickeln könnte“. Hier wird drastisch das eigentliche Ziel der Experimente am menschlichen Gehirn deutlich: Vervollkommenung der Intelligenz und des Erlebens. Da man derartige Versuche und Manipulationen ungerührt weiter durchführen wird, bedürfen die dadurch auftauchenden schweren und ernststen Probleme juristischer, politischer, soziologischer und ethischer Art dringend einer gründlichen und umfassenden Diskussion.

Eine ausführliche Darlegung der Manipulationen am menschlichen Gehirn findet sich in: P. Overhage, *Experiment Menschheit. Die Steuerung der menschlichen Evolution* (Frankfurt 1968). Hier sind auch die Arbeiten der im Text zitierten Autoren aufgeführt.

UMSCHAU

Cannes 1969: Festival des Establishments

Die großen europäischen Filmschauen standen vergangenes Jahr im Zeichen einer gewaltsam geforderten Erneuerung. Cannes mußte unter dem Druck des Protests seine Pforten vorzeitig schließen, Berlin überstand das angekündigte Programm mit der Nervosität stetiger Debatten und Diskussionen, während Venedig nach einem anfänglichen Eklat improvisierend und nur unter dem Schutz einsatzbereiter Carabinieri über die Runden kam. Allenthalben wagte man die Hoffnung, daß die Ereignisse des Jahres 1968 die Verantwortlichen der Filmfestspiele zum Überdenken und Reformieren des traditionellen Schemas veranlassen würden, nach dem sich Filmfestivals bisher abzuspielen pflegten. Die einzige konkrete Auswirkung zeigt sich jedoch am Beispiel Venedig. Der neue Direktor des Festivals hat als erste Amtshandlung die Verteilung offizieller Preise abgeschafft. Damit wird die Filmschau auf dem Lido zum zweiten Mal ohne Billigung und Unterstützung des Internationalen Verbands der Filmproduzenten stattfinden müssen und an kommerziellem Wert einbüßen, vielleicht aber gerade deshalb die Chance einer unabhängigen künstlerischen Leistungsschau besitzen.

In Cannes hat man das genaue Gegenteil getan. Mit geradezu hektisch anmutender Akribie haben Festivalchef Favre Le Bret und seine Mitstreiter das Gala-Festival alter Prägung restauriert. Was man im Mai 1968 hinter den gewaltsam verschlossenen Vorhängen und den Türschildern „Le Festival est clos“ ein für allemal verbannt glaubte, feierte dieses Jahr pompöse Urständ. Der Zwang zum Smoking wurde penibler überwacht als je zuvor, und die Exklusivität des festlichen Ereignisses, die zu einem beständigen Vorzeigen von Ausweisen und Einladungen führte, sollte wohl von

vornherein oppositionelle Elemente des Hauses verweisen. Die Festivaliers unter sich überboten einander mit Cocktails und Partys; Favre Le Bret hielt Reden über die angebliche „Evolution“ des Festivals; Bauarbeiter schafften in Windeseile an einem Superbau zur Erweiterung des Festivalpalais. Kurz: die Filmwirtschaft war zu einer hektischen Orgie des letzten Tages angetreten – mit 29 Spielfilmen im Wettbewerb um die „Goldene Palme“, 168 Vorführungen der sogenannten „Journées Nationales“, rund 70 Filmen in einer Reihe „Cinéma en liberté“ (man beachte den vielsagenden Titel!), die von der Société des Réalisateurs ausgerichtet wurde, und 200 unabhängigen Projektionen. Nicht nur die Journalisten, auch die Kaufleute sahen sich von einem solchen Massenangebot überfordert. Man lief von Film zu Film und merkte leider bald, daß sich die ganze Hast nicht auszahlte. Zu reden lohnt bestenfalls über ein knappes Dutzend Filme.

Für das Wettbewerbsprogramm haben sich die Verantwortlichen ein fadenscheiniges Mäntelchen allgemeiner Billigung umgehängt. Es wurde ein Comité Consultatif International gebildet, das aus 14 Repräsentanten der seit 1946 an Cannes' Wettbewerb beteiligten Nationen besteht. Das Comité hatte darüber zu entscheiden, ob grundlegende Veränderungen an Struktur und Ablauf des Festivals vorgenommen werden sollten, und sagte natürlich nein.

Mehr denn je war der Wettbewerb abhängig von den großen amerikanischen Filmkonzernen. Längst produzieren MGM, Paramount, United Artists, Universal, 20th Century Fox einen Teil ihrer Vorhaben in Europa, vielfach mit europäischen Regisseuren und Mitwirkenden. Oder sie übernehmen europäische Filme

bereits vor der Fertigstellung für den Weltvertrieb. Solche Filme repräsentieren dann zwar Großbritannien, Schweden, Jugoslawien oder auch die Bundesrepublik, sind aber in Wirklichkeit amerikanische Produktionen oder von amerikanischen Großfirmen lancierte Filme. Ohne das amerikanische Kapital wären die diesjährigen Filmfestspiele in Cannes buchstäblich ins Wasser gefallen. Ich möchte nicht so weit gehen, auch die offizielle Jury, die dem von Paramount vertriebenen Film „If“ die „Goldene Palme“ zuerkannte, der Rücksichtnahme auf diese Zusammenhänge zu bezichtigen, aber es zeigt sich am Beispiel Cannes nur zu deutlich, in welche Abhängigkeit vom amerikanischen Kapital das europäische Filmschaffen bereits geraten ist. Nur dadurch läßt sich auch erklären, wieso solch peinlich unzulängliche Filme wie Aleksandar Petrovics „Es regnet in mein Dorf“, Herbert J. Bibermans naives Onkel-Tom-Spiel „Slaves“ und Sidney Lumets unfreiwillig komische Liebesleid-Tragödie „The Appointment“ in den Wettbewerb gekommen sind.

Für die Verleihung der „Goldenen Palme“ an *Lindsay Andersons* „If“ lassen sich immerhin auch respektierliche Gründe finden. Anderson beschreibt in einer Reihe von streng gegliederten Kapiteln die Situation an einem englischen College, die man für jahrhundertwendlich halten würde, spielte die Handlung nicht ersichtlich in unseren Tagen. Eine Gruppe von drei Schülern schält sich heraus, die sich der autoritären Ordnung widersetzt. Der Film treibt ihre Opposition bis zum offenen Aufstand, die Grenzen von Realität und irrealen Wunschdenken raffiniert verwischend. Nicht nur das College, wird dem Zuschauer bewußt, ist Gegenstand ihrer Rebellion, sondern die Vielzahl „traditionsbewußter“ undemokratischer Verhaltensweisen im heutigen England. Das Schema von den selbstvergessen antretenden zornigen Rebellen, das längst ein Klischee des sich so gern als oppositionell begreifen wollenden „jungen Films“ geworden ist, wird mir von Anderson bei aller Distanzierung doch ein wenig zu plakativ, zu effekt-sicher verwandt, als daß ich in dem sonst zweifellos begabten und aufregenden Film

das Meisterwerk sehen könnte, als das es die Jury von Cannes verstanden wissen möchte.

Um wieviel echter und überzeugender, wenn auch für europäische Augen und Ohren strapazierender ist da das Rebellentum in *Glauber Rochas* neuem Film „Antonio-das-Mortes“, der Brasilien auf dem Festival vertrat, ohne daß das offizielle Brasilien darüber froh sein wird. Antonio-das-Mortes ist ein Menschenjäger, der schon zahlreiche Cangaceiros im Auftrag der reichen Grundbesitzer getötet hat. Wieder einmal nimmt er den Auftrag eines Großgrundbesitzers an, der einem Aufstand seiner Arbeiter aus eigener Kraft nicht beikommen kann. Doch während er seine blutige Arbeit verrichtet, kommen Antonio-das-Mortes zum erstenmal Zweifel. Die Begegnung mit der Anführerin der Arbeiter, die wie eine Heilige verehrt wird, lassen ihn an seinem bisherigen Leben irre werden. Antonio-das-Mortes wendet sich gegen seinen Auftraggeber und tötet in einem gewaltigen Gemetzel ihn selbst und seine Ratgeber. Für Glauber Rocha stellt dieser Film, den er selbst als eine Reflexion über die Qualitäten und Fehler seiner früheren Filme auffaßt, eine deutliche Weiterentwicklung dar. Während in Rochas letztem Film, „Terra em transe“, der Held noch in ohnmächtigem Zorn verharret, führt er diesmal die Rebellion gegen die etablierte Feudalherrschaft in einem wilden, orgiastischen Ritual zu Ende. Die geradezu berstende, das gewohnte filmische Maß aus allen Angeln reißende Dramatik der Sequenz von „Terra em transe“ wirkt rückblickend wie die Ankündigung der blutigen Rebellion Antonio-das-Mortes. Das eigentümliche, landschaftsbedingte Pathos, das Rochas Filmen eigen ist und das manche mit Folklore verwechseln, steigert sich in den letzten Einstellungen des Films zu einer für unsere Nerven schwer erträglichen Exzessivität, die durch die Hinzunahme der Farbe noch gesteigert wird. Die Radikalität auch des Stils aber wirkt erst recht, wenn man den Film als eine Schlüsselgeschichte vor dem Hintergrund des brasilianischen Gesellschaftssystems begreift. Wie bei seinen früheren Filmen hat Rocha denn auch nur die Hoffnung, „Antonio-das-Mor-

tes“ auf dem Umweg über die internationale Anerkennung in seinem Heimatland zeigen zu können. Dafür ist ihm das Establishment von Cannes gerade gut genug, das er mit seinem Film denn auch heftig schockierte. Die Jury und ein Großteil der internationalen Kritik gaben ihm die Bestätigung, die er braucht.

Die Geschichte einer mißlungenen Rebellion in einem leider mißlungenen Film erzählt der Schwede Bo Widerberg mit „Adalen 31“. Titel und Film beziehen sich auf ein Ereignis des Jahres 1931 in dem kleinen nordschwedischen Ort Adalen. Schon mehrere Monate leben die Arbeiter im Streik, als der Besitzer einer Fabrik Streikbrecher einstellt. Die Arbeiter organisieren einen Protestmarsch, der ruhig und geordnet verläuft; dennoch werden von dem herbeigerufenen Militär fünf Demonstranten erschossen. Widerberg versucht die Wurzeln dieses Ereignisses aufzuzeigen, indem er es gleichzeitig als einen entscheidenden Augenblick in der Geschichte der schwedischen Sozialreform begreift, aus dem man seiner Meinung nach bis heute nicht die richtigen Lehren gezogen hat. Vorzug und Schwäche des Films zugleich ist seine Ausgangsposition im privaten Bereich. Widerberg gelingt es dadurch zwar, ein differenziertes Bild der Lebens- und Familienverhältnisse zu entwerfen, dem zahlreiche intensive Beobachtungen und manches schöne poetische Detail zu verdanken sind, doch dringt der Film zu wenig ins Politische vor, bleibt die Demonstration am Schluß zu sehr dekorative Rekonstruktion, die allenfalls die Naivität der Protagonisten gegenüber politisch-sozialen Zusammenhängen erkennen läßt. Die eigentliche Bedeutung des Ereignisses und seine vielfältigen Ursachen bleiben zahlreichen unökonomischen, retardierenden Einsprengseln im letzten Drittel des Films und einer zuletzt hinzugefügten verbalen Ergänzung vorbehalten.

Der bedeutendste Film des Festivals war für mich Eric Rohmers „Ma nuit chez Maud“. Eric Rohmer, geboren 1920, Filmkritiker und Chefredakteur zweier angesehenen Filmzeitschriften, zusammen mit Claude Chabrol Autor eines Buchs über Alfred Hitchcock, hat

nach seinem ersten abendfüllenden Spielfilm („Le Signe du Lion“, 1959) ein umfassendes Projekt von sechs Filmen in Angriff genommen, die unter dem Titel „Six Contes Moraux“ sechs verschiedene Aspekte desselben Themas, nämlich eines Mannes zwischen zwei Frauen, behandeln. Vier der Filme sind inzwischen fertig; der in Cannes gezeigte „Ma nuit chez Maud“ nimmt die Nummer drei ein, obgleich er erst nach dem schon früher vollendeten Film „La Collectionneuse“ (Nummer vier) herausgebracht wurde.

„Ma nuit chez Maud“ ist im Grund ein philosophischer Film, die Auseinandersetzung des Franzosen Rohmer mit dem Katholizismus und seinen moralischen Forderungen. Diskussionen über Pascal, Katholizismus und Marxismus nehmen einen breiten Raum ein, doch die Verunsicherung des Helden, eines praktizierenden Katholiken, der sich als Ingenieur nach langem Amerika-Aufenthalt in Clermont-Ferrand niedergelassen hat, erfolgt entscheidend auf der sehr realen Ebene seiner Begegnung mit zwei Frauen. Die eine von ihnen, Katholikin wie er, eine junge Studentin, die er gelegentlich während der Messe und auf der Straße sieht, ist für ihn der Inbegriff mädchenhafter Reinheit. Obwohl er sie nicht einmal angesprochen hat, ist er überzeugt, daß er sie heiraten wird. Da lernt er Maud kennen, eine Ärztin, geschieden, klug, attraktiv, ohne konfessionelle Bindung, die versucht, die moralischen Grundsätze des Katholiken auf die Probe zu stellen. Doch dieser widersetzt sich den Fallen, die ihm Maud während einer Nacht stellt. Er heiratet tatsächlich die Studentin. Fünf Jahre nach ihrer Eheschließung erfährt er durch eine zufällige Begegnung mit Maud, daß seine Frau das Mädchen ist, mit dem Mauds früherer Mann vor der Scheidung zusammengelebt hat. Das private Glück, das Bewußtsein absoluter Sicherheit und moralischer Unantastbarkeit, das durch die kompromißlose Befolgung rezeptierter Moralvorstellungen gewährleistet schien, erweist sich als trügerisch. Damit wird vom Schluß des Films her die Konsequenz im Verhalten des Helden, seine absolute Treue zu Moralbegriffen und Denkvorstellungen, die seiner Umwelt fremd

und überholt vorkommen, in Frage gestellt. Doch diese letzte Begegnung mit Maud ist nicht in einer Weise ausgespielt, die den voraufgegangenen Film auf den Kopf stellen würde. Sie verbleibt vielmehr in der Andeutung, setzt für den Zuschauer, der längst eine Sicherheit in der privaten Geschichte wie in der Moralität der Erzählung zu haben glaubt, ein Zeichen der Irritation.

„Ma nuit chez Maud“ dürfte gerade für den Katholiken ein wichtiger, notwendiger Film sein, weil er den Gewohnheits- und Gehorsamschristen, den Katholiken aus Erzie-

hung und Tradition zum eigenen Überdenken seiner Position auffordert, zur Erkenntnis der Relativität auch moralischer Prinzipien. Dazu ist der Film dank seiner Ernsthaftigkeit und seiner stilistischen Sicherheit wie geschaffen. Weit entfernt von aller Modernität um ihrer selbst willen, von hohler Phrasenhaftigkeit aber auch des traditionellen Problemfilms, hat Rohmer einen ruhigen, unspekulativen Stil gefunden, der seine filmische Spannung aus der philosophischen Struktur der Erzählung bezieht.

Franz Everschor

Christliche Fernsehwoche mit Zukunftsperspektiven

Im ständig wachsenden internationalen Aufgebot von Fernsehpreisen erfreuen sich jene der Unda, der internationalen katholischen Vereinigung für Rundfunk und Fernsehen, nicht gerade hervorstechender Berühmtheit, aber eines fast ehrwürdigen Alters. Seit 1958 wurden sie jährlich im Rahmen von Studienwochen in Monte Carlo für die besten Fernsehsendungen mit religiöser Thematik verliehen.

Auch auf protestantischer Seite werden seit längerem internationale Studienwochen durchgeführt, allerdings ohne Wettbewerbscharakter und Preisvergabe. Ende 1966 wurde gemeldet, beide Veranstaltungen sollten künftig parallelisiert werden und im alternierenden Zwei-Jahres-Turnus stattfinden. Die wachsenden interkonfessionellen Kontakte jedoch ließen diese Zwischenlösung überspringen. Nach dem Zusammenschluß der bis dahin konkurrierenden protestantischen Vereinigungen WACB (World Association for Christian Broadcasting) und CCCB (Coordinating Committee for Christian Broadcasting) zur WACC (World Association for Christian Communication), am 25. Juni 1968 in Oslo, beschlossen Unda und WACC ein gemeinsames Fernsehfestival.

Für diese Erste Internationale Christliche Fernsehwoche, die vom 24. Februar bis 1. März in Monte Carlo stattfand, waren insgesamt

52 Filme aus 16 Nationen eingesandt worden; von ihnen liefen 9 außer Konkurrenz, 4 wurden vom Vorbereitungskomitee aussortiert. Die verbleibenden 39 Sendungen konkurrierten in 5 Programmkategorien. Jede teilnehmende Anstalt bzw. Dachorganisation (wie die ARD) konnte maximal 3 Sendungen einreichen, die jedoch 3 verschiedenen Kategorien angehören mußten und eine Sendezeit von 90 Minuten nicht überschreiten durften.

Die Jury bestand aus 7 Mitgliedern. Je ein Vertreter der Unda und der WACC gehörten ihr an sowie vier gewählte Mitglieder aus Großbritannien, Italien, Spanien und der Bundesrepublik. Den Vorsitz führte Marcel Pagnol, Mitglied der Académie Française. Der gewählte deutsche Vertreter war Peter von Zahn.

Insgesamt wurden 6 Preise verliehen, davon allein 3 in der Kategorie der Dokumentarfilme, in der sich nicht nur die meisten (17), sondern auch die besten Sendungen bewarben. Ausgezeichnet wurden die BBC-Produktion „Padre Pio“, der französische Film „Katholiken und Protestanten im Dialog“ und die schwedische Dokumentation „Behold... all things new“, die über die Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968 berichtete. Drei weiteren Sendungen sprach die Jury eine Anerkennung aus, darunter der Produktion des ZDF „Priester auf dem Schafott“. In der Kategorie „Leichte Unterhaltung“, die mit nur

3 Filmen am schwächsten repräsentiert war, wurde kein Preis vergeben. Unter den Kinder- und Jugendprogrammen zeichnete die Jury den dreiteiligen holländischen Beitrag „Wort für Wort“ aus, der in Text und Bild vorzüglich gelungene, kindbezogene Umsetzung von biblischen Inhalten bot, darunter sogar die eines Psalms. Der Preis in der Musik-kategorie fiel an das ZDF für sein Fernseh-Oratorium „Genesis“, und jener für Programme mit Spielhandlung an den spanischen Film „Ein neuer König Midas“.

Von der Durchschnittsqualität der konkurrierenden Sendungen war die Jury offenbar keineswegs beeindruckt. Denn neben Lob und Anerkennung stehen in der Einleitung zu ihrem Schlußbericht auch sehr harte Urteile: „Es schien uns bei einigen Programmen, daß es ihren Produzenten an innerer Freiheit mangelte, an jener Freiheit, die eine wirklich schöpferische Gestaltung ermöglicht; so kam es, daß unter dem Gezeigten viel Langweiliges, Schüchternes, Anmaßendes oder Abgedroschenes war.“ Auch ist dort die Rede von solchen Programmen, die nicht den von den Veranstaltern geforderten Bedingungen entsprachen, die also nicht „den christlichen Glauben in seiner Beziehung zum Menschen und zum heutigen Leben darstellen“ oder die nicht vergleichbar sind „mit den besten international anerkannten weltlichen Programmen“ oder die nicht als „Massenkommunikationsmittel“ gelten können.

Solche Urteile zeigen, wie weit man noch von dem schwer zu realisierenden Ziel moderner religiöser Sendungen entfernt ist. Diese scheinen nach wie vor Stiefkinder zu sein, für die Kirchen wie für die meisten Sendeanstalten. Eben deshalb, um den „kirchlichen Sendungen“ auf Grund ihrer Qualität einen Platz im Programmangebot zu sichern, aber auch um der Glaubwürdigkeit des Christentums willen sollte der Beschluß zur interkonfessionellen Zusammenarbeit unter keinen Umständen rückgängig gemacht, vielmehr das Begonnene fortgeführt werden. Geplant ist, in Zukunft alle zwei Jahre ein gemeinsames Festival zu veranstalten, während in den Zwischenjahren jede Organisation für sich eine Studien-

woche durchführen will. Ein endgültiger Beschluß dieser Art steht zwar noch aus, ist aber zu erwarten. In der Schlußdiskussion ging man sogar noch weiter und votierte mit großer Mehrheit dafür, künftig auch die Studienwochen gemeinsam zu halten.

Von konfessionell bedingten Spannungen war nichts zu spüren, nicht einmal im Ansatz. Auch die Wettbewerbssendungen lieferten in dieser Hinsicht keinerlei Zündstoff. Sofern überhaupt Gegensätze anklangen, waren sie eher national bedingt. Im ganzen war gegenseitige Rücksichtnahme das Panier; sie ging so weit, daß die täglichen eineinhalbstündigen Diskussionen darunter litten.

Noch aus einem anderen Grund blieben diese Diskussionen unergiebig: Man stellte sich zu wenig selbst in Frage, und zwar sowohl die eigene Fernsehpraxis wie die sie betreffenden theologischen Positionen. Weder irgendwelche durch das Fernsehen ermöglichte oder geforderte Zukunftsperspektiven der Theologie wurden erörtert, noch war die Rede von den spezifischen Chancen und Grenzen des Mediums im Dienst der religiösen Sendungen. Wird den Fernsehpraktikern von ihrer täglichen Arbeit der Blick für die notwendige Auseinandersetzung mit dieser doppelten Problematik verstellt? Sehen selbst die Theologen unter ihnen nicht, was an Forderungen, an Möglichkeiten und Impulsen für die Zukunft hier liegt?

Die Krise der kirchlichen Verkündigung ist oft genug konstatiert worden. Der Kirche gelingt es nicht oder kaum mehr, die ihr anvertraute Botschaft und Lehre an den Adressaten zu bringen, sie mitzuteilen. Ausgerechnet die Vermittlung also, die ihre zentrale Aufgabe darstellt, ist zu ihrem Hauptproblem geworden. Im Fernsehen aber geschieht nichts anderes als Vermittlung, und für das Bewußtsein des heutigen Menschen werden vom Bildschirm her zugleich Maßstäbe für Information und Mitteilung gesetzt. Liegt das Problem folglich nicht wesentlich in den antiquierten kirchlichen Vermittlungsstrukturen, in ihrem vergangenheitsorientierten Denk- und Sprechstil? Und ist die Lösung dieses Problems nicht zusätzlich deshalb (theologisch) blockiert, weil

man der Verkündigung „eine auto-mobile Eigenbewegung des Textes kraft der immanenten Mächtigkeit des ‚Wortes Gottes‘“ zuschreibt, wie Hans-Eckehard Bahr es unlängst formuliert hat (Verkündigung als Information, Hamburg 1968, S. 135)? Könnte also nicht insofern die kirchliche Mitteilung von dem Medium unserer Zeit, dem Fernsehen, entscheidende Impulse bekommen?

Wenn aber das Evangelium, die „Frohe Nachricht“, wenn Botschaft und Lehre der Kirche wesentlich auf Mitteilung angelegt sind, dann müßte es doch eine faszinierende Aufgabe für jeden Fernsehpraktiker sein, das eigene Medium an dieser „klassischen“ Vermittlungsaufgabe zu erproben. Ähnlich, wie viele Fragen der Didaktik sich erst im Raum der Theologie in voller Klarheit und Schärfe stellen, so dürfte die Umsetzung von biblischen oder theologischen Inhalten auch für das Fernsehen, für die Selbstvergewisserung seiner Möglichkeiten und damit wahrscheinlich für seine Weiterentwicklung von Nutzen sein.

Von alledem, wie gesagt, war nicht die Rede, wobei dem Diskussionsforum allerdings zugestanden werden muß, daß solche Fragen von den vorgeführten Sendungen auch nicht nahegelegt wurden. Nur wenige Filme hatten sich der skizzierten Aufgabe gestellt. Man hält sich immer noch vorwiegend an die vermeintlich erprobten Berichte und Dokumentationen aus dem innerkirchlichen Bereich. So ist es nicht verwunderlich, daß auch die entscheidende Frage nach der Grundkategorie der religiösen Sendung nicht diskutiert wurde. Zwar klang hin und wieder das Stichwort „direkte oder indirekte Verkündigung“ an, doch vermutlich wird man diese Alternative

überwinden, hinter sie zurückfragen müssen. Verkündigung wird nicht länger als bloße Proklamation „von oben“ verstanden werden dürfen, soll sie im Fernsehzeitalter und in der demokratischen Gesellschaft eine Chance haben und nicht zunehmend in Esoterik und Entöfentlichung abgedrängt werden.

In Monte Carlo wurden zuwenig Fragen gestellt. Was dort versäumt wurde, kann in diesem Bericht natürlich nicht nachgeholt werden; nur mit einigen groben Strichen sollte der Problemkomplex, der der Erörterung harrt, skizziert werden. Da diese Problematik sich für beide Kirchen in gleicher Weise stellt, ist ihr Zusammengehen zu begrüßen – gerade auf diesem Gebiet, das ja nicht eines unter vielen, das vielmehr besonders zukunftssträftig ist. Wenn das Fernsehen zweifellos manche alt-hergebrachte Formen kirchlichen Lebens, Denkens und Sprechens in Frage gestellt hat, dann muß es als ein Zeichen der Hoffnung angesehen werden, wenn es nun auch in der einen oder anderen Hinsicht zukunftsweisend für die Kirchen wird. In den ihr gesetzten Grenzen bedeutet die Erste Internationale Christliche Fernsehwoche solch einen Schritt in die Zukunft. Hier begnügte man sich nicht mit Bekundungen gegenseitigen Wohlwollens, hier wurde durch konkrete Zusammenarbeit ernst gemacht mit der heute viel beredeten, aber wenig praktizierten Interkonfessionalität, und zwar um der gemeinsamen Sache des Evangeliums willen und der vom Konzil zwar propagierten, aber immer noch im argen liegenden „christlichen Fernseharbeit“. Es ist nur ein erster Schritt, der gewagt wurde, doch ein notwendiger und zugleich verheißungsvoller.

Rainald Merkert

BESPRECHUNGEN

Ökumene

Gespräch über Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Textbuch. Hrsg. von Heinz ZAHRT. München: Piper 1968. 492 S. Lw. 22,-.

Zu Zahrts Buch „Die Sache mit Gott“, das 1966 in kürzester Frist zu einem theologischen Bestseller wurde (vgl. darüber diese Zschr. 179 [1967] 155 f.), wird hier das Textbuch nachgeliefert. Es bietet, zu großen und kleinen Themenkreisen geordnet, Stücke von vier Zeilen bis vier Seiten Länge aus den Schriften evangelischer Theologen des letzten Halbjahrhunderts, und gerechterweise kommen dabei all die verschiedenen Richtungen, die im ersten Buch in ihrem geschichtlichen Entwicklungszusammenhang dargestellt wurden, zu Wort. Es geht um „die Frage, was es in unserer veränderten Welt eigentlich heißt, an Gott zu glauben“ (7). In welches Problemspektrum sich diese Frage auslegt, mögen die Themen des 3. Buchteils (299–466) zeigen: die Möglichkeit des Redens *von* Gott *zu* Menschen, die Wirklichkeitsfremdheit der Kirche, deren politische Verantwortung, „Ende der Religion“?, gar „Tod Gottes“?, die Forderung nach Gott im Diesseits . . . : ein Stelldichein also aktueller Fragen der heutigen theologischen Diskussion. Dabei wird vor allem nicht monologisiert. Diese naheliegende Gefahr vermeidet Zahrt dadurch, daß er – scheinbar oder wirklich – entgegengesetzte Positionen einander gegenüberstellt. Zwei Texte zur Sorge, wie denn die christliche Verkündigung für den „Draußenstehenden“ verständlich sprechen solle, als Beispiel! Karl Barth: „Ein bißchen Sprache Kanaans, ein bißchen ‚Offenbarungspositivismus‘ kann in der Anrede an uns alle auch eine gute Sache sein und wird . . . oft gerade von den seltsamsten

Fremdlingen besser verstanden, als wenn man ihnen . . . mit irgendeinem augenblicklich modernen Kauderwelsch entgegenkommen zu müssen meint. Eine befremdliche Sache ist ja das, was wir ihnen – und zuerst uns selbst – zu sagen haben, auf jeden Fall. Sehen wir zu, daß es die *große* Neuigkeit – die Botschaft von der Liebe Gottes, gerichtet an uns Menschen, wie wir zu allen Zeiten waren, sind und sein werden – wirklich *ist*, dann werden wir von ihnen . . . bestimmt sehr wohl verstanden werden.“ – Paul Tillich: „Die kirchliche und in einem großen Ausmaß auch die biblische Terminologie sind weit entfernt von der Wirklichkeit unserer geschichtlichen Situation. Wenn sie trotzdem mit jener priesterlichen Arroganz gebraucht werden, die das biblische Wort einfach repetiert und der es gleichgültig ist, ob der Zuhörer davon ergriffen wird oder nicht, dann hört es gewißlich auf, ‚Wort Gottes‘ zu sein, und wird mit Recht überhört. Und der Geistliche, der sich als Märtyrer einer göttlichen Erfolglosigkeit fühlt . . . , macht sich schuldig durch Mangel an Gegenwärtigkeit“ (309 f.). Kann man einfach sagen, hier habe der eine schlechthin Recht und der andere schlechthin Unrecht? Und ist auch nur das Mehr oder Weniger an „Recht“ zu bestimmen, nicht etwa eine Sache der verschiedenen objektiven Aspekte und subjektiven Temperamente? Das Buch ermöglicht Exerzitien und Experimente zur Polarität (auch zur Abgrenzung der legitimen von der illegitimen) des christlich Möglichen; es hilft, den Spielraum, die Spannungsbreite christlichen Selbstverständnisses heute abzumessen oder anzuvisieren. Eines allerdings setzt es beim Leser voraus: theologisches Urteilsvermögen.

W. Kern SJ

RANKE-HEINEMANN, Uta: *Die sogenannte Mischehe*. Zu den kirchenrechtlichen Fragen der konfessionsverschiedenen Ehe. Recklinghausen: Paulus 1968. 80 S. Kart. 6,80.

Die Verfasserin ist bekannt. Ihr Engagement in Sachen „sogenannte Mischehe“ ebenfalls. Auch dieses Büchlein, mit dem provozierenden Titel, ist „engagiert“, verfährt ein Anliegen. Mit gutem Grund. In der Mischehenpraxis liegt manches im argen.

Sieben Kapitel zu „kirchenrechtlichen Fragen der bekenntnisverschiedenen Ehe“ befassen sich mit den wesentlichen Fragen des sehr komplexen Mischehenproblems: mit der gegenwärtigen Situation, der Geschichte, der jüngsten Neuregelung, der Frage der Formpflicht, der Sicherung der katholischen Kindererziehung, den Mißständen der derzeitigen Rechtspraxis in Deutschland und schließlich mit dem gemeinsamen religiösen Leben in einer bekenntnisverschiedenen Ehe.

Im allgemeinen wird knapp und klar die Sachlage dargelegt und eine Meinung vertreten, die sich vertreten läßt. Nur taucht im Kapitel über die Formpflicht wieder einmal das Gespenst einer Vertheologisierung dieser Gesetzesvorschrift auf. Es wird argumentiert, als ob es dogmatisch-ekkesiologische Gründe und nicht disziplinäre Überlegungen wären, die diese Frage des irritierenden Gesetzes der Formpflicht entschieden hätten oder entscheiden müßten. Daß es höchst wünschenswert und theologisch begründet ist, daß das Sakrament der Ehe in kirchlich-liturgischer Feier gespendet und empfangen wird, ist keine Frage. Doch hier geht es nicht darum, sondern um die Rechtssatzung, die zur Gültigkeit des „Rechtsaktes Ehe“ beobachtet werden muß, das heißt um eine Ordnungsfrage. Die Unterscheidung, Formpflicht zur Gültigkeit oder „nur“ zur Erlaubtheit der Eheschließung, die in diesem Zusammenhang notwendig gemacht werden muß, beachtet die Verfasserin nicht.

Ich habe in meinem Artikel in dieser Zschr. (181 [1968] 85) nicht vertreten, „die katholische Trauung nur denen zu gewähren, die die katholische Kindererziehung gewährleisten“. Ganz im Gegenteil, ich trete auch hier für eine differenzierte Behandlung je nach der

konkreten Situation ein. Bei einer sittlich verantwortbaren Entscheidung für die nicht-katholische Erziehung könnte die Kirche durchaus die kirchliche Trauung gewähren. Andererseits darf aber auch das folgende nicht übersehen werden: Keiner Kirche – auch die evangelischen Kirchen wehren das in ihren Kirchenordnungen ab – ist so einfachhin zuzumuten, bei jeder Eheschließung religiös mitzuwirken, wann immer die Brautleute oder deren Familien darum bitten, einerlei ob die Ehe christlich und im Sinn der jeweiligen Kirche geführt werden soll oder nicht. Dieser Frage stellt sich die Verfasserin nicht, wenn sie dafür plädiert, die kirchliche Trauung von der Koppelung mit den Kautelen zu lösen und ohne Rücksicht darauf, wie die Kinder religiös erzogen werden sollen, die kirchliche Trauung zu gewähren (42). Soll die Kirche wirklich jeden trauen? Insofern ist der Vorschlag von Böckle, die kirchliche Trauung solle „eine Bekundung der vollen Gemeinschaft mit der Disziplin der Kirche darstellen“ (44), doch anders und positiver zu bewerten als die Verfasserin es tut. *J. G. Gerhartz SJ*

OHSE, Bernhard: *Der Patriarch*. Athenagoras I. von Konstantinopel. Ein ökumenischer Visionär. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Regensburg: Pustet 1968. 235 S., 24 Taf. Lw. 16,80.

Dr. phil. Bernhard Ohse ist Redakteur bei der „Deutschen Welle“ in Köln, war Rundfunkkorrespondent beim 2. Vatikanischen Konzil und bei der Ökumenischen Vollversammlung in Uppsala. Um die vorliegende Biographie zu schreiben, ist er den einzelnen Stationen des Lebenswegs des Patriarchen Athenagoras nachgegangen, hat mit vielen seiner Bekannten und Verwandten, Bischöfen und Professoren, Geistlichen und Laien gesprochen und hat sie ausgefragt. Er konnte auch im Phanar den Patriarchen selbst besuchen, der ihm bereitwillig auf viele Fragen Antwort gab; ja selbst der Papst gewährte dem Verf. eine Unterredung.

So ist ein wirklich lebendiges und persönliches Porträt der großen Persönlichkeit des

gegenwärtigen Ökumenischen Patriarchen entstanden. Wir folgen seinem Lebensweg, der ihn von seinem Heimatort Tsaraplana über die Theologische Hochschule in Chalki zuerst als Diakon in die Diözese Pelagonia (Monastir) führte, dann nach Athen als Erzdiakon und Sekretär des Erzbischofs. Die Priester- und Bischofsweihe erhielt Athenagoras 1922. Er wurde zunächst Bischof von Kerkyra und war dann von 1930–1948 Erzbischof der griechisch-orthodoxen Erzdiözese von Nord- und Südamerika, mit dem Sitz in New York. Am 1. November 1948 wurde er zum ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel gewählt.

Ohse schildert lebendig die rastlose Tätigkeit des Patriarchen zunächst für eine Versöhnung zwischen Griechen und Türken und dann für die Schaffung eines stärkeren Zusammenhalts zwischen den einzelnen orthodoxen Kirchen. Athenagoras hat darüber hinaus auch das Gespräch mit den nichtorthodoxen Ostkirchen, den sogenannten „Vorchalkedoniern“, in Gang gebracht und vor allem hat er dafür gesorgt, daß die Orthodoxie in ihrer Gesamtheit in den Weltkirchenrat eintrat und dort das Gespräch mit den Protestanten aufnahm. Er hat die jahrhundertealte Feindschaft mit Rom beendet und Brücken für ein Gespräch zwischen Rom und dem Osten gebaut. Athenagoras will den „Dialog der Liebe“, der ihm allein geeignet scheint, die Sache der Einheit aller Christen voranzutreiben.

Das Werk enthält eine Fülle von wertvollen Informationen über den Patriarchen und seine Tätigkeit, über die orthodoxen Kirchen und ihre Beziehungen zu einander, zu den Protestanten und zu Rom. Hie und da sind dem Verf. Schnitzer unterlaufen. Es ist für einen Nicht-Fachmann schwer, sich in der verwirrenden Vielheit der Ostkirchen zurechtzufinden. Das Ärgste ist, daß er die „Assyrischen Kirchen (Chaldäer)“ unter den Monophysiten aufzählt (221). Sie sind bekanntlich Nestorianer. – Man kann als Katholik natürlich nicht

immer mit der Sicht des Verf. vom Unionsproblem einverstanden sein.

Im ganzen ist das Buch wirklich wertvoll. Die Statistik (220/221) ist gut fundiert und hält sich von allen Übertreibungen fern. In einem Anhang (222–235) werden die wichtigsten Dokumente zur Sache in deutscher Übersetzung geboten. Ohse hat der ganzen Christenheit einen Dienst erwiesen dadurch, daß er uns diesen großen Kirchenführer und Schrittmacher der Einheit aller Christen nahegebracht hat.

W. de Vries SJ

STÄHLIN, Wilhelm: *Via Vitae*. Lebenserinnerungen. Kassel: Johannes Stauda 1968. 743 S. Lw. 38,-.

Der bekannte betagte evangelische Altbischof erzählt in schlichter, anspruchsloser Offenheit und epischer Breite. Ein erfülltes, erfolgreiches, gesegnetes Leben und Wirken, das über Pfarrdienst und Professur zum Bischofsamt führte, zieht am Leser vorüber und gleichzeitig ein gutes Stück zeitgenössischer deutscher Kirchengeschichte. Die Stellungnahme zur Bekennenden Kirche, die Mitarbeit in der Evangelischen Michaelsbruderschaft und dem Berneuchener Dienst verdienen unter der Themenfülle eine besondere Hervorhebung.

Altbischof Stählin hat große Verdienste um die Annäherung der Konfessionen und ist in seinen ökumenischen Bemühungen von seinen Glaubensbrüdern nicht immer verstanden worden. Auch dieser sein Lebens- und Rechenschaftsbericht scheint uns ein wertvoller Beitrag zum gegenseitigen christlichen Verständnis zu sein. Mehr als manches theoretische Werk und manche Diskussion kann dieser aufrichtige Bericht dazu beitragen, die evangelischen Christen besser zu verstehen: die Werte, die ihnen heilig sind, die Sorgen, mit denen sie zu ringen haben. Ein wohlthuendes, aufbauendes, brüderliches Buch.

F. Hillig SJ

Psychologie

SCHARFENBERG, Joachim: *Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968. 221 S. Paperback 16,80.

Man mag darüber streiten, ob „unter denjenigen, die in der Religionskritik Feuerbach folgten“, Freud alle anderen überragt (7). Zustimmung wird man jedoch der Behauptung Joachim Scharfenbergs in seiner Habilitationsschrift, daß die theologischen Konsequenzen, die sich aus einer Beschäftigung mit Freud ergeben, erheblich sind. Tatsächlich wird es bei der erneut fälligen Auseinandersetzung der Theologie mit der Psychoanalyse „theologischerseits um so etwas wie eine Neuentdeckung gehen müssen“ (7).

Für diese Neuentdeckung will Scharfenberg durch eine Korrektur des „theologischen Freud-Bildes“ und eine Aufarbeitung des Materials die Vorarbeiten leisten. Zu diesem Zweck skizziert er im einleitenden Teil seiner Schrift (Kap. 1-3) mit Beispielen aus der theologischen Literatur die bisherige Auseinandersetzung der Theologie mit der Psychoanalyse, zeigt den Menschen Freud und dessen geistige Wurzeln, und legt den Prozeß der psychoanalytischen Theoriebildung vor, der sich in der Auseinandersetzung mit Breuer, Fließ, Adler und Jung abspielte. Den Kern der Untersuchung Scharfenbergs bildet der Abschnitt über die Funktion der Sprache im therapeutischen Prozeß (Kap. 4). Tatsächlich ist das therapeutische Geschehen zwischen dem Analytiker und seinem Patienten als das Kräftespiel zwischen Übertragung und Gegenübertragung auf die Sprache angewiesen, die integrierende und deutende Funktion hat. Insofern ist das therapeutische Geschehen dem „hermeneutischen Zirkel sprachlicher Verstehensvorgänge“ vergleichbar. Ähnlich wie es in der christlichen Verkündigung – Scharfenberg bezieht sich auf die Hermeneutik von R. Bultmann und Ernst Fuchs – nicht in erster Linie um Wissensvermittlung geht, sondern um das Aufdecken eines Wissens, das immer schon vorhanden ist und nur aus dem Vorverständnis ins Bewußt-

sein gehoben wird, so geht es im therapeutischen Prozeß „um eine Aufhebung der Amnesien, um ein Wiedererinnern, das von dem Wiederholungszwang erlöst und den Weg in die Zukunft freilegt“. (109) Im Schlußteil referiert Scharfenberg thematisch die Ansichten Freuds über die Religion (Kap. 5) und schließlich die Herausforderung, die die Psychoanalyse mit ihrer Religionskritik nach wie vor für das christliche Glaubensverständnis bedeutet (Kap. 6).

Der Verfasser will mit seiner Untersuchung nur eine bescheidene Vorarbeit leisten „für ein noch zukünftiges, aber unbedingt nötiges theologisches Gespräch mit Freud“ (12). Wenn es stimmen sollte, „daß soviel wie Heidegger der Theologie bisher geleistet hat, Freud allemal zu leisten vermag“, dann wird die Theologie in Zukunft größere Anstrengungen als bisher machen müssen, um die Rezeption Freuds zu bewerkstelligen. Fraglich ist freilich, ob diese Rezeption mit einem thematischen Ansatz gelingen kann, wie er bei Scharfenberg vorliegt. Vermutlich wird sie nur gelingen, wenn sie zugleich auf systematisch-spekulativem, auf historischem und auf empirischem Weg angestrebt wird. Das bedeutet: die Psychoanalyse müßte auf ihre philosophische und theologische Dimension hin hinterfragt und die Gegenstandsbereiche müßten soweit als möglich gegeneinander abgegrenzt werden; zugleich müßte die Religionskritik Freuds an den religiösen Phänomenen der Vergangenheit und Gegenwart überprüft, korrigiert und verifiziert werden, dies unter steter Berücksichtigung der systematisch erarbeiteten Thesen und Antithesen; und außerdem dürfte die Eigenerfahrung der diese Arbeit Betreibenden und die Einbeziehung dieser Erfahrung in den wissenschaftlichen Prozeß nicht vernachlässigt werden. Im Rahmen der bisherigen theologischen Disziplinen wäre dafür vor allem die „theologia spiritualis“ – die wissenschaftlich betriebene Aszetik und Mystik – zuständig.

J. Hofmeier

SÜSSMUTH, Rita: *Zur Anthropologie des Kindes*. Untersuchungen und Interpretationen. München: Kösel 1968. 206 S. Kart. 9,80.

Je mehr sich Psychoanalyse, Kulturanthropologie und Soziologie – jeweils von unterschiedlichen Ausgangspunkten her, aber weiterhin mit konvergierenden Ergebnissen – dem Phänomen „Kind“ zuwandten, je mehr die Sozialisation, d. h. die Einführung des Kindes in Gesellschaft und Kultur, analysiert wird und gemäß diesen Einsichten manipuliert werden kann, um so mehr wird der Mangel eines die einzelnen Spezialdisziplinen übergreifenden Begriffs und Verständnisses des Menschen deutlich; denn nur er böte – jenseits eines kurzlebigen, von Kategorien der Anpassung bestimmten Pragmatismus – Kriterien zur Beurteilung der Methoden der Forschung wie der Erziehung. Eine gültige Anthropologie des Menschen, sei sie philosophischer, sei sie theologischer Provenienz, steht noch aus.

Was die Anthropologie des Kindes betrifft, hat Süßmuth den Fragepunkt herausgearbeitet und das Defizit zum Problem erhoben. Indem sie die Ergebnisse eines Phänomenologen (M. J. Langeveld), eines Kinderarztes (A. Nitschke), einer Kulturanthropologin (M. Mead) interpretiert, trägt sie zu einer künftigen Konzeption einer Anthropologie des Kindes bei. Leider wurden die vielfältigen und aufschlußreichen Erkenntnisse der Soziologie, wie sie etwa Peter Fürstenau in der „Soziologie der Kindheit“ (Heidelberg 1967) berichtet, nicht hinreichend berücksichtigt. Eine endgültige Antwort will das Buch nicht bringen. Sein Wert besteht darin, die Frage präziser formuliert und Materialien für eine Antwort gesammelt zu haben. Es wäre eine dankenswerte Aufgabe für Süßmuth, die Ergebnisse ihrer Interpretationen einmal systematisch zusammenzufassen.

R. Bleistein SJ

Moral

HÖRMANN, Karl: *Lexikon der christlichen Moral*. Innsbruck, Wien, München: Tyrolia 1969. 1392 Sp. u. XXV S. Lw. 78,-.

Bei dem ständigen Anwachsen des Wissensstoffs werden systematische Handbücher immer unhandlicher. So ist es zu begrüßen, daß sich der Wiener Ordinarius entschlossen hat, anstelle einer Neuauflage seines bekannten „Handbuches der christlichen Moral“ ein moraltheologisches Lexikon, das erste im deutschen Sprachraum, herauszubringen. Eine rasche Information wird dadurch sehr erleichtert. Der Nachteil eines derartigen Werkes besteht vor allem darin, daß die großen Zusammenhänge weniger sichtbar werden. Die Stichwörter müssen kurz und objektiv behandelt werden, ein tieferes Verständnis von den Grundprinzipien her wird erschwert. Viele Fachlexika machen diesen Nachteil der Zersplitterung dadurch wett, daß sie zu den einzelnen Themen jeweils qualifizierte Mitarbeiter zu Worte kommen lassen. Man bedauert

es eigentlich, daß Hörmann von dieser Möglichkeit keinen Gebrauch gemacht hat. Denn die Vielfalt des Stoffs und die rasche Entwicklung in den verschiedenen Spezialgebieten machen es heute einem einzelnen Autor äußerst schwer, die ganze Moraltheologie gleichmäßig kompetent darzustellen. So finden sich auch im vorliegenden Werk quantitative und qualitative Schwerpunkte. Der Verf. führt im wesentlichen die traditionelle katholische Moraltheologie weiter, wobei Bibel, Lehräußerungen der letzten Päpste und des 2. Vatikanischen Konzils verstärkt einbezogen werden. Auch das Kirchenrecht nimmt einen breiten Raum ein, sei es im Zusammenhang mit anderen Gesichtspunkten, sei es in eigenen Stichwörtern (Auslösen, Besitzergreifung, Büchervorschriften der Kirche, Duell, Entführung, gottgeweihter Ort usw.). Andere Nachbarwissenschaften kommen dagegen weniger zur Geltung. Besonders Tiefenpsychologie, Sozialpsychologie, Soziologie und Verhaltens-

forschung hätten eine stärkere Berücksichtigung finden können. Hier hätte sich eine Zusammenarbeit mit entsprechenden Fachleuten nützlich erwiesen. Aber wahrscheinlich hätte man dann weit über den jetzigen Umfang und Preis hinausgehen müssen.

Neben 250 Stichwörtern wird der Inhalt noch durch ein Namens- und ein umfangreiches Sachregister aufgeschlüsselt. Eine Art Gegengewicht bietet der „einführende Überblick“, der die Moraltheologie kurz skizziert und dabei den wichtigeren Stichwörtern ihren systematischen Ort zuweist. Umfangreiche Angaben der neuesten Literatur (meist ab 1960) zeigen Wege für ein weiteres Studium.

H. Rotter SJ

MÜLLER, Michael: *Grundlagen der katholischen Sexualethik*. Regensburg: Pustet 1968. 195 S. Kart. 16,80.

M. Müller legt in diesem Buch eine Summe seiner lebenslangen Beschäftigung mit der Geschichte der katholischen Sexualethik vor. Was er in Monographien über „Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Johanna Franziska von Chantal“ (1923), über „Ethik und Recht in der Lehre von der Ver-

antwortlichkeit“ (1932), über „Ein sexual-ethisches Problem der Scholastik“ (1943), über „Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe“ (1954) erarbeitet hatte, systematisiert er hier und konfrontiert seine begründeten geschichtlichen Ergebnisse mit den Erkenntnissen der modernen Medizin, Psychologie und Pädagogik. Wo Müller historische Details darstellt, beweist er darin mehr als wünschenswert die Geschichtlichkeit und damit vor allem die Wandelbarkeit moralischer Kategorien. Erschreckend wird deutlich, wie sehr die Moral von biologischen Einsichten abhing und wie wenig sie Freundschaft mit der Psychologie schließen konnte. Wo Müller versucht, in der Überwindung seines durch seine Studien bedingten Vorverständnisses, sich mit der heutigen Zeit auseinanderzusetzen, verfällt er, unbeschadet der guten Absicht, durch sein Buch eine Orientierung zu geben, selbst dem „Moralisieren“. Darin gibt er Zeugnis von der Geschichtlichkeit seiner eigenen Anschauung: sie ist heute bereits von gestern. Damit aber trägt das Buch vermutlich zu einem Ziel bei, das es sich keineswegs gesetzt hatte, nämlich die auch heute noch gültigen moralischen Kategorien zu relativieren.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

HEINRICH ROMBACH ist o. Professor für Philosophie an der Universität Würzburg.

FRANZ EVERSCHOR ist Redakteur in der Filmredaktion der ARD.

RAINALD MERKERT ist Assistent am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster.

Der Aufsatz von PAUL KONRAD KURZ ist Teil eines größeren Brecht-Essays, der im Herbst beim Verlag Josef Knecht (Frankfurt) in „Über moderne Literatur II“ erscheinen wird.

Die Freiheit theologischer Forschung in der Kirche

Wenn ich hier über Freiheit von Forschung und Lehre in der katholischen Theologie sprechen soll¹, dann müßte ich nur verhältnismäßig kurz auf die prinzipielle Seite dieser Frage eingehen und dann das Problem erläutern durch einige konkrete Ereignisse in der heutigen katholischen Kirche, nämlich durch die Erklärung vieler katholischer Theologen zu dieser Frage, die am 17. 12. 1968 in der Presse veröffentlicht und gleichzeitig in Rom dem Staatssekretariat des Papstes übergeben wurde, und durch die Ernennung einer internationalen Theologen-Kommission für die römische Glaubenskongregation durch Paul VI.

Daß ein Mensch das unveräußerliche Recht auf seine Überzeugung hat, daß niemand mit Gewalt zur Annahme einer bestimmten Überzeugung oder eines bestimmten Glaubens gezwungen werden darf, daß in diesem allgemeinen Sinn Lehre und Forschung frei sein müssen, das ist die Überzeugung der heutigen Menschheit, auch wenn in der Praxis des Lebens nur zu oft gegen dieses Prinzip verstoßen wird, sei es durch die ideologische Tyrannei eines totalitären Regimes, sei es unter mißbräuchlicher Berufung auf jene Grenzen, die die Freiheit einer öffentlichen Meinungsäußerung im Gemeinwohl findet. Das genannte Prinzip ist grundsätzlich auch in der katholischen Kirche anerkannt, und zwar nicht bloß als ein Prinzip einer demokratischen Mentalität von heute, sondern als ein solches, das aus dem Wesen des christlichen Glaubens selber erfließt, da dieser nur Glaube sein kann, wenn er frei ist.

Damit sind aber die eigentlichen Probleme der Freiheit der theologischen Forschung und Lehre in der katholischen Kirche noch gar nicht berührt. Das eigentliche Problem entsteht erst, wenn man das eben formulierte Prinzip mit der Tatsache konfrontiert, daß die katholische Kirche die Gemeinschaft eines *einen* Bekenntnisses ist und sein will, dessen Inhalt in dieser Gemeinschaft authentisch und die Glieder dieser Gemeinschaft verpflichtend durch jene Institution vorgetragen wird, die wir in der katholischen Kirche das Lehramt des Papstes und des Gesamtepiskopats nennen. Die Allgemeingültigkeit des zuerst genannten Rechts auf Gewissens- und Meinungsfreiheit fordert gewiß, daß die Kirche in ihrem Führungsgremium keine Zwangsmaßnahmen gegen den ergreift, der eine von der autoritativ vorgetragenen Lehre der Kirche abweichende Meinung hegt oder vorträgt; aber andererseits implizieren Möglichkeit und Recht einer Gesinnungsgemeinschaft auch das Recht, ein Mitglied einer solchen Gemeinschaft aus

¹ Text eines Vortrags vom 6. 6. 1969 im Goethe-House in New York.

ihr auszuschließen, wenn ein solches Mitglied in einer fundamentalen Weise gegen die Prinzipien verstößt – und zwar auch in einem theoretischen Dissens – die von dieser Gemeinschaft oder Gesellschaft als für sich selbst konstitutiv betrachtet werden.

Ein solches Recht des Ausschlusses eines Mitglieds aus einer solchen Gesellschaft muß einer Gesellschaft, die durch die freie Zustimmung ihrer Mitglieder konstituiert wird, selbstverständlich zugestanden werden. Sonst wäre der Begriff einer freien Gesinnungsgemeinschaft, die sich als solche auch gesellschaftlich institutionalisieren kann, von vornherein absurd. Ein solcher Ausschluß wäre in einer Gesellschaft, der man unweigerlich angehören muß, um ein humanes Dasein zu besitzen, ein Unrecht gegen den Ausgeschlossenen und eine Verletzung seiner Gewissensfreiheit. Der Ausschluß aber aus einer freien Gesinnungsgemeinschaft, der nur ratifiziert, was der Ausgeschlossene durch seinen fundamentalen Dissens selbst und frei geschaffen hat, ist keine Verletzung seiner Gewissens- und Meinungsfreiheit. Gerade in einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft profaner Art soll es ja solche Gesinnungsgemeinschaften geben, Parteien, formelle Gruppen usw., und jede von ihnen billigt sich das selbstverständliche Recht zu, ein Mitglied wegen „parteischädigenden“ Verhaltens auszuschließen, sich als Gemeinschaft von einer bestimmten Ansicht eines Mitglieds zu distanzieren usw.

Wenn sich daher die katholische Kirche als eine freie Glaubensgemeinschaft das Recht zubilligt, ein „Programm“, eine Lehre zu haben, die für sie und für die Zugehörigkeit zu ihr konstitutiv ist, und wenn sie darum sich von einer von dieser Lehre abweichenden Meinung distanziert und deren Vertreter unter Umständen als nicht mehr zu ihr gehörig erklärt, dann ist dies keine Verletzung des Prinzips, von dem wir ausgegangen sind, und widerspricht auch nicht dem Sinn und Selbstverständnis der profanen demokratischen Gesellschaft als solcher. Dasselbe gilt natürlich auch dann, wenn die Kirche bestimmte Organe hat, wie z. B. die römische Glaubenskongregation, die als Organ des eigentlichen Lehramts des Papstes und des Gesamtepiskopats darüber wacht, daß das eine Bekenntnis, das für die Kirche konstitutiv ist, nicht verletzt wird durch öffentlich vorgetragene Meinungen von einzelnen Mitgliedern der Kirche, die diese Meinung als mit dem Bekenntnis der Kirche vereinbar oder sogar als richtige Interpretation dieses Bekenntnisses vortragen.

Was das grundsätzliche Verhältnis der Kirche in ihren institutionellen Organen zu den mit ihrem Bekenntnis unvereinbaren Meinungen und zu deren Vertretern angeht, so kann eigentlich unter Katholiken keine Meinungsverschiedenheit bestehen; man könnte diesbezüglich höchstens noch fragen, was geschähe und wie die Möglichkeit oder Unmöglichkeit theologisch zu interpretieren seien, daß eine Majorität in der Kirche diese Kirche in ihrer Lehre radikal uminterpretieren und umfunktionieren würde, also ein neues „Dogma“ oder die Leugnung eines bisherigen Dogmas proklamieren und so einem bisherigen Dogma widersprechen würde. Auf diese Frage kann hier nicht eingegangen werden, obwohl sie einer gewissen Aktualität nicht entbehrt.

Aber auch mit diesem Grundsätzlichen sind wir immer noch nicht an der konkreten Frage zu diesem Thema in der katholischen Kirche von heute angelangt. Eine grund-

sätzlich gegebene Aufgabe und Verfahrensweise kann in der Kirche schlecht erfüllt, schlecht angewendet werden. Der Gebrauch kann durch Mißbrauch entstellt werden. Der Mißbrauch hebt den Gebrauch nicht auf; aber es muß immer wieder neu gefragt werden, wie der Mißbrauch verhindert werden kann, welche Institutionalismen herausgebildet werden können, die gegen Mißbrauch ein Hindernis bilden. Es kann natürlich von niemand ernsthaft bestritten werden, daß im Lauf der Kirchengeschichte durch Päpste und Bischöfe, durch das Heilige Offizium und andere römische Instanzen bei der Wahrung des orthodoxen Glaubensbekenntnisses der Kirche immer wieder schwere Mißgriffe geschehen sind. Diese mögen teilweise zu erklären sein durch die unvermeidliche Langsamkeit eines kollektiven Denkprozesses; aber vieles hätte gewiß vermieden werden können durch größere Geistesweite bei den kirchlichen Instanzen, durch Bekämpfung einer paternalistischen Mentalität, die nicht gewillt ist, den theologischen Forscher mit seinen Problemen ernsthaft anzuhören, durch Einrichtung von Institutionen, die zur Wahrheitsfindung in komplizierteren Verhältnissen notwendig sein können.

Man kann auch nicht leugnen, daß es auch in der nachkonziliaren Zeit Fälle gibt, die den unvoreingenommenen Beobachter daran zweifeln lassen, ob dabei aller Respekt gegenüber dem in Verdacht der Unorthodoxie geratenen Theologen, alle Genauigkeit und Unparteilichkeit in der Wahrheitsfindung, alle Vorsicht und Geduld am Werk waren, um die berechtigte Freiheit der Forschung und Lehre eines einzelnen Theologen oder einer Theologengruppe zu vereinen mit der ebenso pflichtmäßigen Wahrung des christlichen Glaubens durch das Lehramt der Kirche. Bekannt gewordene Fälle wie die von Schillebeeckx (den ich in Rom verteidigen konnte), von Küng, dessen „Fall“ in Rom noch nicht erledigt zu sein scheint, vom Holländischen Katechismus, gegen dessen Behandlung in Rom seine Verfasser sehr deutlich Einspruch erhoben haben, von Illich, dessen Behandlung durch einen Vertreter der Glaubenskongregation in jüngster Zeit Aufsehen erregt hat, von Don Mazzi und seinem kleinen Katechismus, lassen den Verdacht aufsteigen, daß auch in der nachkonziliaren Kirche bei der an sich berechtigten Wahrung des Inhalts und der Einheit des Bekenntnisses Fehler unterlaufen, die vermieden werden könnten und die die berechtigte Freiheit der Forschung und der Lehre des einzelnen Theologen ungerecht beeinträchtigen.

Die Theologenerklärung vom Dezember 1968

In diesen Zusammenhang fügen sich zwei Ereignisse aus dem letzten halben Jahr ein, auf die ich ein wenig näher eingehen möchte. Ich meine, wie schon gesagt, die Erklärung einer Gruppe von Theologen, die hauptsächlich dem Direktorium der Internationalen Zeitschrift für Theologie „Concilium“ angehören, vom 17. 12. 1968 und die Errichtung einer Theologischen Kommission durch Paul VI. am 27. 4. 1969.

Zunächst sei mir erlaubt, einige Bemerkungen vorzutragen zur Entstehung und zum Inhalt dieser Erklärung vom Dezember letzten Jahres. Ein erster Entschluß, eine solche Erklärung zu entwerfen und dafür die Zustimmung einer möglichst großen Zahl von Theologen zu gewinnen, wurde in Paris am 12. Oktober 1968 bei einer kleinen Besprechung der Theologen gefaßt, die der „Stiftung Concilium“ angehören, d. h. von Congar, Schillebeeckx, Küng und mir (zusammen mit den beiden Generalsekretären der Zentralredaktion von „Concilium“ in Nijmegen, Micklinghoff und Peters). Der Grund dieses Plans liegt in den Beobachtungen, von denen ich schon gesprochen habe. Küng übernahm es, mit Hilfe einiger seiner Kollegen in der Theologischen Fakultät von Tübingen einen ersten Entwurf dieser Erklärung abzufassen. Dieser Entwurf wurde dann von Schillebeeckx, Congar und mir überprüft und so schließlich ein Text erstellt, der die Zustimmung dieser vier fand. Der ursprüngliche Text war deutsch. Es ist durchaus möglich, daß die Übersetzungen ins Französische und Englische an einigen Stellen nicht ganz geglückt sind und Anlaß zu Mißverständnissen gegeben haben. Der fertige Text dieser vier wurde durch das Generalsekretariat von „Concilium“ mit der Bitte um ihre Zustimmung den Direktionsmitgliedern von „Concilium“ in Nijmegen unterbreitet und von Küng auch sonst noch einigen ihm bekannten Theologen mit der Bitte um ihre Unterschrift mitgeteilt.

So entstand ein Dokument, das 39 Unterschriften von bekannten Theologen aus der ganzen Welt trägt. Es sind also unter diesen 39 nicht nur Direktionsmitglieder von „Concilium“, sondern auch schon solche, die dieser Zeitschrift nicht angehören, wie z. B. der Dogmatiker Ratzinger, der Exeget Vögtle und andere. Dieses Dokument sollte von vornherein nicht eine Erklärung der Zeitschrift „Concilium“ als solcher sein, wenn auch der erste Plan dafür von Mitgliedern dieser Zeitschrift gefaßt wurde. Ursprünglich bestand die Absicht, das von den Direktoren von „Concilium“ unterzeichnete Dokument noch möglichst vielen Theologen in der ganzen Welt zu unterbreiten und deren Zustimmung durch Unterschrift zu erbitten, bevor es in der Presse veröffentlicht und gleichzeitig oder ganz kurz zuvor dem Staatssekretariat des Papstes übergeben werden sollte. Aus Gründen, die hier uninteressant sind, und vor allem in dem Bemühen zu verhindern, daß Rom erst aus der Presse oder aus inkompetenten Quellen von dieser Sache erfahre, wurde das Dokument schon im Dezember, also noch vor einer großen Unterschriftensammlung, dem Staatssekretariat übermittelt und der internationalen Presse zur Verfügung gestellt, so daß es darin am 17. 12. 1968 publik wurde. Die Reaktion darauf war, wie zu erwarten war, nicht einheitlich. Man wird wohl sagen können, daß das Dokument in der großen Öffentlichkeit auf Zustimmung im weitesten Maß stieß, wie sich aus der noch zu berichtenden weiteren Sammlung von Unterschriften ergibt.

Das Dokument fand aber auch Widerspruch. Das Päpstliche Staatssekretariat beklagte sich, daß es die Erklärung erst bekommen habe, nachdem es schon durch die Presse davon erfahren hatte. Kardinalstaatssekretär Cicognani erklärte, selbst dann, wenn die Langsamkeit der italienischen Post an der Verzögerung Schuld trüge, hätte

man das Dokument Rom so unterbreiten müssen, daß die römischen Stellen es lesen, studieren und darauf hätten antworten können, bevor es in der Presse publiziert war. In ähnlicher Weise reagierte der „Osservatore Romano“. Auch Jean Daniélou, der vor kurzem Kardinal geworden ist, distanzierte sich von diesem Dokument mit einer Erklärung in „La Croix“ vom 10. 1. 1969. Sein Protest läuft eigentlich nur auf die Feststellung hinaus, daß die Freiheit der theologischen Forschung in der Kirche ihre aus der Natur der Sache kommenden inneren Grenzen habe, was niemand bestreitet, und auf die Behauptung, in der Gegenwart sei nirgends eine Beeinträchtigung der theologischen Freiheit durch das Amt in der Kirche zu entdecken; die Erklärung der Theologen sei ein Versuch zur Einschüchterung der Hierarchie, um sie an ihrer Pflicht der Wachsamkeit zu hindern, indem man sie als repressiv verdächtige. Eine ähnliche Erklärung gab auch der Freiburger Theologieprofessor Adolf Kolping ab.

Zur Erklärung Daniélous möchte ich nur sagen, daß es für uns, die Verfasser der Erklärung, eine beleidigende Unterstellung ist, wir hätten die Absicht gehabt, die Hierarchie bei der berechtigten Erfüllung ihrer Aufgaben einzuschüchtern. Eine solche Unterstellung ist schon deswegen absurd, weil in der genannten Erklärung das legitime Recht des kirchlichen Lehramts ausdrücklich anerkannt wird. Es ist hier nicht der Platz, auf die Erklärungen einzugehen, die Daniélou als Kardinal im Mai dieses Jahres gegen die Orthodoxie der Zeitschrift „Concilium“ abgegeben hat. Ich möchte nur bemerken, daß „Concilium“ nie bestritten hat, daß die Kirche unter Umständen das Recht und die Pflicht hat, wirkliche Häresien ausdrücklich zu verwerfen. Es fragt sich nur, wo solche zu finden sind.

Mit der ersten Veröffentlichung im Dezember 1968 war das Unternehmen jedoch nicht beendet. Man sandte diese Erklärung allgemein an die Fachtheologen in der Welt mit der Bitte um ihre Unterschrift. Anfang April dieses Jahres hatten 1360 Fachtheologen aus 53 Ländern die Erklärung unterzeichnet. Diese Liste wurde über das Staatssekretariat am 18. 4. 1969 dem Papst unterbreitet. Natürlich gibt es auch Theologen über die oben schon genannten hinaus, die die Unterzeichnung der Erklärung abgelehnt haben. Aber man darf doch wohl sagen, daß die Liste der Unterzeichner einen sehr großen Teil, ja vielleicht die Majorität der eigentlichen Fachtheologen in der katholischen Welt umfaßt. Wenn ich recht unterrichtet bin, haben Professoren der Gregoriana in Rom in jüngster Zeit einen ähnlichen Brief an den Papst gerichtet. Haben sich aus verständlichen Gründen viele in Rom tätige Theologieprofessoren Zurückhaltung auferlegt und unsere Erklärung nicht unterzeichnet, so findet sich doch eine nicht geringe Zahl von römischen Professoren bei den Unterzeichnern, und der Brief der Professoren der Gregoriana beweist ebenfalls, daß man auch in Rom Theologen findet, die über die sachliche Richtigkeit und die Opportunität dieser Erklärung mit uns einer Meinung sind. Die einzige römische Reaktion offiziöser Art, die mir bekannt geworden ist, habe ich schon erwähnt. Ich glaube nicht, daß das offizielle Rom schon auf die Vorlage der Liste der 1360 Theologen geantwortet hat, außer durch die Bestätigung des Staatssekretariats vom 14. 5., daß die eingeschickte Liste dem Papst

unterbreitet worden ist. Das muß nicht notwendig einen Mißerfolg der Erklärung bedeuten. Man kann ja auch auf eine freundliche Mahnung zunächst etwas indigniert schweigen und sie dann doch ganz oder teilweise befolgen, ohne zuzugeben, daß man zu diesem Schritt auch durch eine solche Mahnung veranlaßt wurde. Auch in unserem Fall kommt es nur auf die Sache selber an.

Was nun den genaueren Inhalt dieser Erklärung angeht, so ist zunächst zu sagen, daß die Erklärung Recht und Pflicht des kirchlichen Lehramts und den kirchlichen Charakter der Theologie anerkennt. „Wir bejahen mit Überzeugung ein Lehramt des Papstes und der Bischöfe, das unter dem Wort Gottes im Dienst der Kirche und ihrer Verkündigung steht.“ Es fällt mir auf, daß man in Rom und bei den Gegnern dieser Erklärung auffällig wenig Notiz nimmt von dieser ausdrücklich erklärten Kirchlichkeit der Theologie und somit der Haltung dieser Theologen. Man kann natürlich sagen, daß eine solche Haltung für einen katholischen Theologen selbstverständlich sei. Das ist richtig. Aber, wenn man die heutige Allergie unter den gebildeten Katholiken gegen das Amt in der Kirche und vor allem gegen Rom kennt, sollte man es doch nicht einfach für eine *quantité négligeable* halten, daß 1360 Theologen ausdrücklich und öffentlich ihre katholische Überzeugung vom Lehramt in der Kirche aussprechen und sagen, daß sie durchaus nicht bestreiten, daß die römische Kongregation für die Glaubenslehre das Recht hat, in theologische Sachfragen einzugreifen und unter gegebenen Umständen zu erklären, daß die Lehre eines bestimmten Theologen dem wirklich verpflichtenden Bekenntnis der Kirche eindeutig widerspricht und weite Kreise im Glauben gefährdet, und daß eine solche Erklärung für den katholischen Theologen eine Verbindlichkeit hat, die natürlich nach allgemeiner Lehre in der katholischen Kirche selbst wieder verschiedene Grade haben kann.

Natürlich ist diese ausdrückliche Anerkennung der Kompetenz des Lehramts nicht der eigentliche Skopus der Erklärung. Dieser besteht in der Sorge, daß die legitime Freiheit der theologischen Forschung und Lehre, die für eine gesunde Entwicklung der Theologie notwendig ist, auch nach dem Konzil nicht genügend gewahrt werde, sondern durch administrative Maßnahmen und Sanktionen behindert werde, und besteht vor allem in dem Wunsch, konkrete, konstruktive Vorschläge zu machen, deren Befolgung die Gefahren für die Freiheit der theologischen Forschung zurückhält. Natürlich bleibt es eine gewisse Ermessensfrage, wie groß die Gefahr für die theologische Freiheit in der nachkonziliaren Kirche ist. Zu leugnen, daß eine solche Gefahr bestehen kann und schon oft gegeben war, wäre eine kindliche Illusion. Daß Mißgriffe auch sehr schwerwiegender Art durch das Amt in der Kirche in der Vergangenheit vorgekommen sind, hat das Konzil ausdrücklich erklärt. Es wäre darum töricht zu meinen, solche Gefahren könnten nach dem Konzil nicht mehr auftreten. Die „Fälle“, die wir eingangs erwähnten, zeigen, daß eine solche Gefahr auch jetzt noch besteht. Wer sie für gering hält, was niemandem verboten ist, braucht ja auch über die Warnung vor dieser Gefahr nicht ungehalten zu sein. Man nimmt es auch sonst niemandem übel, wenn er allzu ängstlich vor Gefahren ist.

Das Wichtigste an dieser Erklärung sind aber die konkreten Vorschläge. Wir greifen nur einiges beispielhalber heraus. Gefordert wird eine noch weitergehende Internationalisierung der römischen Kurialbehörden, besonders der Kongregation für die Glaubenslehre, so daß diese in ihrer personellen Zusammensetzung auch die legitime Vielfalt heutiger theologischer Schulen und Mentalitäten widerspiegeln. Für die Mitglieder der Glaubenskongregation wird eine Altersgrenze von 75 Jahren gefordert. Ihre Konsultoren sollen nur ausgewiesene und allgemein anerkannte Fachleute sein. Die Forderung der letzten Bischofssynode nach einer internationalen Theologenkommission für die Glaubenskongregation wird wiederholt. Die Kompetenzen der Glaubenskongregation und der theologischen Kommissionen bei den verschiedenen Bischofskonferenzen sollen gegenseitig genau abgegrenzt werden. Es wird dann vor allem eine klare und auch publizierte Verfahrensordnung gefordert, die Paul VI. am 7. 12. 1965 versprochen hat, die aber immer noch nicht erschienen ist, eine Verfahrensordnung, die das Vorgehen der Glaubenskongregation bei der Beanstandung der Lehre eines einzelnen Theologen regelt. Die Kompetenz der Glaubenskongregation soll dabei auf theologische Sachfragen begrenzt sein, während für rein persönliche Angelegenheiten nur der Rechtsweg in Frage kommen soll, eine Unterscheidung, die z. B. im Fall Illich offenbar nicht beachtet worden ist.

Für diese Verfahrensordnung, die auch in das neue Kirchenrecht aufgenommen werden sollte, werden ins einzelne gehende Wünsche angemeldet, die zum guten Teil ein Echo wenig erfreulicher Erfahrungen mit dem Heiligen Offizium sind. Die authentischen Veröffentlichungen des Autors in der Originalsprache müssen die Basis einer solchen Lehrbeanstandung sein, nicht aber unautorisierte Berichte und Übersetzungen. Von Anfang an muß ein amtlicher Verteidiger des Angeklagten zugezogen werden. Alle Akten des Verfahrens müssen dem Angeklagten mitgeteilt werden; er nimmt zu diesem Material schriftlich Stellung. Befriedigt diese Stellungnahme die Glaubenskongregation nicht, sind über die strittigen Fragen Fachgutachten von zwei oder mehr anerkannten Theologen einzuholen, von denen wenigstens die Hälfte der angeklagte Theologe selber bestimmen kann. Wenn danach eine persönliche Aussprache von der Glaubenskongregation für notwendig gehalten wird, so müssen dem angeklagten Theologen die Namen der Gesprächspartner, das Thema des Gesprächs und die vorausgehenden Gutachten und sonstigen Aktenstücke rechtzeitig mitgeteilt werden. Das Gespräch wird nicht geheim gehalten. Ein von allen Teilnehmern unterzeichnetes Protokoll wird angefertigt. Der Theologe kann zu diesem Gespräch, das in seiner Muttersprache zu führen ist, einen anderen Fachmann zu seiner Unterstützung mitbringen. Wenn auch nach diesem Gespräch die Glaubenskongregation zur Überzeugung kommt, daß die beanstandete Lehre dem wirklich verpflichtenden Bekenntnis der Kirche eindeutig widerspricht, so soll die Glaubenskongregation dieses Urteil mit einer Begründung veröffentlichen. In der Regel sollen aber Maßnahmen administrativer Art gegen Autoren oder Verlage, d. h. z. B. Entfernung aus dem Lehramt oder wirtschaftlich schädigende Verbote eines Buches, als nutzlos oder gar schädlich unterlassen werden.

Das sind die wichtigsten Einzelforderungen, die wohl keines weiteren Kommentars mehr bedürfen. Ich bin überzeugt, daß diese Forderungen sich durchsetzen werden, weil sie für unsere Zeit einfach selbstverständlich sind, selbst, wenn sie es früher für eine paternalistische Mentalität nicht waren.

Die internationale Theologenkommission

Eine Forderung dieser Erklärung ist unterdessen schon erfüllt worden. Am 27. April 1969 hat Papst Paul VI. eine internationale Theologenkommission bei der römischen Glaubenskongregation errichtet. Auch die Namen der ernannten Theologen sind bereits veröffentlicht worden. Diese Kommission hat eine „Ordnung“ „ad experimentum“. Ich berichte die wichtigsten Bestimmungen daraus.

Diese Kommission ist als Hilfe der Glaubenskongregation in Fragen von größerer Bedeutung gedacht. Ihr Vorsitzender ist darum auch der Präfekt der Glaubenskongregation, der bei den Sitzungen den Vorsitz führt, aber auch einen anderen Kardinal der Glaubenskongregation delegieren kann. Die Kommission besteht aus höchstens dreißig Mitgliedern, die durch den Papst nach vorheriger Konsultation der Bischofskonferenzen ernannt werden. Die Theologen sollen aus den verschiedenen theologischen Schulen und Nationen genommen werden und sollen hervorragen durch theologische Wissenschaft und durch Treue gegenüber dem Lehramt der Kirche. Die Amtszeit eines Kommissionsmitglieds ist auf fünf Jahre begrenzt, kann aber verlängert werden. Eine Plenarsitzung der Kommission soll wenigstens einmal im Jahr stattfinden, kann aber auch häufiger einberufen werden. Unterkommissionen sind möglich, ebenso schriftliche Konsultation der Mitglieder der Kommission durch die Glaubenskongregation. Was von der Kommission behandelt wird, entscheidet in letzter Instanz die Glaubenskongregation; Anträge für die Tagesordnung können jedoch auch von der Kommission und einzelnen ihrer Mitglieder eingebracht werden. Beschlüsse der Kommission und die Voten der einzelnen Mitglieder müssen auch zur Kenntnis des Papstes gelangen. Die Mitglieder der Kommission sind in deren Angelegenheiten nach den Regeln der römischen Kurie zum Schweigen verpflichtet.

Man sieht leicht, daß das Prinzip der Internationalität und das Prinzip, das einzelne Mitglied müsse ein hervorragender Theologe sein, nicht leicht im Gleichgewicht gehalten werden können. Daß dies schwierig ist, dokumentiert sich schon an der Zusammensetzung der jetzigen Kommission. Viele werden den Holländer Schillebeeckx als hervorragenden Theologen in der Liste vermissen und verwundert Namen lesen, von denen sie noch nie etwas gehört haben. Daß keine römischen Theologen in dieser Liste zu finden sind, entspringt gewiß nicht einer besonderen römischen Bescheidenheit, besagt allerdings auch nichts gegen den theologischen Rang nicht weniger in Rom lehrender Theologen. Es ist wohl daraus zu erklären, daß diese Theologen ohnehin schon einen großen Einfluß auf die Glaubenskongregation haben, weil sie meist als Konsultoren oder Qualifikatoren Mitglieder der Glaubenskongregation sind und dieses

Institut theologischer Berater der Glaubenskongregation schon darum nicht abgeschafft worden ist, weil für die weniger wichtigen Geschäfte der Glaubenskongregation diese Konsultoren immer noch notwendig bleiben und nicht durch die Theologen der neuen Kommission ersetzt werden können.

Was die Zusammensetzung der neuen Kommission unter dem Aspekt einer gerechten Repräsentanz möglichst aller theologischen Schulen und Richtungen in der katholischen Kirche betrifft, so ist wohl ein Urteil über diese Frage noch nicht möglich. Sicher sind sehr divergierende Richtungen vertreten. Ein de Lubac und ein Congar wurden noch zur Zeit der Enzyklika „*Humani Generis*“ verdächtigt und gemäßregelt; neben prononciert konservativen Theologen sind heute jedoch auch sie in dieser Kommission. Allerdings muß man auch sagen, daß das Konzil unterdessen stattgefunden hat und diese Männer wohl auch älter geworden sind.

Es wird alles davon abhängen, ob dieser Theologenkommission in der Praxis eine echte Chance eingeräumt wird. Man sollte von vornherein die Aufgabe der Kommission nicht in erster Linie darin sehen, daß Mißgriffe der Glaubenskongregation in der Beurteilung verdächtiger Theologen verhindert werden. So wie die Glaubenskongregation selbst, sollte sich heute auch diese ihr beigegebene Kommission eine positive Aufgabe als ihre primäre suchen. Diese positive Aufgabe zu finden ist heute nicht leicht, zumal sich in der einen Kirche und unter dem einen Bekenntnis, das für alle gültig bleibt, ein Pluralismus von Theologien bildet, der nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. Dieser Pluralismus der Theologien soll zwar in der Kommission vertreten sein; aber die Kommission als solche kann diesen Pluralismus weder aktiv fördern, noch ihn in einer höheren theologischen Synthese übergreifen.

Vermutlich kann von daher die Aufgabe der Glaubenskongregation und ihrer Theologenkommission nur der Schutz und die Bewahrung des alten und immer gültigen Bekenntnisses sein, nicht aber die Fortentwicklung des Bekenntnisses oder *der* Theologie, weil es *die* Theologie als homogene nicht mehr gibt und eine Weiterentfaltung des Bekenntnisses im Stil der bisherigen Dogmenentwicklung nicht mehr leicht möglich ist, da so etwas nur mittels ein und derselben Theologie denkbar ist. Dennoch braucht die Aufgabe dieser römischen Instanzen nicht negativ gesehen zu werden. Die Bewahrung des alten Bekenntnisses als eines lebendigen und lebensmächtigen in einer offenen Bezogenheit auf Geist und Wille unserer Zeit kann durchaus als positive Aufgabe aufgefaßt werden.

Darüber hinaus kommen auch auf die Glaubenskongregation und ihre Theologenkommission vermutlich wichtige Einzelfragen zu, wie z. B. die Frage der theologischen Voraussetzungen für ein wirklich dem praktischen Leben gerecht werdendes Mischenrecht und für die Neukodifizierung des Kirchenrechts; Grundsatzfragen über Möglichkeit und Grenzen einer Interkommunion zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen; theologische Probleme hinsichtlich der Kindertaufe; theologische Fragen im Zusammenhang mit dem Problem einer „Demokratisierung der Kirche“; Klärung moraltheologischer Fragen, die hier nicht weiter spezifiziert werden müssen.

Wie man sieht, ist in dieser Theologenkommission wenigstens ungefähr eine wichtige Forderung der Erklärung vom Dezember 1968 verwirklicht. Man kann hoffen, daß auch die übrigen Forderungen, wenigstens in ihrer Substanz, noch erfüllt werden. Denn wenn die Verfahrensordnung für die Glaubenskongregation verwirklicht wird, die Paul VI. schon im Dezember 1965 in Aussicht gestellt hat – was man doch erwarten darf –, dann kann sie wohl nicht viel anders ausfallen, als es die Erklärung vom Dezember letzten Jahres vorsieht. Dann wäre ein Verfahren rechtlich festgelegt, das erlaubt und bis zu einem gewissen Grad erzwingt, daß das legitime Recht des Lehramts, in der Kirche die Unversehrtheit und Einheit des christlichen Glaubens zu schützen, der ebenso legitimen Freiheit der Theologie in Forschung und Lehre nicht schadet, die für den Glauben der Kirche ebenso notwendig ist. Dies gilt einfach deshalb, weil ein so gearteter Schutz einer Wirklichkeit nichts nützt, wenn diese Wirklichkeit nicht gleichzeitig lebendig erhalten bleibt.

Wie die Erklärung der Theologen ausdrücklich sagt, wird diese Freiheit nicht als ein *privates Privilegium* gefordert und verteidigt, sondern als eine Voraussetzung klar-gestellt, ohne die ein Theologe seine Aufgabe für den christlichen Glauben und so auch für das Wohl der Welt nicht leisten kann. Es ist klar, daß auch der beste und subtilste gesetzliche Ausgleich zwischen zwei verschiedenen legitimen Rechten nie ganz verhindern kann, daß in konkreten Fragen doch Konflikte entstehen. Aber eine gute Verfahrensnorm kann die Zahl solcher Fälle und die Bitterkeit, die mit ihnen gegeben ist, erheblich vermindern, und darum möchte ich hoffen, daß diese Erklärung in Rom Gehör findet. Die Theologen, die sie abgegeben haben, erwarten nicht, daß ihre Erklärung von Rom aus ausdrücklich gebilligt wird, obwohl auch so etwas ein Zeichen jenes brüderlichen Geistes wäre, den es doch in der Kirche geben muß. Aber diese Theologen hoffen, daß sie möglichst bald, wenn auch stillschweigend, in der Sache selbst recht bekommen. Vor einigen Jahren traf ich in Rom Ignazio Silone. In ein Buch, das ich von ihm bekam, hatte er als Widmung hineingeschrieben: *Unum in una fide et spe: libertas*. Weil Freiheit nicht Willkür und Egoismus, sondern Verantwortung und Befreitheit zu selbstlosem Dienst meint, kann man wohl mit diesem Motto Silones schließen: *In una fide et spe: libertas* – Im einen Glauben und in der einen Hoffnung: Freiheit.

Sprache der Bergpredigt und der Mao-Bibel

Wenn man heute mit besonderer Bevorzugung christliche und marxistische Themen in Beziehung bringt, Marx und Jesus von Nazareth gern in einem Atemzug nennt, dann könnte mein Vorhaben sehr leicht ins Modische abgleiten. Aber das Modische hat, wenn man es nicht zu modisch behandelt, seine berechnete Identität mit der Zeit. Durch den Zeitgeist kann man noch immer am besten in den Geist der Zeit gelangen, um diese bekannte Unterscheidung für die Beurteilung von Tendenzliteratur auch hier zu gebrauchen¹.

Man muß auf literarischem Gebiet oft Dinge vergleichen, die nach herkömmlicher Auffassung nicht dazu geeignet sind. So erst gelangt man zu neuen interessanten Entdeckungen. Liegen nicht die Bergpredigt und das Rote Buch zeitlich und geistig zu weit voneinander ab, um Gemeinsames an ihnen feststellen zu können? Aber hören wir zunächst einen Spruch aus dem Tao Tê King, dem bekanntesten Buch Chinas aus dem 4. Jahrhundert v. Chr.:

Das Tun sei Nicht-Tun
Das Geschäft sei Nicht-Geschäft
Der Genuß sei Nicht-Genuß
Das Große sei Kleines
Das Viele sei Weniges
Vergeltet Feindschaft mit Wohltun
Plant das Schwere in seinem Leichtsein
Tut das Große in seinem Kleinsein
Die schwierigen Geschäfte der Welt
beginnen ja mit Leichtsein
Die großen Geschäfte der Welt
beginnen ja mit Kleinsein
Daher: Der heilige Mensch tut nie das Große
darum kann er sein Großes vollenden
Wer leichthin verspricht
hält sicher nicht
Wem vieles leicht ist
wird sicher vieles schwer
Daher: Der heilige Mensch behandelt es als schwer
darum wird ihm lebenslang nichts schwer².

¹ Zur Geschichte dieser terminologischen Unterscheidung, vgl. H. Kunisch, *Kleine Schriften* (Berlin 1969).

² Lao-Tse, *Tao Tê King, Übertragung und Kommentar* von V. v. Strauß, hrsg. von W. Y. Tonn (Mannes-Bibliothek) (Zürich 1959) 142f.

Diese Spruchweisheit mit ihren Paradoxien und Gegensatzpaaren steht der Spruchweisheit der Bergpredigt nicht fern. Erfahrungen sprechen sich aus, die auf sprachliche Ähnlichkeiten tendieren. Solche Texte finden sich in der gesamten chinesischen Literatur und haben in unseren Tagen dazu beigetragen, daß das Verständnis des Marxismus in China eine chinesische Prägung angenommen hat. Von Mao Tse-tung ist ja mehr als bekannt, wie sehr er in der literarischen Tradition seines Landes beheimatet ist³, auch wenn er umdeutet und die alten Weisheitslehren in andere Zusammenhänge stellt. Dazu ein Beispiel:

„Es gibt ein altes chinesisches Gleichnis, die Parabel ‚Yü Gung versetzt Berge‘. Darin wird erzählt, daß in alten Zeiten im Norden Chinas ein Greis aus den Nördlichen Bergen namens Yü Gung (Närrischer Greis) lebte. Den Weg, der von seiner Haustür nach Süden führte, versperrten zwei große Berge: der Taihang und der Wangwu. Yü Gung faßte den Entschluß, zusammen mit seinen Söhnen diese Berge mit Hacken abzutragen. Ein anderer Greis namens Dschi Sou (Weiser Alter) lachte, als er sie sah, und meinte: ‚Ihr treibt aber wirklich Unfug, ihr paar Leute könnt doch unmöglich zwei solche riesige Berge abtragen!‘ Yü Gung antwortete ihm: ‚Sterbe ich, bleiben meine Kinder; sterben die Kinder, bleiben die Enkelkinder, und so werden sich die Generationen in einer endlosen Kette ablösen. Diese Berge sind zwar hoch, aber sie können nicht höher werden; um das, was wir abtragen, werden sie niedriger. Warum sollten wir sie da nicht abtragen können?‘ Nachdem Yü Gung die falsche Auffassung Dschi Sous widerlegt hatte, machte er sich, ohne auch nur im geringsten zu schwanken, daran, Tag für Tag die Berge abzutragen. Das rührte den Himmelskaiser, und er schickte zwei seiner Götter auf die Erde, die beide Berge auf dem Rücken davontrugen. Gegenwärtig lasten ebenfalls zwei große Berge schwer auf dem chinesischen Volk. Der eine heißt Imperialismus, der andere Feudalismus. Die Kommunistische Partei Chinas ist schon längst entschlossen, diese beiden Berge abzutragen. Wir müssen unseren Entschluß beharrlich in die Tat umsetzen, wir müssen unermüdlich arbeiten, und wir werden die Gottheit ebenfalls rühren; und diese Gottheit ist niemand anderer als die Volksmassen Chinas. Und wenn sich das ganze Volk erhebt, um mit uns zusammen diese Berge abzutragen, sollten wir sie da etwa nicht abtragen können?“⁴

Gleichnis und didaktische Auslegung mit einem neuen Sitz im Leben. Das erinnert doch wenigstens formal an den Sprachstil der Bibel, wo noch mehr in Gleichnissen gesprochen wird und die Gleichnisse nach dem Glauben der Gemeinde ausgelegt sind. Es wäre zu einfach, die Sprachgeschichte des alten China mit der Bergpredigt gleichzusetzen. Die Sprache der Bergpredigt liegt zwischen den alten chinesischen Weisheitstexten und dem heutigen revolutionären Verständnis. Auch in der Bergpredigt steckt ein revolutionäres Sozialgeschehen.

Nicht soll hier der Marxismus des Roten Buchs Chinas mit dem Christentum der Bergpredigt thematisch verglichen werden. Ebenso wird mit ideologischen Beurteilungen zurückhaltend verfahren. Ausgangspunkt und Haftpunkt meiner Überlegungen ist die sprachliche und literarische Form, also Stilkritik. Durch sie geschieht eine notwendige Vorklärung.

³ Vgl. R. Payne, Mao Tse-tung, Eine Biographie (Hamburg 1965).

⁴ Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung (Peking 1967) 236.

In beiden Fällen ist die Sprache, wenn auch sehr unterschiedlich, Instrument einer geistigen Aufforderung und Beeinflussung; es dominiert Außersprachliches und nicht wie bei der Dichtung die sprachliche Form selbst. Wir müssen mit diesen Texten umgehen wie mit didaktischer Literatur überhaupt, die lehren und belehren will, unterweisen und meinungsbildend sein will. So kann es hier nicht zuerst um reine Philologie gehen, sondern um Wirkungsgeschichte. Wenn Texte nicht mehr wirken, dann mag die wissenschaftliche Objektivation eintreten. Texte, die wirken wollen und auch noch wirken, müssen in dieser Tendenz erscheinen. Mit didaktischer Literatur, wozu ich sowohl das Rote Buch wie auch die Bergpredigt rechne, muß man sich geistig auseinandersetzen. Ein bloß literarisches Verstehen verharmlost sie. Meine Sprach- und Stilüberlegungen sollen hierzu die Basis bilden.

Die Disposition der Mao-Bibel und der Bergpredigt

Das Rote Buch bringt Ausschnitte aus den Reden Mao Tse-tungs. Sie wurden nicht von ihm selbst ausgewählt, sondern von seinem Freund und Genossen Lin Piao, der für die Redaktion verantwortlich zeichnet. Es ist also eine Sammlung von vielen Zitaten aus Reden, welche die Geschichte der Kommunistischen Partei Chinas begleiten. Anlaß und Datum werden jeweils genau angegeben. Aussprüche, Gedankensplitter, Merksätze, so könnte man diese Zitate charakterisieren. Aus dem größeren Zusammenhang herausgelöst, wirken sie in dieser knappen und präzisen Formulierung weiter. Einst von Mao Tse-tung in einer bestimmten Situation gesprochen, um diese zu analysieren und Massen in Bewegung zu bringen, werden seine Aussprüche wieder und wieder gesprochen, von den verschiedensten Menschen, zu den verschiedensten Anlässen. So sind sie zu Sätzen geworden, die Gültigkeit für sich beanspruchen wie früher die Verse der Heiligen Schriften. Wir haben damit aufgehört, die Bibel bei jeder Gelegenheit zu zitieren – vielleicht auch zum Vorteil der Bibel. Die Sätze des Roten Buchs werden dagegen zum lebendigen Gedächtnis gemacht: halb Werbespruch, halb Weisheitsspruch, halb Sprichwort, Agitation und innere Erhebung. Dieses religiös-politisch-werbemäßige Gemisch im Gebrauch der Mao-Zitate ist für sie bezeichnend.

Deshalb auch ihre zeitweilige politisch-sakrale Handhabung: „Zuerst in der Armee, später in den breiten Massen des chinesischen Volkes verbreitet, ist es dieses Buch, aus dem die jungen Rotgardisten unermüdlich Aussprüche des großen Mao Tse-tung zitieren, indem sie kurz und abgehackt bestimmte Devisen hinausschmettern oder nach Art eines liturgischen Responsoriums längere Passagen im Chor sprechen.“⁵ Schon der Titel des Roten Buches ist anspruchsvoll: Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung. Er bekommt das Image eines Weisen, der zugleich Politiker ist. Macht und Weisheit, die großen Themen auch der alten chinesischen Staatsphilosophie, sind nach diesem Bild

⁵ Das Rote Buch, Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung, Fischer-Bücherei 857 (aus der Einleitung).

in ihm vereint. „Studiert die Werke des Vorsitzenden Mao Tse-tung, hört auf seine Worte und handelt nach seinen Weisungen.“⁶ Die Beweiskraft hängt von der Person ab.

Die einzelnen Redezitate sind nach gedanklichen, aber keineswegs systematischen Gesichtspunkten zusammengestellt. Beginnend mit den wichtigsten Thesen über die Kommunistische Partei, den Klassenkampf und den Sozialismus werden in 33 Kapiteln alle belangvollen Themenkreise wenigstens gestreift. Das letzte Kapitel betrifft das Studium. Damit wird deutlich gemacht, daß nichts endgültig festliegt, daß alle Lernende bleiben aus der Praxis des Handelns und aus den neuen Erkenntnissen der Wissenschaft.

„Man soll den Marxismus nicht nur aus Büchern studieren, sondern hauptsächlich durch den Klassenkampf, die Arbeitspraxis und die enge Fühlung mit den Arbeiter- und Bauernmassen; dadurch kann man ihn erst wirklich erlernen. Wenn unsere Intellektuellen einige marxistische Bücher gelesen und hierauf dank ihrem lebendigen Kontakt mit den Arbeiter- und Bauernmassen sowie ihrer praktischen Arbeit schon etwas verstanden haben, dann haben wir alle eine gemeinsame Sprache, und zwar nicht nur hinsichtlich des Patriotismus und des sozialistischen Systems, sondern wahrscheinlich auch hinsichtlich der kommunistischen Weltanschauung. Sobald dies der Fall ist, werden wir alle unsere Arbeit viel besser verrichten.“⁷

Polemisch, ermunternd, optimistisch wird eine ungeheure Zukunft versprochen. Diese Aussichten wirken deshalb glaubhaft, weil die Menschen dieses Kontinentdistrikts in eine alles verändernde Bewegung eingetreten sind.

„Genosse Mao Tse-tung ist der größte Marxist-Leninist unserer Zeit. In genialer, schöpferischer und allseitiger Weise hat Genosse Mao Tse-tung den Marxismus-Leninismus als Erbe übernommen, ihn verteidigt und weiterentwickelt; er hat den Marxismus-Leninismus auf eine völlig neue Stufe gehoben.“⁸

Auch die Bergpredigt ist eine nachträgliche Zusammenstellung von Aussprüchen und Redeauszügen Jesu. In der Form, wie sie uns bei Lukas und noch mehr wie sie uns bei Matthäus vorliegt, ist sie nicht von Jesus gehalten worden⁹. Liest man sie inmitten des gesamten Evangelientextes, so nimmt man wahr, daß sie eine in sich geschlossene Einheit darstellt. Sie ist nach rhetorischen wie auch nach stilistischen Gesichtspunkten aufgebaut, man entdeckt Entsprechungen. Die Bergpredigt ist viel eher als das Rote Buch ein Kunstwerk, wenigstens im herkömmlichen Sinn des Wortes. Dadurch konnte sie aber auch trotz allen Engagements, das im Lauf der Geschichte von ihr ausging, als religiöses Erbauungsbuch verharmlost werden. Sie wird von Nicht-Christen wie von Christen allzu oft nur ehrfürchtig geschätzt und bewundernd zitiert. Aber ganz ließ sich die Bergpredigt nie vom Ästhetischen genießen, dafür waren die Aussagen zu hart und kompromißlos. Man hört, daß man mit seinen Erwartungen angesprochen wird. Und zwar in einem selten großen Anspruch, daß für Menschen geredet wird, die eines gemeinsam haben, gekommen zu sein, um zu hören – nicht um selbst zu reden und zu

⁶ Devise zum Roten Buch von Lin Piao.

⁷ Mao Tse-tung 369f.

⁸ Mao Tse-tung I (aus der Einleitung von Lin Piao).

⁹ Vgl. J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus (Regensburger NT).

diskutieren wie beim Roten Buch. Nicht irgend etwas wollen die Zuhörer der Bergpredigt hören, sondern das, was Gültigkeit beanspruchen kann, noch etwas anderes als gesellschaftsverändernde Thesen, auch etwas anderes als ewiggültige philosophische Wahrheiten. Deshalb kann so frei, von nichts eingegrenzt, geredet werden. Nicht spontane Einfälle, sondern lang abgewägte und als wahr gewußte Behauptungen werden vor den Menschen ausgebreitet. Die Bergpredigt widerspricht so manchem, was man sich aus seinen eigenen Lebenserfahrungen zurechtgelegt hat. Und doch geht kein Spruch an einer vorgegebenen Lebenserfahrung vorbei.

Du siehst im Auge des Bruders
das Böse
aber die eigene Bosheit
siehst du nicht
Du sagst dem Bruder
bessere dich
merkst aber nicht
wie bedenklich dein Zustand ist
Du Kritiker
unglaublich bist du
fängst du nicht
bei dir selbst an¹⁰.

Der heute bei manchen modernen Bibelübersetzungen angewandte Berichtton ist bei Stücken wie der Bergpredigt nicht zu verwenden. Er drängt ins Gehaltlose und Oberflächliche. Eine biblische Rede dagegen ist Erzählen, Behaupten, Ausrufen, Widersprechen, Unterweisen, Fordern. Wer so redet, ist immer ein Ethiker, der sagt, was sein könnte. Lehrer in diesem alten Sinn gebrauchen deshalb den Spruch, oft den kurzen, der das Gemeinte überscharf herausstellt, aber auch einen zweiten und dritten Spruch, der den vorhergehenden stützt, korrigiert oder ergänzt. Die Bergpredigt ist eine solche Summe von Aussprüchen, von Jesus-Logien, die zum Teil schon eine lange Tradition in der Geschichte der Menschheit haben. In der Bergpredigt stehen sie in einer teils lockeren, teils festen Komposition zusammen.

Den Auftakt bilden die herkömmlich so bezeichneten Seligpreisungen. Den Seligpreisungen am Anfang entspricht am Ende der ganzen Rede das Gleichnis vom Hausbau auf festem Grund. In der Mitte das Vaterunser, das mit seiner Bitte um endzeitliche Erfüllung alle Radikalität im Anspruch Jesu zusammenfaßt. Es gibt die lang durchgeführten klaren Antithesen zwischen der Gerechtigkeit des Gesetzes und der Lebensform des Evangeliums. Es gibt die Trostverheißungen und immer wieder Sprüche, die wie Sprichwörter sind. Sie treffen alle in einer ihnen eigentümlichen Weise gesellschaftliche, bewußtseinsmäßige wie politische Vorgegebenheiten, die sich immer wieder im Stil einer Allerweltsvernunft festsetzen.

¹⁰ W. und E. Gössmann, *Die Bergpredigt* (München 1965) 35; die Übersetzung befolgt die Zeilentechnik der modernen Lyrik und bevorzugt zuweilen die sprachliche Form der Reduktion.

Ihr habt gehört
daß den Alten geboten wurde
schwöre keinen Meineid
halte was du beim Herrn geschworen
Ich sage und wiederhole
ihr sollt überhaupt nicht schwören
nicht beim Himmel
nicht bei der Erde
nicht beim eigenen Haupte
nicht bei den heiligen Schriften
Sagt ja
oder sagt nein
alles andere ist vom Übel¹¹.

An einer solchen ersten Gegenüberstellung von Bergpredigt und Mao-Bibel wird schon manches deutlich, was bei einer Einzelbetrachtung vielleicht nicht so klar zum Vorschein käme: Die Bergpredigt kommt aus ihrer biblischen Verlorenheit heraus und stößt auf Gegenrealitäten, wodurch sie selbst stärker politischer Natur wird. Die Mao-Bibel verrät sich viel stärker in ihrer ideologischen Grundkonzeption, aber auch, daß diese ideologische Grundkonzeption Schluß gemacht hat mit einem Lebensverständnis, das von politischer Veränderung nichts wissen will. Die sprachliche Form ist beide Male die Rede oder doch wenigstens der Redestil, durch den nach Auffassung von Aristoteles politisch-geistige Aufklärung geschehen soll¹². Der Begriff Predigt verharmlost die Bergpredigt, und der heute vielgebrauchte Begriff der Verkündigung würde sie allzu leicht sakralisieren. Der Intention nach ist sie Rede, die das Gegenreden, wie es ja in der Bibel genügend bezeugt ist, formal in sich aufgenommen hat. Durch eine solche Gattungsbestimmung als Rede dürfte erreicht sein, daß man die Bergpredigt und die Mao-Bibel nicht nur miteinander vergleichen darf, sondern daß man auch wahrnimmt, wie sie sich tatsächlich berühren und gegenseitig in Frage stellen.

Die sprachlichen Stilmittel im einzelnen

Zum wichtigsten Kennzeichen der Sprache der Bergpredigt gehört ihre Radikalität, die man jedoch nicht als fanatisch verdächtigen darf¹³. Nirgendwo wird auf halbem Weg halt gemacht, immer geht es um ein Letztes, ein Höchstes, um etwas Unüberbittbares. Von der Liebe ist nicht ohne die Radikalisierung zur Feindesliebe die Rede. Wo der Gedanke der Vollkommenheit auftaucht, wird er bis aufs Höchste gesteigert:

¹¹ W. und E. Gössmann, Die Bergpredigt 25.

¹² Vgl. W. Magass, Das öffentliche Schweigen, Gibt es Maßstäbe für die Kunst der öffentlichen Rede in Deutschland? (Heidelberg 1967) – Vgl. vom Verf.: Rhetorik und öffentliches Sprechen heute, in: Hochland 1969 (Januar-Heft)

¹³ Vgl. W. Gössmann, Sakrale Sprache (München 1965) 27–35.

Mit Halbheiten begnügt euch nicht
Euer Vater in den Himmeln
ist vollkommen¹⁴.

In jedem Logion der Bergpredigt und darüber hinaus in der gesamten Bibel findet man diesen absoluten Anspruch, von dem in die Sprache das Paradoxe eingegangen ist. Ein solches Sprechen verstößt gegen die geläufigen und gängigen Meinungen. Es sind Aussagen, die nicht zuletzt auch Provokation sind.

Das Paradoxe als Steigerung religiöser Radikalität gibt es auch im Buddhismus. Die Koan des Zen-Buddhismus sind solche Paradoxien. „Buddha predigte 49 Jahre, und doch bewegte er niemals seine breite Zunge.“¹⁵ Wenn sich Mao Tse-tung auch weniger mit dem Buddhismus auseinandersetzt als mit den alten gesellschaftsbezogenen Lehren Konfutses, so ist das Sprechen in Gegensätzen altchinesisch. Im Buddhismus ist es nur am strengsten durchgeführt und erscheint uns heute unpolitisch. Wichtig ist, daß Mao diese Form des Sprechens mit der dialektischen Argumentationsweise des Marxismus verquickt hat und auf gesellschaftliche wie politische Zustände anwendet. Spruch- oder Sprichwortweisheit radikalen Charakters bestimmen seinen Stil: „Für alles Reaktionsnäre gilt, daß es nicht fällt, wenn man es nicht niederschlägt.“ „Alles, was der Feind bekämpft, müssen wir unterstützen; alles, was der Feind unterstützt, müssen wir bekämpfen.“ Der radikale Spruch wird gern zur weisen Maxime: „Unsere Armee befolgt stets zwei Richtlinien: Erstens, den Feinden gegenüber müssen wir schonungslos sein, wir müssen sie überwältigen und vernichten. Zweitens, zu unseren eigenen Leuten, zum Volk, zu den Genossen, zu den Vorgesetzten und zu den Untergebenen müssen wir liebevoll sein, mit ihnen müssen wir uns zusammenschließen.“¹⁶ Entschlossenheit wie auch verschwiegene Weisheit drückt sich in dem „müssen wir“ der deutschen Übersetzung aus.

Neben dieser Spruch- und Sprichwortweisheit radikalen Charakters gibt es fortlaufend die marxistische Ausdeutung altchinesischer Schriftsteller. So kommt das Element des Vergleichs und das Gleichnishafte in die Redesprache.

„Der Tod ist jedem beschieden, aber nicht jeder Tod hat die gleiche Bedeutung. Der altchinesische Schriftsteller Sima Tjiän sagte einmal: ‚Es stirbt ein jeder, aber der Tod des einen ist gewichtiger als der Tai-Berg, der Tod des anderen hat weniger Gewicht als Schwanenflaum.‘ Stirbt man für die Interessen des Volkes, so ist der Tod gewichtiger als der Tai-Berg; steht man im Sold der Faschisten und stirbt für die Ausbeuter und Unterdrücker des Volkes, so hat der Tod weniger Gewicht als Schwanenflaum.“¹⁷

Ein solches Sprechen ist nicht nur anschaulich, es hat etwas Poetisches an sich, bleibt volksnah und ist allgemein verständlich. Aber das Didaktische bleibt allein ausschlaggebend.

¹⁴ W. und E. Gössmann, Die Bergpredigt 28.

¹⁵ Nach H. Dumoulin, Zen, Geschichte und Gestalt (Bern 1959) 134.

¹⁶ Mao Tse-tung 13, 19, 176.

¹⁷ Mao Tse-tung 205.

„Auch in den Köpfen unserer Genossen und in der Arbeit unserer Partei kann sich Staub ablagern, auch hier muß man fegen und waschen. ‚Fließendes Wasser fault nicht, Türangeln werden nicht wurmstichig‘, wie das Sprichwort besagt, weil sowohl das eine wie das andere sich fortwährend bewegt und daher beide gegen Mikroben widerstandsfähig sind, beziehungsweise von anderen Lebewesen nicht angefressen werden.“ – „Willst du Kenntnisse erwerben, mußt du an der die Wirklichkeit umwälzenden Praxis teilnehmen. Willst du den Geschmack einer Birne kennenlernen, mußt du sie verändern, das heißt sie in deinem Mund zerkauen... Willst du die Theorie und die Methoden der Revolution kennenlernen, mußt du an der Revolution teilnehmen.“¹⁸

Die philosophierende Gedankenführung bleibt nie abstrakt, sie bedient sich gern einer einfachen Bildlichkeit. Sprichwortartige Maximen kennzeichnen die Diktion. Einwände werden gemacht, um die Grundmaxime nur um so fester zu bestätigen. Die Maximen werden aufgebaut zu Gegensatzgleichungen, vor allem wenn es darum geht, abzugrenzen und das Gegenteil herauszustellen.

„Mit Idealismus und Metaphysik kommt man in der Welt am leichtesten durch; denn man kann dann soviel Unsinn zusammenschwatzen wie man nur will, ohne sich auf die objektive Realität stützen zu müssen und ohne der Prüfung durch diese unterworfen zu sein. Materialismus und Dialektik erfordern hingegen Anstrengungen, da muß man sich auf die objektive Realität stützen und die Prüfung durch diese bestehen; unternimmt man keine Anstrengungen, dann wird man in Idealismus und Metaphysik abgleiten.“¹⁹

Das Tertium comparationis bei der Gedankenführung dieses Redezitats ist die Anstrengung. So entsteht auch hier wieder Radikalisierung in der Sprache. Mao liebt es, philosophische Begriffe zu gebrauchen, die aber fast alle von der klassischen Metaphysik erarbeitet worden sind. Er ist nicht der scharfe, analysierende Denker wie Lenin, auch kein Systematiker wie Marx. Er denkt zuerst daran, daß seine vielen noch kaum gebildeten Zuhörer das Dargelegte auch – wie man so sagt – kapierten können. Darin liegt die Stärke und Wirkung seines Sprachstils.

Alle diese sprachlichen Stilmittel: Spruch- und Sprichwortweisheit radikalen Charakters, Gleichnisse, Zitate von altchinesischen Schriftstellern mit marxistisch-didaktischer Neuinterpretation, philosophische Maximen, antithetische Argumentationen haben ihre Analogien in der Bergpredigt und darüber hinaus in der Bibel allgemein. Nicht nur die Gültigkeit, die das Rote Buch anstrebt und auch schon weithin erhalten hat, sondern ebenso diese Stilähnlichkeiten haben dazu geführt, das Rote Buch als Mao-Bibel zu bezeichnen. Die sprachlichen Stilähnlichkeiten sind aber nicht nur stilistischer Natur. Sie weisen auf einen gemeinsamen Sachverhalt hin, den es zu prüfen gilt. Oder ist dieser gemeinsame Sachverhalt nur vordergründig ein gemeinsamer? Der Zusammenhang ist komplizierter als man zunächst meinen könnte. Zuvor noch einige wichtige stillkritische Feststellungen.

¹⁸ Mao Tse-tung 307, 245.

¹⁹ Mao Tse-tung 249.

In weiten Partien verwendet das Rote Buch Sprachmuster und Redediktionen, die keine Entsprechungen in der Bergpredigt haben. Wir können diese Sprachschicht am besten mit dem Begriff „Parteijargon“ bezeichnen. Er tritt überall auf, aber doch so, daß die andern Sprachschichten davon nicht, wie man glauben könnte, einfach überwuchert würden. Vor allem dort, wo sich Mao mit latenten Gegnern auseinandersetzt, versucht er diese nie zu verstehen, sondern trifft und schlägt sie mit gängigen, altbekannten Klischees; so bei der Beschreibung des Liberalismus und Feudalismus. Das Klischee erübrigt die genaue Analyse, bringt Selbstrechtfertigung und problematisiert die Gegenposition nicht. Mit Klischees schiebt er all das an die Seite, was die eigene marxistische Zukunftsentwicklung hemmt. Die Analyse gilt nur der eigenen Position. Diesen marxistischen Parteijargon könnte man am besten als eine selbstgefällige Dialektik charakterisieren, die mit „Leerformeln“ arbeitet und jeweils das hineinstopft, was einem gefällt und dem eigenen Vorteil dienlich ist. Der Parteijargon wird im Roten Buch nie Selbstzweck. Die Diffamierung ruft eigene Initiative wach. Der eigene Optimismus gibt dem Parteijargon seine Kraft. An einer Sprachprobe möge sich dieses verdeutlichen. Länder, Namen und Anlässe sind austauschbar:

„Wir wollen den Frieden. Solange aber der USA-Imperialismus seine anmaßenden und unberechtigten Forderungen und seine Machenschaften zur Ausweitung der Aggression nicht aufgibt, kann der Entschluß des chinesischen Volkes nicht anders sein, als Seite an Seite mit dem koreanischen Volk den Kampf fortzusetzen. Das heißt nicht, daß wir kriegslüstern wären. Wir sind bereit, sofort die Kriegshandlungen einzustellen und die verbliebenen Fragen einer künftigen Regelung zu überlassen. Der USA-Imperialismus ist aber nicht bereit, das gleiche zu tun. Nun recht so, mag dann der Krieg weitergehen. Wir sind darauf vorbereitet, soviel Jahre den Kampf mit dem amerikanischen Imperialismus zu führen, wieviel er wünscht, bis zu dem Moment, da er bereit ist aufzuhören, bis zu dem Moment, da die Völker Chinas und Koreas den vollen Sieg errungen haben.“²⁰

Die Kommunikationsformen

Sowohl bei der Bergpredigt wie bei der Mao-Bibel überwiegt das Interesse an der Kommunikation mit den Zuhörern. Information und poetische bzw. rhetorische Darstellungsformen sind in der Mao-Bibel zugunsten der Kommunikation zurückgetreten. Daß Mao Tse-tung auch Freude an der poetischen Form besitzt, zeigen seine traditionell gehaltenen Gedichte. Aber auch sie erhalten nachträglich eine sozialistisch-didaktische Auslegung. In der Bergpredigt ist der Informationsgehalt noch relativ hoch, was vor allem aus der Auseinandersetzung mit den alttestamentlichen Gesetzesvorschriften herrührt. Die Bergpredigt und die Mao-Bibel wollen eine Bewegung auslösen, bzw. eine schon ausgelöste Bewegung oder Revolution weiter fördern. Hier ist im Grund die Ähnlichkeit oder Verschiedenheit zu suchen, die man auf der Ebene der sprachlichen Stilmittel schon feststellen konnte. Wenden wir uns zuerst eingehender der Bergpredigt zu.

²⁰ Mao Tse-tung 101.

Die Exegeten bezeichnen es mit Recht als verfehlt, die Bergpredigt etwa mit Tolstoi als eine Art christlichen Kulturprogramms anzusehen, welches eine neue Form sozialen Zusammenlebens jenseits der Gewaltanwendung, im Verzicht und Überflüssigwerden der staatlichen und rechtlichen Ordnung anstrebe. Die Exegeten bezeichnen es auch als verfehlt, mit Albert Schweitzer in den Forderungen der Bergpredigt eine Art Interimsmoral für die Zeit zwischen Jesu Wort und dem Jüngsten Gericht zu erblicken, in deren Befolgung eine Zahl von Vollkommenen heranwache, welche die künftige Welt gleichsam herbeirufen.

Die Bergpredigt ist nichts anderes als eine Zusammenfassung der gesamten Verkündigung Jesu, sie ist kein Evangelium im Evangelium, und so gibt es auch eigentlich kein „Christentum der Bergpredigt“, das losgelöst vom gesamten Evangelium in diesem literarischen Zeugnis Form angenommen hätte, streng, unerfüllbar, absolut und kompromißlos im Anspruch. Die Bergpredigt ist sachlich nichts anderes als die Quintessenz der Verkündigung Jesu vom Reich Gottes, von der kommenden Welt, vom Verhalten der Menschen miteinander und zueinander im Hinblick auf diese kommende Welt.

Aber die Bergpredigt hat doch, eben wegen ihrer in sich geschlossenen Form, die der Evangelist ihr gab, gleichsam ein eigenes Schicksal gehabt. Man sah und sieht in der Bergpredigt die Radikalität des religiösen Anspruchs schlechthin. Sie ist derjenige Text der Bibel, der vielleicht über das Christentum hinaus am meisten bekannt ist.

Bei Matthäus wie bei Lukas wird die Bergpredigt mit den sogenannten Seligpreisungen eröffnet. Wer sind nun die Angesprochenen in den Seligpreisungen Jesu und in welchem Sinn könnten oder dürften auch heutige Menschen sie noch auf sich beziehen? Dazu ist zunächst zu beachten, daß eine wirkliche Anrede und damit Seligpreisung der Hörer nur in der Formulierung bei Lukas vorliegt: Selig seid ihr Armen, denn das Reich Gottes ist euer. Bei Matthäus dagegen haben die Seligpreisungen eine größere Verhaltnenheit, da sie – bis auf die beschließenden Sätze – nicht schlechthin allen Hörern Jesu zugesprochen werden: Selig sind die . . . denn sie werden . . . Es dürfte aber dennoch nicht nur der engere Jüngerkreis Jesu damit gemeint sein.

Auch begegnet uns in den beiden verschiedenen Formen der Bergpredigt eine unterschiedliche Auffassung. Lukas scheint mehr an die äußere, soziale Bedrängnis zu denken, wenn er einfach den Armen, den Hungernden und Dürstenden die Seligpreisung zukommen läßt, Matthäus mehr an die innere Beklommenheit und Bedrückung, da nach diesem Evangelium die Armen im Geist und die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden die Seliggepriesenen sind. Aber im Hinblick auf die Verhältnisse von damals hängt beides zusammen. Denn die soziale Oberschicht des Judentums zur Zeit Jesu war weithin der hellenistischen Kultur zugetan und hatte sich damit von der Strenge des Glaubensanspruchs entfernt. Die daran festhalten, gehören – mit Ausnahme der Pharisäer – den unteren sozialen Schichten an. So konnte es geschehen, daß Begriffe wie fromm und gering, arm und gottesfürchtig, sich in der Bedeutung einander annäherten. Diejenigen sind gemeint, die ihren Glauben ernst nehmen, die Unzeitgemäßen, die das moderne Bewußtsein nicht hatten.

Als „weltoffener Christ“ ist man in der modernen Gesellschaft westlicher Prägung nicht ausgestoßen, sondern geradezu gesellschaftsfähig geworden. Auch diese Entwicklung, bei der wir alle mehr oder weniger hoffnungsvoll engagiert sind und auf die wir uns heute sogar einiges zugute tun, birgt ihre Gefahren, vielleicht ebenso wie die vorherige Ghetto-Situation, die Vernachlässigung der Welt und das rein auf das Jenseits orientierte Mißverständnis des Christentums. Da tut eine historische Reminiszenz recht gut, indem man sich die Situation der in der Bergpredigt Seliggepriesenen vor Augen führt, wie sie war. Dies gibt das unentbehrliche Rückgrat, damit man bei dem heute so notwendigen Bemühen der Christen um die Welt, etwa um Aufholen des Bildungsrückstands, einer politischen Theologie, wie bei so manchem anderen nicht einer falschen Ideologisierung anheimfällt, nicht einer flotten Modernität des Christentums das Wort redet.

Die Seliggepriesenen der Bergpredigt waren die „Ungebildeten“ von damals. Aber sie waren nicht nur aus Freiheit und geistiger Entscheidung gegen eine heidnische Kultur unzeitgemäß, sondern auch, weil ihnen kaum eine Wahl blieb, anders zu sein. Sie erwarteten alles von Gott, weil sie von sich selbst oder von ihrer Obrigkeit und Umgebung nichts zu erwarten hatten.

Diese Armen, Taurigen, Versöhnenden und doch Geschmähten brauchen heute nicht unbedingt die materiell geringer Gestellten zu sein. Es sind vielleicht diejenigen, an denen viel berufliche oder auch politische Verantwortung hängt, diejenigen, die unter der Schwäche und Fragilität der mitmenschlichen Beziehungen zu leiden haben, denen es schwerfällt, Fehlentscheidungen anderer Menschen zusehen zu müssen, weil man nur ein bedingtes Recht hat, sich in ihren Freiheitsraum einzumischen. Ein solcher Kräfteverschleiß macht wirklich arm, höhlt aus, löscht aus, macht bedürftig nach Trost, nach dem Erfahren von Barmherzigkeit, nach einer Art von Erfüllung, die in der Bibel Lohn genannt wird, und nach einem Neuwerden aller Kräfte, ohne welches man nicht weiterleben kann²¹.

Aber muß die Bergpredigt mit ihrem Anspruch, wenn man an die Mao-Bibel denkt, nicht noch entschiedener in unserer Gegenwart verankert werden? Hierzu die wichtigsten Gedanken von Hans P. Schmidt: „Schalom: Die hebräisch-christliche Provokation“. Dabei darf man von der Voraussetzung ausgehen, daß alle Verkündigungen der Bergpredigt in dem Begriff Schalom-Frieden zusammengefaßt werden können.

„Schalom ist immer schon Provokation: die bestehenden Verhältnisse sollen um der anstehenden Möglichkeiten willen überholt werden. Schalom ist kein verlorener und wiederherzustellender Ordnungszustand, sondern die Gangart des Lebens, bei der das Recht der Witwen und Waisen, der Fremden und Knechte, der Armen und Bedrängten mit zum Zug kommt. Der ‚Gott‘, von dessen Wirken die biblischen Überlieferungen Kunde geben und von dem Menschen sich kein Bild zu machen vermögen, hat sich im Unterschied zu den mythologischen Gottheiten des alten Orients und zu den olympischen Göttern als der offenbart, welcher in den geschichtlich-

²¹ Die Darlegungen über die Bergpredigt stimmen in verschiedenen Partien mit dem Nachwort von E. Gössmann überein, das sie zu meiner Übersetzung der Bergpredigt geschrieben hat.

gesellschaftlichen Prozessen am Werk ist. Der höchste Ausdruck seiner Wirksamkeit ist nicht der scheinbar störungsfreie Umlauf der Gestirne, sondern die Befreiung von Menschen aus wirtschaftlicher Versklavung und politischer Rechtlosigkeit: der Exodus aus allen Verhältnissen, die das menschliche Leben nicht fördern, sondern verleugnen.“

„Wo Jesus auftrat, wurde die konkrete Welt als der Schauplatz des Schalom eröffnet: ‚Ihr habt gehört, daß gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde; segnet, die euch fluchen; tut wohl denen, die euch hassen; bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen, auf daß ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel.‘“²²

Die beiden dargelegten Deutungen der Bergpredigt brauchen einander nicht auszuschließen. Die letztere steht in einer unmittelbaren Nähe zu den sozialen und politischen Thesen des Marxismus, ohne jedoch den Glaubensanspruch in bloßes Sozialgeschehen auflösen zu wollen. Man darf auch nicht vergessen, daß Marx aus dem jüdischen Schalom-Denken kommt und es in seiner Art entdeckt und interpretiert hat. Was bei unseren Überlegungen zur Bergpredigt festgehalten werden muß, ist folgendes: Die Sprache der Bergpredigt ist nicht die Sprache eines Weisen, der die Welt besser versteht als andere. Sie ist selber Auseinandersetzung um den Freiheitsraum der Menschen im geschichtlichen Prozeß der Religionen und politischen Ordnungen, kein Humanismus abgestandener Weisheit, keine Ethik allgemeiner Natur. Es liegt mehr vor: Ein absolutes Sprechen, das allen Möglichkeiten nachgeht, das deshalb so radikal sein kann, „weil Gott seine Sache zu der des Menschen erklärt hat“. Die Sprache der Bergpredigt ist nicht mehr die alte Sakralsprache der Religionen und Mythen. Es ist aber auch nicht einfach ein pragmatisches, politisch realisierbares, profanes Sprechen.²³

Man könnte von einer Sprache des Glaubens sprechen. Eine solche Sprache entwickelt nicht zuerst ein theologisches System, sondern in der profanen Welt löst sie sich auf: in profanes Sprechen, in Ethik, in Humanität, in Politik. Sie muß sich auflösen, um die Welt zum Schauplatz des Schalom werden zu lassen. Dies ist die letzte Intention der Sprache der Bergpredigt über alle poetischen, rhetorischen und stilistischen Eigenarten hinaus. Der mißversteht sie, der diesen radikalen und doch so offenen Sprachton nicht hört, nicht übersetzt, sich nicht damit auseinandersetzt. Die innere Glaubenserfahrung wird zur unbedingten Autorität. Von ihr geschieht die didaktische Deutung der gesellschaftlichen Zustände, ohne daß der Glaubensanspruch im Deutenden verlorengehe. Er entsteht erst.

Lebt ihr nicht dahin
und denkt
es ist alles nicht so schlimm
bin ja immer noch einer

²² H. P. Schmidt, Schalom: Die hebräisch-christliche Provokation, in: Weltfrieden und Revolution. Neun politisch-theologische Analysen, hrsg. von H. E. Bahr (Hamburg 1968) 199, 220.

²³ Wegen dieser Andersartigkeit habe ich mich vor einigen Jahren für den Begriff der sakralen Sprache entschieden. Vgl. u.a. Auf dem Wege zu einer neuen sakralen Sprache? in: Der Seelsorger 1967 (Heft 3) 164–174.

der betet und den Namen
des Herrn achtet
Der Wille meines Vaters
ist alles
und den erfüllt ²⁴.

Kann man nun auch für die Mao-Bibel eine solche oder ähnliche Intention in ihrer Sprache feststellen? Auf den ersten Blick müßte man dies verneinen, vor allem weil die in ihr gezogenen Konsequenzen ganz anderer Art sind. Der Begriff des Absoluten scheint sich zu entziehen; alles scheint in dem Thema Theorie-Praxis aufzugehen. Und doch kann man etwas Paralleles beobachten: Das Absolute sind die Volksmassen Chinas, sie sind das Numinose, das Bestürzende, sie sind der Horizont für Theorie und Praxis. Schon in dem Gleichnis vom Berge-Versetzen konnte man hören: „Und wir werden die Gottheit ebenfalls rühren; und diese Gottheit ist niemand anderer als die Volksmassen Chinas.“

Durch das ganze Rote Buch wird immer wieder von den Volksmassen Chinas gesprochen, und zwar konkreter, anschaulicher, erlebbarer, als der Begriff der Menschheit in den philosophischen Schriften der Aufklärung erscheint. Stolz mischt sich ein, erdrückend-bedrückende Aufgabe, Faszination, Macht und Ohnmacht, das Wissen um die immensen, schlummernden Kräfte, um eine mögliche Zukunft durch Industrialisierung, Revolutionierung und nicht zuletzt durch Arbeit. Von hier, so möchte man behaupten, bekommt die Sprache des Roten Buches über die althinesische Weisheitssprache und den neuartigen Parteiargon hinaus ihre Intention.

Ein Vergleich zwischen der Sprache des Roten Buches in den beiden vorliegenden deutschen Übersetzungen mag dies verdeutlichen:

„Wenn eine Revolution durchgeführt werden soll, bedarf es einer revolutionären Partei. Ohne eine revolutionäre Partei, ohne eine Partei, die gemäß den revolutionären Prinzipien und dem revolutionären Stil des Marxismus-Leninismus aufgebaut ist, kann man die Arbeiterklasse und die breiten Volksmassen nicht mit Erfolg gegen den Imperialismus und seine Kettenhunde führen.“ ²⁵

„Will man die Revolution, dann muß man eine revolutionäre Partei haben. Ohne eine revolutionäre Partei, die gemäß der revolutionären Theorie und dem revolutionären Stil des Marxismus-Leninismus aufgebaut ist, ist es unmöglich, die Arbeiterklasse und die breiten Volksmassen zum Sieg über den Imperialismus und seine Lakaien zu führen.“ ²⁶

In der Übersetzung der Fischer-Bücherei wird nur informativ übersetzt, die Sprachbewegung bleibt stockend, kein Redestil. Das Faszinative bleibt aus, das Bewußtsein, für Massen zu sprechen, von Massen gelesen und gehört zu werden, wie es bei der in Peking autorisierten Übersetzung der Fall ist. Der Sprachton der Peking-Übersetzung

²⁴ W. und E. Gössmann, Die Bergpredigt 47.

²⁵ Mao Tse-tung (Fischerbücherei) 19.

²⁶ Mao Tse-tung 1.

klingt gutmütig wie die Sprache des Marxisten August Bebel, sie ist traditionell, sie benutzt die gängigen Wortvorstellungen beim Gebrauch von Bildern, einfache Satzkonstruktionen. Das Kennzeichen an dieser Übersetzung ist aber darüber hinaus der Elan, der Optimismus und die unbedingte Sicherheit in der Behauptung. Der Zuhörer stimmt zu, stimmt sogar stärker zu, es sei denn er stellte sich abseits. Man muß sich also fragen, wie das Verhältnis von Sprache und Masse im Roten Buch aussieht, ob nicht durch die Masse in die Sprache etwas hineingerät, wodurch sie ihre numinose Überzeugungskraft angenommen hat.

Um dies zu erkennen ist es gut, auf die Ausführungen von Le Bon über die Psychologie der Massen zurückgreifen.

„So parteilos man sich die Masse auch vorstellt, so befindet sie sich doch meistens in einem Zustand gespannter Erwartung, der die Beeinflussung begünstigt. Die erste klar zum Ausdruck gebrachte Beeinflussung teilt sich durch Übertragung augenblicklich allen Gehirnen mit und gibt sogleich die Gefühlsrichtung an. Bei allen Beeinflußten drängt die fixe Idee danach, sich in eine Tat umzuformen. Ob es sich darum handelt, einen Palast in Brand zu stecken oder sich zu opfern, die Masse ist mit der gleichen Leichtigkeit dazu bereit. Alles hängt von der Art des Anreizes ab, nicht mehr, wie beim alleinstehenden einzelnen, von den Beziehungen zwischen der eingegebenen Tat und dem Maß der Vernunft, das sich ihrer Verwirklichung widersetzen kann.“ ²⁷

Theorie wird zur Praxis, zur Tat. Die Massen warten auf Versprechungen, die realisiert werden können. Sie wollen nicht Gesprächspartner sein, keine langen Argumente und Beweise, nicht urteilen und beurteilen nach rationalen Gesichtspunkten. Sie wollen all das nicht, was in der Rhetorik des Aristoteles die Voraussetzung einer guten politischen Rede ist.

„Da die Masse nur durch übermäßige Empfindungen erregt wird, muß der Redner, der sie hinreißen will, starke Ausdrücke gebrauchen. Zu den gewöhnlichen Beweismitteln der Redner in Volksversammlungen gehört Schreien, Beteuern, Wiederholen, und niemals darf er den Versuch machen, einen Beweis zu erbringen.“ ²⁸

Die Masse trägt eine versittlichende Kraft in sich. Gerade dies dürfte es sein, was Mao Tse-tung während seiner Reden zu den Volksmassen gespürt hat, weshalb er auch so harte und entschiedene Forderungen stellen konnte. Als wichtigstes Zeichen für eine solche versittlichende Kraft gilt in China der „Lange Marsch“. Le Bon schreibt weiter:

„Frönen die Massen also oft niedrigen Instinkten, so bieten sie manchmal auch wieder Beispiele hoch sittlicher Handlungsweise. Wenn Uneigennützigkeit, Entsagung, bedingungslose Hingabe an ein eingebildetes oder wirkliches Ideal sittliche Tugenden sind, dann kann man sagen, daß die Massen diese Tugenden oft in einem so hohen Grade besitzen, wie ihn die weisesten Philo-

²⁷ Le Bon, Psychologie der Massen (Kröners Taschenbuchausgabe Bd. 99) mit einer Einführung von H. Dingeldey (Stuttgart 1968) 22.

²⁸ Ebd. 31.

sophen selten erreicht haben. Gewiß üben sie diese Tugenden unbewußt aus, aber darauf kommt es nicht an. Hätten die Massen zuweilen nachgedacht und ihren eigenen Vorteil wahrgenommen, dann hätte sich vielleicht keine Kultur auf der Oberfläche unseres Planeten entfaltet, und die Menschheit wäre ohne Geschichte geblieben.“²⁹

Nicht Wahrheit, sondern Wirkung. Von dort bekommt auch eine Idee ihren Widerklang in den Massen des Volkes. Erst in den Massen bekommt eine politische Idee ihre volle Tragkraft, die bis an die Grenze der Auflösung gehen kann. Sie wird revolutionär. Es muß die Frage offen bleiben, ob Mao Tse-tung von dem, was er schreibt und verkündet, selbst überzeugt ist oder ob er überzeugt ist, nur solches sagen zu müssen aus dem Kontakt mit den Massen.

Sicher sind die Antriebskräfte der Massen in China noch anders, als sie Le Bon für Europa und dort noch insbesondere für die romanischen Länder beschrieben hat. Aber das Prinzipielle der Behauptung dürfte für die Redesituation doch zu Recht bestehen: Die Sprache Maos versteht die Massenseele, besser noch als Alexander, Cäsar und Napoleon sie verstanden haben. Seine Sprache gewinnt durch die Kommunikation mit den Massen Chinas ihre Intensität und ihre optimistischen Zukunftsaspekte. Der Begriff der Massen ist heilhaft, stärker noch als der Begriff der Menschheit. Die Chinesen können sich so aus ihrer eigenen Geschichte verstehen, aus der Sprichwörter, Maximen und Gleichnisse aktualisiert werden. Sie können den Parteijargon als jene Kraft hinnehmen, durch die ständig neue Bewegungen ausgelöst werden. Kann man in China anders als in Auseinandersetzung mit den Massen überhaupt öffentlich reden? „Kontakt mit den Arbeiter- und Bauernmassen.“ „Wie Lenin sagt, Rädchen und Schraubchen des Gesamtmechanismus der Revolution.“ „Die breiten Massen jener Frauen, die bisher nicht an der Feldarbeit teilgenommen haben, in Bewegung setzen.“ Und an die Jugend: „Die Welt ist euer, wie sie auch unser ist, doch letzten Endes ist sie eure Welt. Ihr jungen Menschen, frisch und aufstrebend, seid das erblühende Leben, gleichsam die Sonne um 8 oder 9 Uhr morgens. Die Welt gehört euch, Chinas Zukunft gehört euch.“ „Die Millionen Massen gewinnen.“³⁰

Aus der Kommunikation mit den Massen gewinnt die Sprache der Mao-Bibel ihre numinose Intensität, wie die Bergpredigt Überzeugung gewinnt aus der Kommunikation der Menschen miteinander unter dem Anspruch des Glaubens. Die Sprache der Bergpredigt ist meditativer und paradoxer, verschwiegener und doch härter, eine Sprache, die trotz ihrer langen Geschichte die Konfrontation mit dem Roten Buch nicht zu scheuen braucht. Sie braucht die Konfrontation solange nicht zu scheuen, wie sie mit ihren Forderungen in den Menschen wirkt und neue Möglichkeiten des individuellen wie sozialen Bewußtseins freilegt. Literatur dieser Art ist Wirkungsgeschichte.

²⁹ Ebd. 37.

³⁰ Mao Tse-tung 369, 354, 352, 341, 332.

Heinrich Bacht SJ

Nomos und Pneuma

Kritische Überlegungen zur Diskussion über Autorität und Freiheit in der Kirche

An den Anfang der nachfolgenden Ausführungen möchte ich die Schilderung eines Erlebnisses setzen, das ich im Jahr 1949 hatte – also viele Jahre vor dem Konzil. Am Karfreitagmorgen war ich nach Notre Dame in Paris gegangen, um dort, in der Kathedrale des Kardinals Suhard, die Karliturgie mitzerleben. Angesichts der allbekannten Großzügigkeit, mit der der Kardinal seinen Arbeiterpriestern die Erlaubnis zu neuen Formen der Gottesdienstgestaltung zugestanden hatte, durfte ich erwarten, daß er auch für den Vollzug der Liturgie in seiner Kathedrale einen Ausweg aus der trostlosen Verfahrenheit der alten Karfreitagsliturgie gefunden hätte.

Aber ich wurde schmerzlich enttäuscht. Von einer tätigen Mitfeier des Kirchenvolks bei der Liturgie war schlechterdings nichts zu sehen. Die Gottesdienstfeier wurde hinter dem geschlossenen und mit violetten Tüchern verhüllten Lettner gehalten. Von dem ganzen liturgischen Geschehen bekamen die anwesenden Gläubigen nichts zu sehen als nur die winzige Prozession, die gegen Ende der Feier das Allerheiligste von einem Seitenaltar in den Priesterchor trug. Für einen kurzen Augenblick wurde der Lettner geöffnet, um sich gleich wieder zu schließen. Zum geistlichen „Zeitvertreib“ – ich glaube, das Wort ist hier nicht zu hart – wurde den Gläubigen die ebenso berühmte wie unechte Reliquie der Dornenkrone Jesu zum Kuß dargereicht, die der heilige König Ludwig von einem seiner Kreuzzüge mitgebracht haben soll. Natürlich fehlte bei dieser Zeremonie nicht der Küster, der gleich hinter dem Priester mit der Reliquienmonstranz einherging und die fälligen Spendengroschen kollektierte.

Das Groteske und – wenigstens für unser heutiges Verständnis – völlig Unzumutbare der Situation offenbarte mehr als nur die damalige Abtrennung von Priesterschaft und Kultgemeinde im Bereich der Liturgie. Es legte ebenso die nachgerade unerträglich gewordene Trennung von Hierarchie und Kirchenvolk ganz allgemein offen. Damit sind wir schon einigermaßen bei unserem Thema. Denn die Frage nach Autorität, Freiheit und Demokratie in der Kirche steht mitten im Problemkreis von Hierarchie und Kirchenvolk.

Wir leben in einer Zeit, in der schon die Worte „Autorität“ und „Gehorsam“ bei den meisten allergische Reaktionen auslösen. Diese Dinge – so sagt man heute – passen nur in eine Welt der Unfreiheit und Unmündigkeit, in der eine privilegierte Schicht herrschte und mit einem großen Aufwand von Druck und Gewalt die „Untergebenen“ kommandierte. Damals glaubte man an das von Gott gefügte Verhältnis von Oben

und Unten, von Herren und Knechten, von Befehlenden und Gehorchenden. Damals waren die Könige „Herrscher von Gottes Gnaden“. Die ganze Lebensweisheit ließ sich damals in die beiden Sätze zusammenfassen: Die Oberen sollen gut befehlen und die Untergebenen gut gehorchen – dann läuft alles nach Wunsch. Alle Initiative und Spontaneität war den Befehlenden vorbehalten, weil sie von der Höhe ihres Amts herab allein die hinreichende Einsicht und Übersicht haben; den Untertanen dagegen kam es zu, sich leiten zu lassen. Sicherlich wußte man sehr wohl, daß die Herrschenden nicht für sich selber, sondern für das Gemeinwohl da waren und daß einer nur in dem Maß ein guter König war, als er nicht sich, sondern dem Wohl aller diente. Man wußte also sehr wohl um den Unterschied zwischen König und Tyrann. Aber das änderte nichts an der Weisung, daß die Untergebenen nur durch den Blick auf den Herrscher zu erkennen hatten, was dem Gemeinwohl dient. Eine unmittelbare Einsicht in das „*bonum commune*“ und das Recht zu einem mitverantwortlichen Handeln war ihnen verwehrt. Gehorsam – das war die erste Bürgerpflicht! Jeder Versuch, die Stimme der Untertanen anders als in Form demütiger Bittschriften und unterwürfiger Petitionen geltend zu machen, galt als „*Insubordination*“ oder gar als Rebellion. Das war – in sehr vergrößerter Kurzfassung – das Leitbild des sozialpolitischen Denkens der Vergangenheit, das aber – zum mindesten als Schreckgespenst – noch heute in vielen Köpfen spukt.

Krise der Autorität?

All das wurde im Aufbruch des demokratischen Lebensgefühls weggefeht. Der Weg in die Freiheit ist hart genug gewesen und die Opfer, die zu bringen waren, waren nicht leicht. Kein Wunder, wenn man heute schon auf die Worte „Autorität“ und „Gehorsam“ so empfindlich reagiert. Und wo man „Autorität“ noch – oder: wieder – gelten läßt, versteht man darunter etwas völlig anderes und neues: Nicht mehr eine Befehls- und Weisungsvollmacht eines „Höher-Gestellten“, sondern die aus der „Einfühlung“ in die Situation der anderen entspringende Kraft zur wirksamen Überredung, die an Partnerschaft zwischen Gleichberechtigten gebunden ist und keinerlei Untertanenbeziehung und Gehorsamsverhältnis schafft¹.

Eine Zeitlang mochte es den Anschein haben, als ob diese anti-autoritäre Stimmung wenigstens vor den Mauern der katholischen Kirche haltmachen würde. Schließlich mußte jeder Gläubige wissen, daß der Kirche von ihrem Ursprung her bestimmte Verfassungsstrukturen eingestiftet sind, ohne die sie einfach nicht sein kann. Diese Zuver-

¹ Zum Begriff der „Autorität“ vgl. Th. Ellwein, in: *Evang. Kirchenlexikon* I 275 f.; G. Fessard, *Autorité et Bien Commun*, in: *Science Religieuse* (1943) 170–208; H. Hartmann, *Funktionale Autorität* (Stuttgart 1964); D. v. Hildebrand, *Der Wandel der Autorität in der Gegenwart*, in: *Ges. Vorträge* (Münster 1936); J.-F. Noubel, in: *Catholicisme* I, 1094f.; R. Strohal, *Autorität – ihr Wesen und ihre Funktion im Leben der Gemeinschaft* (Freiburg 1955); J. M. Todd (Hrsg.), *Probleme der Autorität* (Düsseldorf 1967).

sicht war um so berechtigter, als seit langem, d. h. zum mindesten seit der Gregorianischen Reform im 11./12. Jahrhundert, die Kirche auch von den Theologen primär als Rechtsgefüge nach dem Modell einer „vollkommenen Gesellschaft“ gesehen wurde, in welchem eine perfekte Abgrenzung der Zuständigkeitsbereiche für ein ungestörtes Funktionieren des ganzen Organismus sorgt². Wenn wir ehrlich sind, müssen wir zugestehen, daß dieses Zutrauen zur Amtskirche und die Anerkennung ihrer Autorität im Bereich von Lehre, Kult und Kirchenzucht bis zum Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils im wesentlichen ungebrochen war. Das lag nicht zuletzt daran, daß der Kirche in den Piuspäpsten bzw. in den Päpsten des 19. und 20. Jahrhunderts Männer geschenkt waren, die mit der Integrität ihres Lebenswandels die überzeugende Darstellung echter Herrschermacht verbanden. Da sie ihren Dienst inmitten einer von den Schlagworten des Liberalismus erregten Welt zu leisten hatten, war es nur zu begreiflich, daß sie in ihren Verlautbarungen das Autoritätselement ausdrücklich nach vorn stellten³.

Seither haben sich die Dinge fundamental geändert. Wer darüber im Zweifel sein sollte, braucht nur das Gutachten zu lesen, das dem Holländischen Pastoralkonzil vorgelegt wurde und das den Titel trägt: „Autoritätsauffassungen und Autoritätserlebnis“. Dort heißt es u. a.: „Das heute deutlich zu spürende Unbehagen an der Autoritätshandhabung in der Kirche ist nur erklärlich, weil die Kirche vom Wesen her Personengemeinschaft ist. Der Mensch von heute empfindet schon im Bereich der bürgerlichen Gesellschaft jedes autoritäre Regime als unmoralisch. In der Kirche stellt es sogar eine Anomalie dar. Der Autoritätsträger darf nicht einmal den Anschein erwecken, als wolle er den anderen etwas aufzwingen. Das Gebot der Stunde heißt daher: Die Autorität muß sich öffnen und sich der Diskussion stellen. Recht gehandhabte kirchliche Autorität bedarf keiner Rechtfertigung, sie kommt aus dem Wort, an das man selbst glaubt, und führt zu der Tat, die durch ihren Wert für sich selber spricht.“⁴ Wer meinen sollte, derartige Feststellungen seien auf die besondere Situation in Holland zu beschränken, braucht sich nur an die Vorgänge auf dem letzten Deutschen Katholikentag in Essen zu erinnern, über die ein angesehener katholischer Publizist unlängst die (freilich in Frageform gefaßte) Überschrift setzte: „Ausverkauf der Autorität?“⁵ Ich darf einen Satz aus dem Artikel zitieren: „Seit dem 82. Deutschen Katholikentag haben alle, die es angeht, am eigenen Leib erfahren, in welcher Breite und Tiefe die Krise der kirchlichen Autorität aufbricht. Oft glich das Geschehen einem Ausverkauf der Autorität zu Schleuderpreisen.“

Mitten in einer so aufgeregten Situation haben diese Ausführungen eine doppelte Aufgabe: Einerseits haben wir, um nicht dem Druck der Schlagworte und dem Sog der

² Vgl. E. Ménard, *Kirche gestern und morgen* (Frankfurt 1968) 13–66.

³ Dazu Y. Congar, *L'ecclésiologie de la Révolution Française au Concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, in: *L'Ecclésiologie au XIX^e siècle* (Paris 1960) 77–114.

⁴ Vgl. diese Zschr. 181 (1968) 190f.

⁵ J. P. Michael, in: *Anzeiger für die kath. Geistlichkeit* 77 (1968) 486.

unreflektierten Tagesmeinungen zu erliegen, die Frage nach der Existenz, der Eigenart und den mannigfachen Aspekten der kirchlichen Autorität zu stellen. Hier wie auch in anderen Bereichen von Kirche und Theologie müssen wir aus der gefährlichen Faszination des ständig gebrauchten Leitgedankens heraus: Was dem „modernen Menschen“ nicht zumutbar ist, ist auch nicht wahr. So sehr die Kirche gehalten ist, ihr Selbstverständnis und ihre Lehrentscheide immer wieder zu überprüfen und mit den neuen Erkenntnissen jeder Generation kritisch zu konfrontieren, so falsch wäre es, wenn sie dabei nichts als die „Modernität“ und die modische Attraktivität zum Maßstab nähme. Oder wollen wir im Ernst behaupten, daß der unbestreitbare Kern der Botschaft Jesu, das Kommen Gottes in die Niedrigkeit unseres Fleisches und die Erlösung der Welt durch das Kreuz, zu irgendeiner Zeit „modern“ oder „publikumswirksam“ war?

Auf der anderen Seite haben wir angesichts der offenkundigen Überforderung des Autoritätsprinzips in der Vergangenheit nach den Grenzen bzw. nach der Begrenzung der in der Kirche ausgeübten Autorität zu fragen. Maßstab und Kriterium bei dieser kritischen Sichtung muß dabei an erster Stelle die gewissenhafte Aufhellung der Eigenstruktur kirchlicher Autorität sein, die sich nur mit größter Vorsicht mit den Formen gesellschaftlicher Autorität im bürgerlichen Bereich vergleichen läßt. Um es gleich hier mit allem Nachdruck zu sagen: So sehr ich überzeugt bin, daß der Stil der Autoritätsausübung in der Kirche radikal gewandelt werden muß und daß zahllose Forderungen, die heute im Blick auf die Humanisierung der Beziehung zwischen Hierarchie und Kirchenvolk erhoben werden, zu Recht bestehen, so halte ich es für falsch und gefährlich, wenn man die notwendigen Schritte und Maßnahmen voreilig und kurzschlüssig unter das Vorzeichen der Demokratisierung der Kirche stellt. Denn das heißt nichts anderes, als wiederum wesensfremde Vorstellungsgebilde und Leitmodelle in die Kirche eintragen und so die der Kirche wesenseigenen Möglichkeiten und Gesetze im Zusammenspiel der verschiedenen Gegebenheiten (Hierarchie, Charisma, Kirchenvolk) nicht genügend zum Tragen bringen. Was damit im einzelnen gemeint ist, wird bald deutlich werden.

Existenz und Sinn innerkirchlicher Autorität

Es ist ein oft besprochenes Faktum, daß in der abendländischen Kirche die ersten ekklesiologischen Traktate von Kirchenrechtlern geschrieben wurden⁶. Sie handeln alle von der „Vollmacht“ und der „Gewalt“ (potestas) der Kirche, des Papstes, der Konzilien. Da sie alle im Dienst einer ganz bestimmten innerkirchlichen Gruppe entstanden – die einen für den Papst gegen den Kaiser, die anderen für die kaiserliche Oberhoheit gegen die päpstliche Vorherrschaft usw. –, griffen die Autoren auf die philosophischen Vorstellungen von Gesellschaft und gesellschaftlicher Autorität zurück, um damit die

⁶ Ménard (Kirche, 26) gibt ein Verzeichnis der frühesten „Kirchentraktate“, das diesen Satz erhärtet.

eigene Position zu verteidigen⁷. Natürlich versäumte man nicht, seine Darlegungen mit Bibelzitaten zu garnieren. Aber von einer Erarbeitung der biblischen Themen kann keine Rede sein. Sonst hätte man rasch merken müssen, daß die Lehre Jesu und des Neuen Testaments über die kirchliche Autorität sich keineswegs nahtlos mit den Rechts- und Autoritätsvorstellungen der Juristen und Rechtsphilosophen decken. Das will aber nicht besagen, daß es in der apostolischen Kirche keinerlei Differenzierung und Unterscheidung zwischen Vollmachtsträgern und der ihnen zugeordneten Gemeinde gegeben hätte, und zwar als Vorgegebenheiten, die nicht rein menschlicher Initiative entstammten (was nicht ausschließt, daß sie auch den soziologischen Tendenzen entsprachen). Freilich, wo das liberale Kirchenverständnis dominierte, wonach Kirche letztlich nichts anderes ist als der freie Zusammenschluß gleichberechtigter Individuen und die Universalkirche nochmals der freie Zusammenschluß der Ortskirchen⁸, konnte von einer innerkirchlichen Strukturierung kraft göttlichen Rechts keine Rede sein.

Aber dieses liberale Kirchenbild der Jahrhundertwende ist längst überholt. Auch die wenig später von R. Sohm vertretene Auffassung, daß die Kirche des Ursprungs nur aus der Spontaneität der Geisteswirkungen gelebt habe und daß Pneuma und Recht zwei einander ausschließende Größen seien, findet heute kaum mehr Sympathie⁹. Und mochte man später im Anschluß an K. Holl wenigstens für die paulinischen Gemeinden – im Gegensatz zur Jerusalemer Gemeinde um den Zwölferkreis – eine rein charismatische Verfassung postuliert haben¹⁰, so scheint sich heute weithin auch außerhalb der katholischen Theologie die Auffassung durchzusetzen, daß es in der Kirche Christi von Anfang an die Vollmacht zu autoritativer Lehre und Weisung gab, die bei den Aposteln lag. Aber diese den Aposteln (und ihren „Nachfolgern“) zugesprochene Vollmacht trägt von ihrem Ursprung und ihrem Wesen her Eigenzüge, die sich deutlich von der „Autorität“ unterscheidet, wie sie im außerkirchlichen Raum rechtens verwaltet wird. Zunächst einmal kommt sie nicht nur in jenem allgemeinen Sinn von oben und letztlich von Gott, wie es von jeder geschöpflichen Autorität gilt, da es ja keine Befehlsgewalt über Personen gibt, wenn sie nicht „von oben“ stammt. Sie ist vielmehr Teilnahme an der Vollmacht Jesu Christi; das heißt aber: sie trägt das Stigma der erbarmenden Herablassung des um der Sünde willen Mensch gewordenen Gottes an sich. Wo daher die Ausübung dieser Gewalt in der Kirche nichts mehr von dem Geheimnis der grenzenlosen Liebe Gottes in Christus ahnen ließe, hätte sie ihren Ursprung verraten. Gewiß kann diese Vollmacht dort, wo sie auf sündige Verstockung und Widerstand stößt, auch Vollmacht zum Niederreißen und zur Ausstoßung des Bösen werden. Aber selbst dann muß noch die Sorge um das ewige Heil des Getroffenen zu spüren sein.

⁷ Typisch ist ein Text aus einer Predigt des Johannes Gerson auf dem Konzil von Konstanz, wo er die kirchliche Verfassung als ideale Einheit von Monarchie, Aristokratie und Timokratie (!) darlegt; vgl. J. Gill, Konstanz, Basel, Florenz (Mainz 1967) 385.

⁸ Vgl. O. Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung (Uppsala 1932) 157–182.

⁹ Ebd. 210–212; vgl. auch die Literatur zu R. Sohm und seiner These von der fundamentalen Gegensätzlichkeit von Pneuma und Institution.

¹⁰ Vgl. K. Holl, Gesammelte Aufsätze II (Tübingen 1928) 44–67.

Ebenso selbstverständlich ist, daß diese Teilnahme an der Christusvollmacht auf den Bereich der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden beschränkt ist. Nur weil durch die geschichtliche Entwicklung seit den Tagen Konstantins Kirche und Staat in eine so enge Symbiose getreten sind, daß beide zu dem einen Gebilde der „Christenheit“ zusammenflossen, in der die Staatsgewalt sich zur Dienerin des kirchlichen Interesses (oder auch umgekehrt) machte, konnte die unselige Vorstellung entstehen, als habe der Papst kraft der ihm von Christus übertragenen Vollmacht auch im „weltlichen“ Bereich zu befehlen. Wir kennen alle die schmerzlichen Auswirkungen dieser Lehre und Praxis, an denen wir noch heute zu tragen haben.

Wichtiger ist ein drittes: Die im Namen Christi von der Kirche und den „Amtswaltern“ in ihr auszuübende Gewalt schafft zwar eine Ausgliederung in „lehrende“ und „hörende“ Kirche, aber diese Gegenüberstellung ist nicht das Primäre und letztlich Entscheidende. Sie setzt eine radikale und fundamentale Gleichheit aller Christgläubigen voraus, die auch durch die Existenz von Hoheitsträgern nicht aufgehoben wird. Um dies zu verdeutlichen, müssen wir ein wenig ausführlicher werden, weil von hierher bereits manche zeitgenössische Forderungen und Schlagworte „entschärft“ werden ¹¹.

Gleichheit und Ungleichheit

Es läßt sich nicht bestreiten, daß das kirchliche Denken allzulange in einer reichlich undifferenzierten Weise die Kirche als Gemeinschaft Ungleicher gesehen hat. Mochte auch in der Botschaft des Paulus die Aufhebung aller trennenden Schranken verkündet worden sein und mochte die Urgemeinde sich noch so ausdrücklich als Bruderschaft verstanden haben, all das hinderte nicht, daß das Gegenüber von Klerus und Laien, von Hierarchie und Kirchenvolk immer stärker die Optik beherrschte. Die Gläubigen wurden in die verschiedenen „Ränge“ und „Ordnungen“ aufgeteilt, die sehr bald die Unbefangenheit des mitbrüderlichen Zueinanders aufhoben. Bereits bei Pseudo-Dionysius, dem großen Unbekannten des 6. Jahrhunderts, dessen Schriften in nachhaltigster Weise die Theologie und Frömmigkeit von Ost und West bestimmt haben, wird die Kirche in die beiden hierarchischen Gruppen eingeteilt: auf der einen Seite steht die „Ordnung“ der „perficientes“ – Bischöfe, Priester, Diakone –, auf der anderen die „Ordnung“ der „perficiendi“ – Mönche, Laien und Katechumenen ¹². „Die damit gegebene Ordnung ist unumkehrbar; nur der Gruppe der perficientes kommt tätige Aktivität zu, während den perficiendi allein die Haltung des Empfangenden zukommt.“ ¹³

¹¹ Für das Nachfolgende vgl. A. Grillmeier, *Wandernde Kirche und werdende Welt* (Köln 1968) 45 f.

¹² Dionys. Areopag., *Kirchliche Hierarchie* Kap. 5 u. 6: BKV S. 162–182. Trotz ihrer großen Bedeutung für die Ekklesiologie ist dieser Aspekt der areopagitischen Theologie noch recht wenig erarbeitet.

¹³ J. Ratzinger, *Der Einfluß des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalprimat*, in: *Festschrift M. Schmaus* (München 1957) 706.

Dieses Modell wurde im Hohen Mittelalter weiter entwickelt und abgewandelt. So unterscheidet der berühmte Kanonist Gratian (12. Jahrhundert) ausdrücklich zwei Klassen von Christen: „Da sind auf der einen Seite jene, die für das göttliche Amt bestimmt sind, die dem Gebet und der Betrachtung hingegeben sind, und denen es geziemt, sich von jeglichem weltlichen Treiben fernzuhalten: Es sind die Kleriker und die Gottgeweihten und Auserwählten. Sie alle hat sich Gott zu den Seinen erwählt . . . Die zweite Art von Christen sind die Laien. Laos heißt nämlich Volk. Diesen ist erlaubt, zeitliche Dinge zu besitzen, aber (nicht um sie als Selbstzweck zu genießen, sondern) um sie als Mittel zum letzten Ziel zu gebrauchen . . . Diesen ist auch gestattet, eine Frau zu nehmen, das Land zu bestellen, das Richteramt auszuüben, Prozesse zu führen, Opfer auf den Altar zu legen und den Zehnten zu zahlen. Auf diese Weise können auch sie das Heil finden, wenn sie bei all dem die Laster meiden und Wohltaten erweisen.“¹⁴

Hier ist also eine radikale Trennungslinie zwischen den beiden Gruppen in der Kirche gezogen, wobei das Entscheidende darin zu sehen ist, daß die Kleriker nicht nur als Träger bestimmter Dienste innerhalb der Gemeinde gesehen werden, sondern darüber hinaus als die besseren und vollkommeneren Christen erscheinen (weshalb ihnen auch die Mönche zugeordnet werden, die bei Dionysius zur zweiten Gruppe zählten). Die Laien dagegen werden auf einen minderen Platz der Christlichkeit verwiesen. Die gleiche Einstellung drückt sich bei anderen Theologen des Mittelalters dadurch aus, daß sie die aus dem Neuen Testament und der Vätertheologie stammende Unterscheidung zwischen dem „geistlichen“ und dem „fleischlichen“ Israel, mit der man einst das ganze christliche Volk (das „geistliche Israel“) dem jüdischen Volk („Israel dem Fleische nach“) entgegensetzte, nunmehr auf die beiden Gruppen innerhalb ein und derselben Kirche anwandten: Jetzt ist der Klerus das „geistliche“, die Laien sind das „fleischliche“ Israel¹⁵. Dem entspricht die Tatsache, daß man sich mehr und mehr daran gewöhnte, die Bezeichnung „geistlich“, mit der einst Paulus jeden Getauften bezeichnet hatte, für die Kleriker und Mönche zu reservieren¹⁶.

Diese Unterscheidung von zwei Klassen innerhalb der Kirche hat sich durch die Jahrhunderte gehalten. Zahllose Institutionen, Bräuche und Vorschriften riefen sie immer wieder ins Bewußtsein: die bauliche Anlage der Kirchen mit dem stark unterstrichenen Priesterchor und dem Lettner, der das Kirchenvolk zurückzuweisen schien, die Weise der Liturgiefeier (ich erinnere nur an das eingangs geschilderte Erlebnis in Paris), die vielfachen Privilegien der Kleriker und vieles andere mehr. Kein Wunder also, wenn noch Papst Gregor XVI. (1831–1846) schrieb: „Niemandem kann es unbekannt sein, daß die Kirche eine ungleiche Gesellschaft ist, in der Gott die einen zum Herrschen und die anderen zum Dienen bestimmt hat. Diese sind die Laien, jene die Kleriker.“¹⁷ Im glei-

¹⁴ Gratian C 7 C XII: PL 187, 884f.

¹⁵ Darauf weist J. Ratzinger, *Ekklesiologie* (= Nachschrift der Vorlesungen des SS 1965) 97 hin.

¹⁶ Vgl. H. Küng, *Die Kirche* (Freiburg 1967) 453 ff.

¹⁷ Zitiert bei F. Klostermann, *Desiderate zur Reform des Laienrechtes*, in: *Theol.-prakt. Quartalsschrift* 115 (1967) 334–348, hier 341.

chen Sinn schrieb zu Beginn unseres Jahrhunderts Pius X.: „Nur das Kollegium der Hirten hat das Recht und die Autorität, zu lenken und zu führen. Die Masse hat kein anderes Recht, als sich führen zu lassen und als folgsame Herde ihren Hirten zu folgen.“¹⁸ Wen soll es da überraschen, daß im Entwurf für die Kirchenkonstitution des Ersten Vatikanischen Konzils der Satz zu lesen war: „Die Kirche Christi ist keine Gemeinschaft von Gleichen, in der alle Gläubige dieselben Rechte besäßen. Sie ist eine Gesellschaft von Ungleichen, und das nicht nur, weil es in ihr Kleriker und Laien gibt, sondern vor allem deshalb, weil es in der Kirche eine von Gott verliehene Vollmacht gibt, die den einen zum Heiligen, Lehren und Leiten gegeben ist, den anderen dagegen nicht.“¹⁹

Um so wichtiger ist, daß die vom Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedete Dogmatische Konstitution über die Kirche im 4. Kapitel (Nr. 32) zur biblisch-urkirchlichen Lehre von der radikalen Gleichheit aller Getauften zurückkehrt. Unter ausdrücklicher Berufung auf die bekannte Paulusstelle: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4, 5) lehrt das Konzil: „Gemeinsam ist die Würde der Glieder auf Grund ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam ist die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit, eines ist das Heil, eine die Hoffnung und ungeteilt die Liebe. Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit auf Grund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung und Geschlecht . . . Wenn . . . nicht alle denselben Weg gehen, so sind doch alle zur Heiligkeit berufen und haben den gleichen Glauben erlangt in Gottes Gerechtigkeit. Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und als Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi . . . Wie die Laien . . . Christus zum Bruder haben, der, wie wohl der Herr aller, gekommen ist, um zu dienen und nicht um bedient zu werden, so haben sie auch die geweihten Amtsträger zu Brüdern, die in Christi Autorität die Familie Gottes durch Lehre, Heiligung und Leitung weiden.“

Amt und Gemeinde

Alles Reden von Amt und Autorität in der Kirche muß also auf der Basis dieser vorausgesetzten Gleichheit aller geschehen. Aber wenn so diese Basis festgehalten ist, dann können und müssen wir uns daran erinnern lassen, daß es in der Kirche ein gottgesetztes und vom Heiligen Geist geleitetes Amt gibt, wie es schon die Apostelgeschichte eindrucksvoll bezeugt (Apg 20, 28). Diesem kommt, wenn wir die biblischen Zeugnisse nicht „verfremden“ wollen, wirkliche Lehr- und Leitungsvollmacht zu; es hat Autorität und Vollmacht von Gott her. Diese Autorität ist – so unlieb das manchen Ohren klin-

¹⁸ Vgl. F. Klostermann a. a. O.

¹⁹ Vgl. Neuner-Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Nr. 369.

gen mag – instituierte Autorität²⁰. Sie stammt aber nicht aus einer Beauftragung oder Machtübertragung von seiten der Gemeinde – was nicht ausschließt, daß die Gemeinden bei der Nominierung der Amtsträger beteiligt werden. Die Vollmacht zu Lehre und Leitung wird dem Erwählten durch ein von Christus eingesetztes Sakrament mitgeteilt. Demgemäß repräsentiert der Bischof nicht nur die Gemeinde vor Gott, sondern vor allem den erhöhten Herrn vor der Gemeinde, in dessen Namen er spricht und entscheidet. Dieser Gedanke der Christusrepräsentanz durch den kirchlichen Amtsträger hat auch heute noch seine Aktualität und Verbindlichkeit – auch wenn wir mehr als frühere Generationen darauf achten, daß dieses Prinzip seine unüberschreitbaren Grenzen hat. Denn Christusrepräsentanz ist nicht dasselbe wie Identifikation mit dem Herrn. So wie Christus trotz der engen Verbindung, die er mit der Kirche eingegangen ist – er ihr Haupt und sie sein Leib –, dennoch ihr gegenübersteht und keineswegs mit ihr identisch ist, so bleibt dieser Unterschied und dieses Gegenüber auch zwischen Christus dem Herrn und den Menschen, denen er von seiner Gewalt mitteilt. Für leichtfertigen Triumphalismus ist hier wahrhaftig kein Raum.

Wiewohl das Amt innerhalb und zum Dienst und Nutzen der Kirche und des gesamten Kirchenvolks verwaltet wird, ist seine Autorität nicht von Gnaden der Gemeinde. Die Gemeinde ist daher auch keine dem Amt übergeordnete Instanz, die über seine Akte – sofern sie im Bereich der legalen Zuständigkeit bleiben – zu richten und zu urteilen hätte. Das bedeutet aber nicht, daß dem Kirchenvolk eine kritische Mitarbeit und mündige Mitverantwortung verwehrt wäre – wie auch Petrus es sich gefallen lassen mußte, daß die Brüder ihn über sein Vorgehen bei der Taufe des Heiden Cornelius kritisch befragten (Apg 11, 1–18). Selbst gegenüber den mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit vorgetragene Lehrentscheidungen der Konzile oder des Papstes gibt es ein vielfaches Mitsprache- und Einsprucherecht der Gemeinde – vorausgesetzt, daß nicht der Anspruch erhoben wird, eine dem Amt übergeordnete kirchliche Instanz zu errichten. Auch die unfehlbaren Lehrvorlagen stehen unter der Frage der Opportunität (ist es opportun, diesen Lehrpunkt in dieser geschichtlichen Konstellation zu dogmatisieren?) – diese Opportunität fällt aber nicht selbst unter die Unfehlbarkeitsvollmacht; es kann daher durchaus sein, daß sich ein Konzil oder ein Papst von dem Gottesvolk der mangelnden Klugheit und Umsicht bei der Definition einer Lehre zeihen lassen müssen, ohne daß sie mit Berufung auf die ihnen zugesagte Lehrvollmacht einen solchen Vorwurf a limine abweisen könnten. Desgleichen stehen alle Lehrentscheide unter der Frage, ob für die angezielte Sache der optimale Ausdruck gefunden wurde. Die Glaubensdefinitionen fallen nicht fix und fertig vom Himmel; sie sind kein Ergebnis göttlicher Inspiration²¹. Sie tragen alle Mängel und Unzulänglichkeiten menschlicher Formulierungen an sich.

²⁰ Gewiß soll die „instituierte“ Autorität durch die „persönliche“ bzw. „moralische“ Autorität bewährt und gestützt werden, so daß sie sich auf die Dauer ohne sie nicht behaupten kann. Aber daraus folgt nicht, daß die beiden Größen formell ineinanderfallen.

²¹ Vgl. H. Bacht, Sind die Lehrentscheidungen der Ökumen. Konzilien göttlich inspiriert?, in: *Catholica* 13 (1959) 128–139.

Darum bieten sie breiten Raum zu kritischer Diskussion – vor wie nach der Definition. An dieser Diskussion kann und soll sich das ganze Kirchenvolk beteiligen, und nach Ausweis der Dogmengeschichte hat es dies seit eh und je getan. Aber auch das Lehramt kann und muß den ihm aufgegebenen Beitrag zur Sicherung des Glaubensguts leisten, indem es – in stetem Dialog mit dem gesamten Kirchenvolk und mit dem dort lebendigen Glaubensbewußtsein – sein höchstes Schiedsrichteramt ausübt. Wer das nicht anerkennt, müßte konsequenterweise bestreiten, daß es überhaupt ein unfehlbares Lehramt in der Kirche gibt.

Viel breiteren Raum der Mitsprache und Einsprache hat das Kirchenvolk naturgemäß bei den Aussagen des „authentischen Lehramts“. Damit ist die Gesamtheit jener Lehrakte gemeint, in denen Papst oder Konzil zwar kraft der ihnen gegebenen Lehrvollmacht sprechen, aber nicht den Anspruch erheben, die betreffende Frage definitiv und (nach dem Wahrheitsgehalt, nicht nach der Adäquatheit der Formulierung) unüberholbar zu entscheiden²². Nach allgemeiner katholischer Lehre schuldet der Gläubige solchen Lehrvorlagen einen wirklichen und innerlichen, aber keineswegs absoluten, unbedingten Akt der Zustimmung. Da die zur Annahme vorgelegte Lehre nicht schlechterdings jenseits aller Irrtumsmöglichkeiten liegt, kann auch die Zustimmung nur bedingt sein: Der Gläubige macht sich die Lehre unter dem Vorbehalt zu eigen, daß nicht ein späteres, anderslautendes Urteil des Lehramts oder die eigene Sacheinsicht eine solche Zustimmung verbietet. Es dürfte nicht unwichtig sein, daran zu erinnern, daß diese Überlegungen nicht erst im Hinblick auf die Enzyklika Pauls VI. „*Humanae vitae*“ formuliert wurden. Sie waren längst vorher mehr oder minder Gemeinbesitz der Theologen. Bedauerlich ist nur, daß diese Dinge zu sehr im Gesprächsraum der Fachtheologen blieben und nicht mit der notwendigen Deutlichkeit und Verständlichkeit in die allgemeine Verkündigung kamen.

Grenzen kirchlicher Autorität: Der Ruf nach „Demokratisierung“

Gerade wenn in solcher Weise die Realität echter Autorität in der Kirche zur Geltung gebracht ist, hat es seine Dringlichkeit, von den Grenzen dieser Autorität zu sprechen. Schon im allgemein menschlichen Bereich gilt: Autorität und freie Mitverantwortung sind einander ergänzende Größen. Autorität, die die Freiheit der „Untergebenen“ nicht respektiert, ist Tyrannei; Freiheit, die die vorgegebene Autorität nicht achtet, ist Anarchie. Zweifelsohne wird je nach den Zeitumständen von den beiden Elementen „Freiheit“ und „Autorität“ bald das eine, bald das andere stärker im Vordergrund stehen. Aber allen Zeiten bleibt aufgegeben, sich um ein gesundes Gleichgewicht beider Ele-

²² Vgl. B. Schüller, Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes, in: *Theologie und Philosophie* 42 (1967) 534–551, u. die dort beigezogene Literatur.

mente zu bemühen. Über diese allgemeinmenschlichen Forderungen und Zielsetzungen hinaus muß im kirchlichen Bereich die Eigenart der Zuordnung der einzelnen die Kirche konstituierenden „Größen“ zum Tragen kommen. Allzu lange hat man die kirchlichen Verfassungsprobleme kurz hin nach dem Modell bürgerlicher Rechtsverhältnisse behandelt. Dabei hat man übersehen, daß auch die Verfassung der Kirche mit in ihr übernatürliches Geheimnis hineingehört. Das hat zur Folge, daß es keineswegs ausgemacht ist, daß es für die innerkirchlichen Ordnungen und Beziehungen gleichwertige Analogien im Bereich natürlicher Vergesellschaftung geben muß. Anders gesagt: es darf uns nicht wundern, wenn wir etwa für das Verhältnis wechselseitiger Angewiesenheit, wie es etwa zwischen dem Gottesvolk als Ganzem und der Hierarchie, oder zwischen dem um das Papstamt vereinten Bischofskollegium und dem Papst als Haupt dieses Kollegiums obwaltet, im natürlichen Bereich keine echten Analogien vorweisen können²³.

Dabei ist zuzugeben, daß bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanums im katholisch-kirchlichen Raum der Akzent eindeutig auf der Seite der Autorität lag. Die Ausklammerung der freien Mitverantwortung der Laien war nachgerade eine solche Selbstverständlichkeit geworden, daß der Ruf nach „Demokratisierung“, der nun von allen Seiten erhoben wird, als revolutionäre Neuerung erscheint. In Wirklichkeit ist vieles, vielleicht sogar das meiste, was man nunmehr postuliert, nur eine Rückkehr zum Lebensstil der Frühkirche. Schaut man von dem Bild des Gemeindelebens, wie es die Paulusbriefe schildern und wie es sich auch in den ersten nachapostolischen Jahrhunderten noch bekundet, auf die innerkirchliche Situation zwischen dem Ersten und Zweiten Vatikanum, kommt man aus dem Staunen nicht heraus. Ehemals waren alle Gemeindeglieder an allen Vorgängen des kirchlichen Lebens aktiv beteiligt – nicht nur an der Wahl der Priester und Bischöfe, sondern auch an der Wiederaufnahme der Büsser und an der theologischen Diskussion bis hin zu den subtilsten Fragen. Wie sehr ist doch in der nachfolgenden Zeit, zumal seit dem Beginn des zweiten Jahrtausends, der Freiheits- und Aktivitätsraum des Kirchenvolks eingeeengt worden! Das Ende war jene gefährliche und lähmende Zweiteilung der Kirche, von der wir oben sprachen, und jene Reduktion der Laien auf die Rolle passiver Seelsorgsobjekte für den Klerus, wie wir sie alle erlebt haben.

Im Rückspiegel der Geschichte gesehen, ist es schwer zu begreifen, warum nicht wenigstens das mächtige Drängen nach evangelischer Freiheit, wie es seit den Tagen der Reformatoren durch die ganze Welt ging, zu einer innerkirchlichen Neueinschätzung der freien Mitverantwortung der Laien geführt hat. Statt dessen zeigt die nachtridentinische Kirche bekanntlich einen wachsenden Argwohn gegenüber allen Freiheitsansprüchen von unten. Es mag den Historikern überlassen bleiben, zu klären, wie weit dahinter der Einfluß des monastischen Vollkommenheitsideals steht, für das die Hingabe der eigenen Freiheit im Gehorsamsgelübde eine selbstverständliche Forderung war.

²³ Vgl. Karl Rahner, Über das *ius divinum* des Episkopats, in: Rahner-Ratzinger, Episkopat und Primat (Freiburg 1961) 70–91.

Tatsache ist jedenfalls, daß die amtliche Kirche auf die Forderung der bürgerlichen Freiheiten, wie sie seit den Tagen der Französischen Revolution immer stürmischer erhoben wurde, mit unverkennbarer Härte reagierte. Sicherlich ist es richtig, daß im Liberalismus des 18. und 19. Jahrhunderts, der sich zum militanten Vorkämpfer dieser Freiheiten machte, diese Forderung mit einem unchristlichen Verständnis der menschlichen Existenz und der sozialen Ordnung verbunden war. Gleichwohl bleibt es schwer zu verstehen, warum man damals kirchlicherseits nicht besser zu unterscheiden wußte zwischen legitimem Anspruch und zeitbedingter Verzerrung oder Überziehung dieses Anspruchs.

Zur Klärung der Begriffe

Seit dem Konzil ist der Ruf nach einer demokratischen Neugestaltung des kirchlichen Lebens zur Tagesparole geworden. Mir will scheinen, daß es an der Zeit ist, eine grundsätzliche Klärung der Begriffe zu betreiben. Wir sollten endlich begreifen, daß es irreführend und gefährlich ist, wenn die an sich berechtigten Reformwünsche unter dem Schlagwort „Demokratisierung“ vorgetragen werden. Und dies aus zwei Gründen. Einmal deswegen, weil wir uns der Gefahr aussetzen, sachfremde, aus dem Bereich des sozial-politischen Denkens stammende Kategorien auf die Kirche anzuwenden. Wir haben uns seit langem immer wieder dagegen gewehrt, die im Papsttum gipfelnde Kirchenstruktur als Monarchie anzusprechen – mochten auch bisweilen die Päpste selbst diese Nomenklatur in Anspruch nehmen. Denn die Päpste sind keine allgewaltigen, nur ihrem eigenen Gewissen verantwortlichen Potentaten. Sie können niemals sagen: Die Kirche bin ich! Sie sind und bleiben an die vorgegebenen Strukturen der Kirche gebunden. In gleicher Weise würde nun die unbedachte Eintragung der Kategorie des Demokratischen die Kirche verfremden – so sehr auch die Forderung nach Mitverantwortung, Information und Kooperation ihr Recht hat. Gerade weil wir heute ein wacheres Verständnis für die Geschichtlichkeit als unabdingbares Moment kirchlicher Existenz haben, dürfen wir nicht das, was zufällig unserer gegenwärtigen Generation besonders am Herzen liegt, zur absoluten Norm kirchlichen Wesens machen.

Andererseits sollten wir diesen „Jargon“ uns deshalb verbieten, weil in die Grundverfassung der Kirche Elemente und Kräfte hineingegeben sind, die das unter dem Leitbild der „Demokratisierung“ Angesprochene viel wirkungsvoller und echter enthalten. Wo man die Kirche unbesehen nach dem Muster politischer Gebilde zu verstehen und zu behandeln sucht – als Monarchie, Oligarchie oder als Demokratie –, dort verfällt man immer wieder der irrigen Meinung, die Kirche sei ein „einliniges“ Gebilde, das von dem jeweiligen Grundansatz aus widerspruchlos aufzubauen und abzuleiten wäre. In Wirklichkeit ist die Kirche ein durch und durch dialektisches Gebilde, in welchem einander entgegengesetzte Faktoren und Kräfte zu einer Einheit zusammengebunden sind, deren harmonisches Funktionieren letztlich nicht vom Menschlich-Soziologi-

schen her zu begreifen ist, sondern nur von der Präsenz des Gottesgeistes in ihr²⁴. Das soll im folgenden an drei Beispielen verdeutlicht werden.

1. Wie immer man über die konkrete Entwicklung und Ausgestaltung der Kirche als Institution urteilt und wie sehr man sich gegen Entartungen und Mißbrauch der kirchlichen Gewalt in Kritik und Protest zur Wehr setzen mag, es läßt sich nicht bestreiten, daß es in der Kirche von Anfang an Träger geistlicher Vollmacht gegeben hat. Wer sich zur „Apostolizität“ der Kirche bekennt, kommt um diese Konsequenz nicht herum. Es hat nicht an Versuchen gefehlt, die Autorität der Apostel zu einer bloß „moralischen“ Überlegenheit der Erstzeugen und der „Männer der ersten Stunde“ herunterzuspielen. Aber wenn man, statt sich an einen einzelnen Text zu klammern, das Gesamtzeugnis des Neuen Testaments überprüft, läßt sich nicht bezweifeln, daß die Apostel in der nachösterlichen Gemeinde mehr waren als „*primi inter pares*“. Ihr Wort und ihre Weisung galten und setzten sich durch. Von diesem apostolischen Amt her ist die auf den Aposteln gegründete Kirche für alle Zeiten auch „Kirche des Amts“, nicht nur Liebesbund, sondern auch „Rechtskirche“. Aber dieselbe Kirche ist von ihrem Anfang und Ursprung her auch Kirche des Charismas, der spontanen Geistwirkungen. Die Gegenwart des Pneumas in der Urgemeinde ist so überwältigend bezeugt, daß die Theorie aufgestellt werden konnte, die Anfänge der Kirche seien ausschließlich hier zu suchen, und erst mit dem „Erkalten des Geistes“ habe sich die Amts- und Rechtsstruktur entwickelt.

Beides, Institution und Charisma, Recht und Pneuma, gehört in das Grundgefüge der Kirche hinein. Den Trägern des Amts gilt die Aufforderung, die Geister zu unterscheiden, ob sie aus Gott sind. Die Charismatiker werden darauf hingewiesen, daß alle Geistesgaben „zum Dienst“ und „zur Auferbauung des Leibes Christi“ gegeben sind. Auf der anderen Seite richtet sich an die Amtsträger in der Kirche die Warnung, „den Geist nicht auszulöschen“, während die Geistträger gemahnt werden, die Ordnung in der Gemeinde nicht zu gefährden, „denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens“ (1 Kor 14, 33). Amt und Pneuma in ihrem unvermeidlichen Antagonismus gehören somit zum Grundbestand der Kirche. Keines von beiden ist auf das andere zurückführbar, keines darf das andere verdrängen oder zum Schweigen bringen. In ihrem spannungsreichen Zusammenspiel garantieren sie der Kirche auf dem Gang durch die Jahrhunderte, daß weder Institution und Recht sie in starre Unbeweglichkeit führen, noch die Unberechenbarkeit des Charismas sie von einem Abenteuer ins andere stürzt²⁵.

2. Sobald heutzutage das Wort Hierarchie fällt, weckt es intensiven Widerspruch, weil man damit die Vorstellung einer einlinigen Befehl-Gehorsamstruktur verbindet: Die Hierarchie ist das Prinzip der Aktivität und Initiative, während das Kirchenvolk das passiv-vernehmende Prinzip darstellt. Daß die Praxis, d. h. die Weise, wie die Amts-

²⁴ Ähnliche Überlegungen bietet H. Dombois, *Der Kampf um das Kirchenrecht*, in: Asmussen-Stählin, *Die Katholizität der Kirche* (Stuttgart 1957) 297f.

²⁵ Vgl. dazu K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche* (Freiburg 1958) 61–73.

träger ihre Gewalt gebraucht haben, nur zu oft und zu lange dieser Vorstellung entsprach, kann nicht bestritten werden; aber damit ist die Legitimität solchen Verhaltens nicht erwiesen. In Wirklichkeit stellt die Reduktion der Beziehung zwischen Hierarchie und Kirchenvolk auf die Relation Befehl-Gehorsam eine ungerechtfertigte Verkürzung und Simplifizierung der wirklichen Lage dar. Das Kirchenvolk, genauer gesagt, die Gesamtheit der Gläubigen noch vorgängig zu der Scheidung von Klerus und Laien, ist keineswegs nur das rezeptive Element in der Kirche, es hat auch eine aktiv-produktive Funktion. So richtig es ist, daß in Fragen des Glaubens nicht einfach nach den demokratischen Spielregeln der Mehrheitsentscheidung vorangegangen werden kann, so darf umgekehrt bei der Bewahrung, Tradierung und Aktualisierung des Offenbarungsguts die aktive Rolle des Gottesvolks nicht übersehen werden. Was bliebe sonst von der Aussage des Zweiten Vatikanums, das in der Kirchenkonstitution (Kap. 2) ausdrücklich davon spricht, daß das Volk Gottes in seiner Gesamtheit der primäre Teilhaber am dreifachen Amt Christi ist, daß es somit auch an seinem Prophetenamt teilhat und dies so, daß ihm eine wirkliche Unfehlbarkeit im Glauben zukommt? Diese Unfehlbarkeit gründet aber keineswegs nur darin, daß es sich den Weisungen der Hierarchie zu unterwerfen hat, sondern vor allem darin, daß ihm der Heilige Geist zugesagt und zugeteilt ist²⁶. Tatsächlich spielt der „sensus et consensus“ der Gläubigen in der wirklichen Geschichte der Glaubens- und Lehrentwicklung eine unübersehbare Rolle. Noch Pius XII. hat in der Konstitution, in der er die Leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel als Dogma verkündete, ausdrücklich darauf hingewiesen²⁷. Ebenso bezeichnend ist, daß im vorigen Jahrhundert J. H. Newman von seinem ultramontanen englischen Episkopat heftigst angegriffen wurde, als er in einem berühmt gewordenen Artikel im „Rambler“ diese Lehre vorzutragen wagte²⁸.

Es ist also eine unsachliche Vereinfachung der Dinge, wenn man behauptet, für die Reinerhaltung und Entfaltung des Offenbarungsguts sei nur die Hierarchie zuständig; ebenso falsch ist es, wollte man die Rolle des Kirchenvolks in solcher Weise isolieren und hochspielen, daß das hierarchische Amt nur das zu registrieren hat, was zuvor das Plazet des Kirchenvolks fand. Vielmehr besteht hier ein Verhältnis wechselseitiger Bezogenheit und Abhängigkeit, das sich unmöglich auf eine glatte Formel bringen läßt und dessen reibungsloses Funktionieren nur durch die Präsenz des Heiligen Geistes in der Kirche sichergestellt ist.

Im Licht dieser Überlegungen scheint mir daher die „Erklärung der deutschen Bischöfe“ vom Jahresende 1968 im Abschnitt über die „Grenzen der Demokratisierung“ unzulänglich, weil hinter den Aussagen des Zweiten Vatikanums zurückbleibend. Gewiß haben die Bischöfe recht, wenn sie einen bestimmten Typus von Mitspracherecht der

²⁶ Kirchenkonstitution Kap. 2, Nr. 12: „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (1 Jo 2, 20. 27), kann im Glauben nicht irren.“

²⁷ Pius XII., „Munificentissimus Deus“: AAS 42 (1950) 767.

²⁸ Dazu vgl. J. Guitton, Mitbürgen der Wahrheit. Das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre (Salzburg 1964).

„hörenden Kirche“, nämlich insoweit sich dahinter eine unbillige Übertragung demokratischer Willensbildung in den kirchlichen Bereich verbirgt, ablehnen. Aber wenn sie beifügen, daß in Fragen des Glaubens, der sittlichen Normen und des sakramentalen Lebens „das kirchliche Amt *allein* dem Herrn im Glaubensgehorsam verpflichtet ist“, dann drückt sich in dem „allein“ wieder jene Isolierung des Amts vom Kirchenvolk als ganzem aus, die das Konzil gerade überwinden wollte.

3. Noch ein drittes Beispiel einer derartigen analogielosen Verschränkung von zwei kirchlichen Strukturprinzipien sei genannt: die Funktion des um den Papst geeinten Bischofskollegiums. Es ist eindeutig definierte Lehre, daß der Papst den „vollen, unmittelbaren, ordentlichen und allgemeinen episkopalen Jurisdiktionsprimat über die ganze Kirche und jedes ihrer Glieder und Teile, einschließlich der Bischöfe“ (als einzelner) besitzt²⁹. Zugleich aber gilt auch der andere Satz, daß „die Bischöfe nicht bloße Werkzeuge des Papstes, nicht päpstliche Beamte ohne eigene Verantwortlichkeit sind, sondern vom Heiligen Geist gesetzt und an die Stelle der Apostel getreten sind, als wahre Hirten die ihnen anvertrauten Herden zu weiden und zu regieren“³⁰. Hier sind also zwei Tatbestände gegeben, deren Vereinbarkeit alles andere als selbstverständlich ist. Mit Recht bemerkt K. Rahner dazu: „Ein solcher Zustand, der für eine irdische Körperschaft auf die Dauer zerstörend wäre, entspringt sachlich aus dem einmaligen Verhältnis zwischen dem Ganzen und seinen Teilen, wie es *nur* in der Kirche gegeben ist, und kann geschichtlich und rechtlich durchgehalten werden, weil ein absoluter Konflikt zwischen den beiden sich verschränkenden Teilmomenten des kirchlichen Führungsgremiums oder eine absolute Ausschaltung des einen durch das andere Moment verhindert wird durch eine überrechtliche Instanz, den Beistand des Geistes: die Verfassung der Kirche ist wesentlich getragen vom Überinstitutionellen, der Nomos vom Pneuma, das sich in jenen adäquat weder übersetzen kann noch will.“³¹ So wie sich demgemäß eine Einengung der kirchlichen Verfassung im Sinn einer Monarchie oder Oligarchie verbietet, so sollte man auch davon absehen, in falscher Nachgiebigkeit gegen den Zeitgeist zu ungeschützt von der Demokratisierung der Kirche zu reden. Man verkürzt damit nur die wirkliche Fülle des Mysteriums, das die Kirche ist.

²⁹ Vgl. K. Rahner, in: Rahner-Ratzinger, Episkopat 61.

³⁰ So die von Pius IX. ausdrücklich approbierte Antwort des deutschen Episkopats auf die bekannte Circular-Depesche Bismarcks (Denzinger-Schönmetzer, Nr. 3112–3116).

³¹ K. Rahner a. a. O. 75.

Wolfgang Büchel SJ

Mensch und Automat

Literatur zur Kybernetik

Man mag die Frage nach dem Unterscheidungskriterium zwischen Mensch und Automat als Anzeichen einer primitiven Denkweise betrachten – abtun läßt sie sich damit nicht, und die Mode des unverbindlichen „Dialogs“ scheitert an der harten und präzisen Fragestellung. Denn *Karl Steinbuch*¹ formuliert als „These der Kybernetik“: Es wird angenommen, daß das Lebensgeschehen und die psychischen Vorgänge aus der Anordnung und physikalischen Wechselwirkung der Teile des Organismus im Prinzip vollständig erklärt werden können². Diese Auffassung als These „der Kybernetik“ zu bezeichnen, erscheint allerdings in methodischer Hinsicht als unsauber, wenn nicht gar unzutreffend. Denn die Kybernetik bemüht sich zwar um eine möglichst weitgehende informationstheoretische und regeltechnische Erklärung der Lebensvorgänge, aber soweit diese Erklärungen tatsächlich erbracht werden, blieben sie auch dann noch echte und sichere Erträge der Wissenschaft Kybernetik, wenn Steinbuchs „experimentum crucis der Kybernetik“ mißlänge, d. h. wenn ein technisches System von der Größe und Komplexität des menschlichen Nervensystems die Frage nach seinem Bewußtsein und seinen Gefühlen nicht glaubwürdig mit Ja beantworten würde³.

Entideologisierende Kybernetik?

Insofern sieht sich Steinbuch selbst zu dem Zugeständnis gezwungen, daß er Philosophie, nicht Naturwissenschaft treibt⁴, und es ist trotz der Ausführungen Steinbuchs⁵ und vor allem *Felix von Cubes*⁶ über die entideologisierende Wirkung der Kybernetik durchaus nicht sicher, ob nicht auch die Kybernetik, so wie Steinbuch sie versteht, selbst wieder zur Ideologie werden und etwa in Physiologie und Psychologie das Interesse an jenen nicht-kybernetischen Methoden zurücktreten lassen könnte, die sogar im Fall des Zutreffens von Steinbuchs These jedenfalls bei dem gegenwärtigen Entwicklungsstand der kybernetischen Erklärung noch unersetzlich sind. Man wird eine solche Befürchtung

¹ Karl Steinbuch, *Automat und Mensch. Kybernetische Tatsachen und Hypothesen* (Berlin: Springer 1965) XII, 545 S., 152 Fig. Lw. 36,-.

² Ebd. 9.

³ Ebd. 10.

⁴ Ebd. VI.

⁵ Ebd. 407.

⁶ Felix v. Cube, *Was ist Kybernetik? Grundbegriffe, Methoden, Anwendungen* (Bremen: Schünemann 1967) 300 S., 55 Fig. Lw. 22,-. Hier 83 ff.

nicht als aus der Luft gegriffen bezeichnen können, wenn man etwa an den sich ebenfalls entideologisierend gebenden positivistischen Energetismus von Ernst Mach und Wilhelm Ostwald aus der Zeit der Jahrhundertwende denkt und an seine Polemik gegen die damals sich entwickelnde Atomphysik, insbesondere gegen die grundlegenden Arbeiten von Ludwig Boltzmann zur statistischen Mechanik⁷. v. Cube erklärt selbst, daß zwei „zutiefst biologische Begriffe“, nämlich der der Ganzheit und der der Spontaneität, durch Kybernetik rehabilitiert worden seien, indem man erkannt habe, daß eine kybernetische und somit nicht-vitalistische Interpretation dieser Phänomene möglich sei⁸. Damit ist doch zugegeben, daß ein Lebensphänomen, dessen kybernetische Erklärung aussichtslos erschien, auch von dem heutigen „Kybernetiker“ nicht in völliger ideologiefreier Unvoreingenommenheit akzeptiert würde – wie ja wohl die absolut unvoreingenommene Wissenschaftlichkeit ganz allgemein eine unrealisierbare Utopie darstellt.

Materialistische Kybernetik?

Man kann das Problem auch nicht verharmlosen, wie es Steinbuch versucht, wenn er sich gegen die Bezeichnung als Materialist wehrt: Es sei doch gerade die wesentliche neue Erkenntnis, daß zum Verständnis komplizierter Systeme die Betrachtung der materiellen und energetischen Zusammenhänge nicht ausreiche, daß vielmehr zusätzlich die Informationsrelationen zu beachten seien⁹. Norbert Wiener prägte dafür die klassisch gewordene Formel: Information ist Information, weder Materie noch Energie¹⁰. Aber derselbe Wiener erklärt: „Von jedem Gesichtspunkt aus, der die entfernteste Beziehung zu Moral und Religion hat, ist die neue Mechanik“ (gemeint ist die Kybernetik) „genau so mechanistisch wie die alte.“¹¹ Im gleichen Sinn hatte Wiener von der Quantenphysik gesagt: „Es ist wahr, daß die Materie der neuen Physik nicht der Materie von Newton entspricht, aber . . . der Zufall der Quantentheoretiker ist nicht die ethische Freiheit des Augustinus, und Tyche ist eine ebenso unnachsichtige Herrin wie Ananke.“¹² Es erscheint darum irgendwie inkonsequent, wenn Wiener trotzdem erklärt: „Ob wir den neuen Standpunkt materialistisch nennen sollten, ist weitgehend eine Frage der Worte: der Einfluß der Materie charakterisierte eine Phase der Physik des 19. Jahrhunderts weit mehr als das gegenwärtige Zeitalter, und ‚Materialismus‘ ist heute kaum mehr als nur ein schwaches Synonym für ‚Mechanismus‘. Tatsächlich wurde die ganze Kontroverse zwischen Mechanismus und Vitalismus in die Rumpelkammer schlecht gestellter Fragen verwiesen.“¹³

⁷ Vgl. W. Büchel in: *Philosophia Naturalis* 7 (1961) 30.

⁸ A. a. O. 201.

⁹ A. a. O. VI.

¹⁰ Norbert Wiener, *Kybernetik. Regelung und Nachrichtenübertragung in Lebewesen und Maschine* (Hamburg: Rowohlt 1968) 253 S. (rde 294/95) Kart. 4,80. Hier 166.

¹¹ Ebd. 69.

¹² Ebd. 62.

¹³ Ebd. 69.

Information ist in der Tat weder Materie noch Energie. Sie ist vielmehr eine gewisse Struktur von Materie und Energie, welche auf Grund der Strukturentsprechung zu materiellen Systemen für diese Systeme zeichenhafte Bedeutung hat, d. h. Reaktionen auslöst, die nicht durch den Materie- und Energiegehalt des Signals, sondern eben durch dessen Struktur bestimmt sind. Aber die materielle Struktur im Unterschied zum Materie- und Energiegehalt war auch schon in der alten Maschinentheorie des Lebens das Entscheidende, und so läßt sich kein anderer Unterschied erkennen als der, daß die alte Maschinentheorie noch keine programmgesteuerte Maschinen kannte.

Kybernetik und dialektischer Materialismus

Es ist natürlich höchst interessant, daß gerade der dialektische Materialismus die Gleichsetzung von Mensch und Automat entschieden ablehnt. Aber der Theologe *Hans Reinhard Rapp*, der auf diesen Sachverhalt hinweist, bemerkt dazu mit Recht, daß es sich hier um ähnliche Anpassungsschwierigkeiten handelt, wie sie der Marxismus beim Aufkommen der modernen Physik überhaupt hat durchstehen müssen. Da Rapp es im Unterschied zu manchen heutigen Theologen noch wagt, am Marxismus Kritik zu üben, sei er ausführlicher zitiert: „Der dialektische Materialismus ist offenbar an ein traditionelles Stufenschema gebunden, das es verbietet, ‚Höheres‘ aus ‚Niederem‘ zu erklären. Aber schon der Sprachgebrauch ‚hoch‘ und ‚niedrig‘ ist bedenklich. Er trägt ein unerschwelliges Bewertungsschema mit sich. Man sollte statt dessen von differenzierten und weniger differenzierten Strukturen sprechen. Dann fällt es nicht schwer, zuzugeben, daß man kompliziertere Gebilde aus dem Zusammenwirken einfacherer Bestandteile erklären kann. Es mag uns sympathisch berühren, daß gerade ein kommunistischer Philosoph“ (gemeint ist Georg Klaus) „so unerbittlich die Grenze zwischen Mensch und Automat bewacht. Entspricht es nicht viel eher unserer Vorstellung vom christlichen Abendland als der vom Materialismus, wenn Klaus betont, der Mensch allein besitze Willensfreiheit, er allein könne philosophieren, er nur habe Selbsterkenntnis? Aber die Apparatur der marxistischen Dialektik arbeitet zu schwerfällig und ist mit zu reichlichem traditionellen Ballast beladen, als daß sie die Herausforderung der Kybernetik mit überzeugenden Argumenten abfangen könnte.“¹⁴

Das Unterscheidungskriterium

Doch wie soll die Herausforderung der Kybernetik abgefangen werden? Zunächst ist es einmal gut, Berichte von Fachleuten zu lesen, die in nüchterner Wissenschaftlichkeit nicht von Zukunftsvisionen sprechen, sondern von dem, was tatsächlich erreicht

¹⁴ Hans Reinhard Rapp, *Mensch, Gott und Zahl. Kybernetik im Horizont der Theologie* (Hamburg: Furche Verlag 1967) 276 S., 31 Fig. Lw. 14,80. Hier 161 f.

ist, und von den Problemen und Grenzen, vor denen die Kybernetik heute noch steht. „Die Enttäuschung beginnt, wenn wir das erste Mal mit einem Computer zu tun haben und versuchen, ein Programm laufen zu lassen. Trotz der so viel gerühmten Geschwindigkeit des Computers dauert es selbst bei einem kleinen Programm in der Regel mehrere Stunden, ja sogar Tage, bis man eine Antwort erhält. Darüber hinaus kann es einem passieren, daß der Computer nach einem langen Arbeitstag schließlich als einziges Resultat feststellt, das Programm sei fehlerhaft. Man braucht sich daher nicht zu wundern, wenn viele Leute nach derartigen Erfahrungen den Eindruck gewinnen, die Anwendung eines Computers sei in erster Linie ein Kampf mit der Maschine und dem System.“¹⁵ Und im Hinblick auf die Sprachübersetzung durch Automaten kommt einer der kompetentesten Autoren auf diesem Gebiet, *Yehoshua Bar-Hillel*, zu dem ernüchternden Ergebnis, daß für absehbare Zeit dem Übersetzungsautomaten keine reale Chance gegenüber dem menschlichen Übersetzer zuerkannt werden könne, weil bei höheren Ansprüchen an die Übersetzung der technische Aufwand und die Kosten des Automaten über jedes vernünftige Maß hinausgingen¹⁶. Damit zeigen sich allerdings auch schon die Grenzen einer solchen Argumentationsweise; denn daß die menschliche Arbeitsleistung zur Zeit billiger ist als die entsprechende maschinelle Leistung, stellt wohl einen etwas zweifelhaften Vorzug des Menschen dar.

Um ein besseres Kriterium bemühen sich *Martin Kulp*¹⁷ und *Theodor H. Erisman*¹⁸ (ein Sohn des bekannten Psychologen). Kulp gibt zu, daß viele der gewöhnlich genannten Kriterien unhaltbar sind, glaubt aber trotzdem, zumindest zwei stichhaltige Unterscheidungskriterien angeben zu können: Der Automat hat kein Gefühlsleben und damit keinen Zugang zu Kunst und Literatur, und die Unfähigkeit zur Intuition hätte einen Automaten niemals etwa die Quantenphysik entwickeln lassen¹⁹. Aber auch diese Kriterien erscheinen problematisch; denn einiges von dem, was heute als moderne Kunst ausgegeben wird, könnte sicher auch ein Automat produzieren, und der Mangel an „Intuition“ ließe sich durch Erhöhung der Komplexität und Speicherkapazität kompensieren. Erisman ist darum mit Recht viel vorsichtiger. Die Problematik beginnt für ihn weniger bei dem *Homunculus Sapiens Cybernetes* als bei dem *Homunculus Gaudens Cybernetes*; das Spezifikum des Humanen verschiebt sich also ähnlich wie bei Kulp von dem erkenntnismäßigen zu dem emotionalen und affektiven Bereich, in dem doch nach der früheren Auffassung der Unterschied zwischen Geistigem und Untergeistigem

¹⁵ Christopher Strachey in: *Information, Computer und künstliche Intelligenz* (Frankfurt: Umschau Verlag 1967) 121 S., Fig. u. Taf. Kart. 19,80. Hier 80.

¹⁶ In: *Information und Kommunikation. Referate und Berichte der 23. internationalen Hochschulwochen Alpbach 1967*. Hrsg. von Simon Moser u. S. J. Schmidt (München, Wien, Oldenbourg 1968) 197 S., 8 Abb., 2 Diag. Kart. 26,-. Hier 29 ff.

¹⁷ Martin Kulp, *Menschliches und maschinelles Denken* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968) 234 S., 39 Abb. Kart. 15,80.

¹⁸ Theodor H. Erisman, *Zwischen Technik und Psychologie. Grundprobleme der Kybernetik* (Berlin: Springer 1968) 178 S., 64 Abb. Kart. 19,80.

¹⁹ A. a. O. 226 ff.

viel weniger ausgeprägt schien. Aber auch den Homunculus Gaudens Cybernetes will Erisman nicht kategorisch ausschließen und sieht sich damit vor dem uralten psychophysischen Problem, für das er rein persönlich eine Lösung in dem Sinn vorschlagen möchte, daß Materielles und Psychisches immer und grundsätzlich nur zwei verschiedene Aspekte derselben Wirklichkeit darstellten.

In ähnlichem Sinn schreibt der schon genannte (protestantische) Theologe H. R. Rapp: „Wir haben uns in dieser Darstellung von einer doktrinären Beschränkung von Geist oder Bewußtsein auf den Menschen abgewandt . . . Wir können zwischen dem, was sich im menschlichen Gehirn und im Netzwerk der Automaten abspielt, keinen Trennungsstrich nach der Art ziehen: Hier Geist – dort nur Physik. Schon der Begriff der ‚Materie‘ kann nicht definiert werden ohne die Dimension des Geistes. Freilich gilt auch das Umgekehrte: In kybernetischer Sicht können wir den Geist nicht definieren ohne die Dimension der Materie. Der Theologe, der sich vielleicht an der ersten Information erbaut, kommt um die Anstößigkeit des zweiten Satzes nicht herum.

Diese Anstößigkeit gilt nicht nur dem Menschenbild. Sie umfaßt auch das Gottesbild. Darauf hat der Theologe Wolfhart Pannenberg hingewiesen, wenn er schreibt, „ . . . daß wir Gott nicht mehr als Geistwesen denken können. Solange die menschliche Seele als vom Leibe grundverschieden galt, so daß sie sich beim Tode von ihm löst, solange konnte Gott nach Analogie der Seele als ein körperloses, geistiges Wesen gedacht werden . . . Doch Gott als Geistwesen ist uns unvorstellbar geworden, weil wir auch die menschliche Seele nur noch als eine Funktion des Leibes verstehen können. Mit dem Gedanken eines göttlichen Geistes aber fällt auch die herkömmliche Vorstellung von Gott als Person, gebildet in Analogie zur menschlichen Person, zum menschlichen Selbstbewußtsein . . . ‘

Diese Ausführungen sollen hier zunächst nur besagen, daß die heutige Theologie sich kritisch Rechenschaft gibt über ihren wichtigsten Begriff, und daß sie die Reste des vorkopernikanischen Gottesbildes abzustreifen sich bemüht.“²⁰

Reflexion und Selbstbewußtsein

Am interessantesten ist vielleicht jener Versuch einer Grenzziehung, der ausgerechnet von dem Gebiet ausgeht, auf dem die Automaten ihre bisher größten Erfolge erzielen konnten, nämlich von der Mathematik. Mathematisch handelt es sich um die sog. Unentscheidbarkeitstheoreme, philosophisch um die im Selbstbewußtsein enthaltene Reflexion auf sich selbst; im deutschen Sprachraum wurde das Problem diskutiert von *Gotthard Günther*²¹, *Gerhard Frey*²² und *Wolf Rohrer*²³. Es handelt sich um folgendes:

²⁰ A. a. O. 248 f.

²¹ Gotthard Günther, *Das Bewußtsein der Maschinen* (Baden-Baden, Krefeld 1963) 188 f.

²² Gerhard Frey, *Sprache, Ausdruck des Bewußtseins* (Stuttgart 1965) 55 f.; ders. in: *Information und Kommunikation*, 176, ders., *Die Mathematisierung unserer Welt* (Stuttgart 1967) 153.

²³ Wolf Rohrer, *Ist der Mensch konstruierbar?* (München: Ars sacra 1966) 95 S. Lw. 12,80.

In der Mathematik gibt es einen Bereich, die „Zahlentheorie“, welcher sich mit den Eigenschaften der natürlichen Zahlen beschäftigt und Aussagen macht wie z. B.: „Die Zahl 7 ist nicht ohne Rest durch die Zahl 3 teilbar.“ Um die Aussagen der Zahlentheorie in ein System zu bringen, zu „formalisieren“, werden einige grundlegende Aussagen ohne Beweis als „Axiome“ an die Spitze gestellt, und aus ihnen sollen durch geschickte Kombination und Verknüpfung alle weiteren Aussagen abgeleitet werden. Dieses Verfahren der Formalisierung und Axiomatisierung läßt sich weitgehend durchführen, und alles, was ein Mensch auf diese Weise logisch aus den Axiomen ableiten kann, kann auch ein Computer ableiten. Aber der Mathematiker Kurt Gödel hat 1931 gezeigt, daß die Zahlentheorie grundsätzlich nicht völlig formalisierbar und axiomatisierbar ist. Wie auch immer man ein Axiomensystem für die Zahlentheorie wählen mag – es gibt immer Sätze über Zahlen, die aus diesem Axiomensystem nicht logisch ableitbar sind und die doch von dem menschlichen Mathematiker als wahr erkannt werden. Wenn man etwa 10 Axiome an die Spitze der Zahlentheorie stellt, dann läßt sich ein Satz über Zahlen angeben, der wahr ist und der sich doch aus diesen 10 Axiomen nicht logisch ableiten läßt. Und wenn man diesen Satz als 11. Axiom zu den 10 anderen Axiomen hinzunimmt, dann läßt sich wieder ein Satz angeben, der auch aus diesen 11 Axiomen nicht ableitbar und doch wahr ist; und das läßt sich ohne Ende fortsetzen. Damit schien eine grundsätzliche Leistungsgrenze zwischen Mensch und Computer gegeben: Der Computer kann aus dem Axiomensystem, mit dem er programmiert wird, alles ableiten, was sich daraus ableiten läßt; aber der Computer ist hilflos gegenüber jenem Satz, der sich aus dem Axiomensystem nicht ableiten läßt und doch von dem menschlichen Mathematiker als wahr erkannt wird.

Doch wie kommt der menschliche Mathematiker zu diesem Satz? Nicht dadurch, daß er aus den Axiomen Schlüsse zieht, sondern dadurch, daß er darauf *reflektiert*, was geschieht, wenn man aus den Axiomen Schlüsse zieht. Der Mathematiker ordnet nämlich jeder Formel der Zahlentheorie eine genau festgelegte Zahl zu je nachdem, wie groß die Anzahl der Buchstaben und Zeichen in dieser Formel ist, welche Buchstaben und Zeichen verwendet werden usw. Wenn man nun eine logische Ableitung betrachtet, also zwei Formeln, aus denen eine dritte Formel folgt, dann ist jeder dieser Formeln eine bestimmte Zahl zugeordnet; und wenn die Ableitung wirklich logisch schlüssig ist, dann bestehen zwischen diesen drei zugeordneten Zahlen ganz bestimmte Beziehungen. Aus dem Studium dieser Beziehungen zwischen den Zahlen, die den verschiedenen Formeln in einer logischen Ableitung zugeordnet sind, kann der Mathematiker einen Satz über Zahlen gewinnen, welcher wahr ist und sich doch aus dem vorgegebenen Axiomensystem grundsätzlich nicht durch rein logische Ableitung gewinnen läßt. Dieser Satz wird also nicht gewonnen, indem der Mathematiker logische Ableitungen aus den Axiomen *vollzieht* – was der Computer auch tun könnte –, sondern indem der Mathematiker darauf *reflektiert*, was geschieht, wenn man logische Ableitungen aus den Axiomen vollzieht.

Aber kann nicht auch der Computer diese Art von Reflexion durchführen? Man hat das zumeist für unmöglich gehalten, und Günther, Frey und Rohrer sehen hierin den grundsätzlichen Unterschied zwischen Mensch und Automat. Immerhin drückt sich Frey diesbezüglich gegenüber einem wissenschaftlichen Leserkreis²⁴ vorsichtiger aus als gegenüber einem breiteren Publikum²⁵. 1967 hat dann der Mathematiker I. J. Good gezeigt, daß der Computer jedenfalls den ersten Schritt der fraglichen Reflexion durchführen kann²⁶; und wenn man fragt, warum er nicht auch den zweiten Schritt solle durchführen können, erscheint die angegebene Begründung sehr problematisch.

Der erste Schritt der Reflexion besteht darin, daß der Computer jenen Satz *formuliert*, der aus dem Axiomensystem nicht ableitbar und doch wahr ist. Daß man den Computer dazu programmieren kann, hat Good gezeigt. Und man kann den Computer natürlich auch dazu programmieren, daß er den neuformulierten Satz zu dem alten Axiomensystem als neues Axiom hinzunimmt, zu dem neuen Axiomensystem wieder einen unableitbaren und doch wahren Satz formuliert usw. in infinitum.

Der zweite Reflexionsschritt besteht bei dem menschlichen Mathematiker darin, daß der unableitbare Satz als wahr aufgewiesen wird. Könnte der Computer auch das leisten? Eine Antwort auf diese Frage scheint nur G. Günther zu versuchen; er argumentiert etwa folgendermaßen: Wenn der Computer auch den zweiten Reflexionsschritt leisten sollte, dann müßte er in einer Sprache rechnen und sich ausdrücken, in der er auch über sich selbst sprechen könnte, in der er z. B. sagen könnte: „Das, was ich jetzt schreibe, ist falsch“, oder noch einfacher: „Ich lüge.“ Eine Sprache, in der der Automat über sich selbst sprechen könnte, führt aber zwangsläufig zu Antinomien; denn der Satz „Ich lüge“ stellt bekanntlich schon eine solche Antinomie dar (wenn er wahr ist, ist er falsch, und wenn er falsch ist, ist er wahr). Antinomien aber, so meint Günther, sind technisch nicht realisierbar; also kann ein technisch realisierter Automat keine Sprache haben, in der er über sich selbst sprechen könnte, und folglich kann ein Automat nicht zu jenen Ergebnissen kommen, zu denen ein Mensch mittels des Denkens in einer solchen Sprache kommt.

Das ist gewiß eine eigenartige Argumentation: Die Unterlegenheit des Automaten soll darin begründet sein, daß sein technisches Rechnen und Sprechen antinomienfrei und insofern „sauberer“ sein müsse als das antinomienbehaftete „unsaubere“ Denken und Sprechen, in dem der Mensch seine höchste geistige Fähigkeit des Selbstbewußtseins zum Ausdruck bringt. Günther folgert konsequent weiter, daß die Sprache, in der ein Automat spricht, niemals dieselbe (d. h. vom gleichen Sprachtypus) sein könne wie die Sprache, in der die Konstruktion des Automaten von seinem Erbauer beschrieben wird: „Wenn beide (Konstrukteur und Automat) die gleiche Sprache sprächen, dann wären Schöpfer und Geschöpf einander geistig ebenbürtig. Dies ist absurd.“ Tatsache ist aber, daß der Mathematiker J. v. Neumann einen (Werkzeugmaschinen-) Automaten

²⁴ In: Sprache, Ausdruck des Bewußtseins, und in: Information und Kommunikation.

²⁵ In: Die Mathematisierung unserer Welt.

²⁶ I. J. Good, in: *Brithish Journal for the Philosophy of Science* 18 (1967) 144.

angegeben hat, der sich selbst identisch reproduzieren kann und der dabei seine eigene Konstruktion in genau derselben Sprache beschreibt, in der er selbst spricht²⁷. Die Folgerung, die sich zwangsläufig aus dem Ansatz Günthers ergibt, ist also wohl falsifiziert, und damit erweist sich dieser Ansatz als nicht beweiskräftig.

Kybernetik und Philosophie

Nach *Helmar Frank* ist sogar gerade die Reflexion auf das Subjekt-Objekt-Verhältnis das Charakteristikum, welches der Kybernetik gegenüber den Naturwissenschaften die gleiche Stellung zuweist, die die Philosophie gegenüber dem vorwissenschaftlichen Weltverständnis innehat. Denn nach einem interessanten wissenschaftstheoretischen Schema Franks²⁸ ist das vorwissenschaftliche Weltverständnis durch seinen qualitativen und gesamtheitlichen Charakter von dem quantitativen und analytischen Vorgehen der (natur-)wissenschaftlichen Erkenntnis abgehoben. Diesen qualitativ-gesamtheitlichen Charakter teilt das philosophische Denken mit dem vorwissenschaftlichen Weltverständnis; aber während das vorwissenschaftliche wie das naturwissenschaftliche Erkennen direkt auf das zu erkennende Objekt zielen, ist das philosophische Denken auf das Subjekt-Objekt-Verhältnis zurückbezogen. Diese Rückbezogenheit charakterisiert auch die Kybernetik, die ja gerade untersucht, wie ein „Subjekt“ im weitesten Sinn Information über ein Objekt aufnimmt; aber die Reflexion erfolgt bei der Kybernetik nicht qualitativ-gesamtheitlich, sondern auf quantitativ-analytische Weise. Das Schema Franks dürfte vielleicht die beste wissenschaftstheoretische Einordnung der Kybernetik ergeben, die bis jetzt geboten wurde.

²⁷ J. v. Neumann, *Theory of Self-Reproducing Automata* (Urbana, London 1966).

²⁸ In: F. v. Cube, *Was ist Kybernetik?* 283 ff. Siehe auch: H. Frank, *Kybernetik und Philosophie* (Berlin 1966).

Josef Sudbrack SJ

Hoffnung - Konvergenzpunkt für Marx und Jesus?

Bestseller, besonders theologischer Provenienz, spiegeln oft genug den Bewußtseinsstand der Vergangenheit, sind vielmals nur Popularisierung, wenn nicht gar Neuaufguß dessen, was ad acta gelegt ist. Wenn schon die Geisteswissenschaften selbst allzu leicht mit der Hegelschen Eule der Minerva erst in der Dämmerung, wenn des Tages Last ausgestanden ist, sich in die Luft erheben, dann gilt das noch mehr von ihren Popularisierungen. In Heinz Zahrnts „Die Sache mit Gott“¹ wird gewiß die Mehrzahl der Namen und Probleme aus der „Protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts“ (Untertitel) erwähnt. Aber im Grund geht es nur um die großen Drei: „Mit Karl Barth hat die Theologie des 20. Jahrhunderts begonnen“ (13). Paul Tillich eröffnete „den dritten Weg“ (382). Dazwischen steht Rudolf Bultmann, der zu diesen „drei wirklich Großen in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts (gehört), die das theologische Denken entscheidend vorangetrieben und jeweils in ihrer Art Epoche gemacht haben“ (270).

Abschied von einer theologischen Epoche

Als dies 1966 zu lesen war, war es schon überholt. Längst hatte sich die bei Zahrnt übergangene Theologie der Neuen Welt mit lauter Stimme zu Wort gemeldet; nicht nur der Emigrant Paul Tillich, von dessen Theologie Harvey Cox in seiner „Stadt ohne Gott?“² schreibt: „Sie ist vorbei. Deshalb haben die existentialistischen Theologen und Philosophen am Geist des jetzt erwachenden Zeitalters keinen Anteil, sondern sie zeigen viel eher das Vergehen des alten an.“ Auch für Leslie Dewart ist Paul Tillich „nicht radikal genug“³. Zur Not wird bei Zahrnt noch die Frage – „post Bultmann locutus“ – nach der Geschichtlichkeit gestellt. Aber schon die Formulierung zeigt den retrospektiven Blick: „Geschichtstheologie oder Existenztheologie – das ist, auf eine vereinfachende Formel gebracht, die Grundfrage, die die Auseinandersetzung in der protestantischen Theologie gegenwärtig bestimmt und sie sicher auch noch in den nächsten Jahren bestimmen wird“ (377). Für Jürgen Moltmann hingegen sind „Historizismus und Existentialismus“ als „zwei Seiten desselben Vorganges“ nur noch Sackgassen, aus denen sich die Theologie herausbewegt⁴. Alles spricht auch dafür, daß

¹ München 1966.

² Stuttgart, Berlin 1965, 41968. Zitat 91.

³ Die Zukunft des Glaubens (Einsiedeln 1968) 60.

⁴ Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze (München, Mainz 1968) 66.

der Münchener Theologe Wolfhart Pannenberg, der der Mittelpunkt des systematischen Neubedenkens der „Geschichte“ war, sich von der bei Zahrnt beschriebenen Geschichtstheologie verabschiedet hat⁵. Sicherlich aber hat seine „Geschichte“ mit der existenztheologischen „Geschichtlichkeit“ viel weniger gemeinsam, als der Name vermuten läßt.

Vielleicht gehört es sogar zum neuen Stil des theologischen Denkens, daß die Zeit der „wirklich Großen“ vorbei ist, daß die einsame Gelehrtenstube, wo das Genie göttlichen Gedanken nachsinnt, geschlossen oder verlegt ist ins theologische Seminar, in die Diskussionsrunde, in das Gespräch von „Theologie und ...“, ins Aktionsprogramm, das, in öffentlichen Versammlungen vorgetragen, als Ausgangspunkt für politisches und soziales Handeln dient. Begibt sich damit die Theologie nicht allzu leichtsinnig auf gefährvolle Wanderschaft, kaum daß sie von der Herrschaft der Metaphysik oder der des Staates oder auch der einer Bibelphilologie befreit wurde, in die Magdenschaft des politischen Agitprop? Aber Gefahren begegnet man nicht durch Schließen der Augen. Und überdies nimmt der Theologe, der sich seit Beginn der Neuzeit immer mehr in einen welt- und wissenschaftsfreien Raum hineinmanövrieren ließ, in diesem Neuansatz eine alte Tradition auf. Bei Bultmann heißt es noch: „Vom Christentum aus gibt es keinen Protest gegen die profane Wissenschaft ...“. Die Kirche „hat das Wort Gottes zu verkünden, aber nicht politische Urteile abzugeben“⁶. Christliches Altertum und Mittelalter dachten aber anders über das Gespräch des Glaubens mit der profanen Welt, wissenschafts- und weltgläubiger, differenzierter und – wie jeder mann weiß – oft genug auch falsch, einseitig, Kirche und Welt in naiver Sicherheit identifizierend. Zweifellos auch hat die katholische Kirche – leider nicht so sehr die katholische Theologie! – diese alte Tradition der Weltverantwortung ungebrochener in unsere Zeit eingebracht als die Mehrzahl der evangelischen Kirchen; allerdings auch gefährdeter und in manchen Situationen irrend und irreführend.

Statt den Rückwärtsgang einzuschalten, zur Flucht aus der Gefahrenzone in mystische oder existentialistische oder personale Innerlichkeit, steuert die Theologie glücklicherweise immer entschlossener auf dieser abschüssigen Straße in ein Gespräch mit der Welt und der weltlichen Wissenschaft; in ein Gespräch von unterschiedlichem Klang, gemäß den verschiedenen Traditionen der verschiedenen Kirchen. Aber der aufmerksame Hörer vernimmt in allen Klangkörpern dieselben Motive, die gleichen Dissonanzen und Auflösungen, die gleichen Versuche und Fehlklänge. Am einen Ansatz partizipieren sie alle. Heute ist es z. B. möglich, daß Sigurd Martin Daecke, Redakteur der „Evangelischen Kommentare“, den Jesuiten Teilhard de Chardin als Ausweg anbietet aus dem protestantischen Dilemma von Vergottung der Welt und dialektischer Trennung zwischen Gott und Welt⁷. Und umgekehrt ist der evangelische Alttestamentler

⁵ Geschichtstatsachen und christliche Ethik, in: Evangelische Kommentare 1 (1968) 688–694.

⁶ Glauben und Verstehen II 77; III 195.

⁷ Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt (Göttingen 1967).

Gerhard von Rad Hauptgewährsmann für die alttestamentliche „Herrlichkeit“ (= Gottes Glanz in der Welt) in Hans Urs von Balthasars Theologischer Ästhetik⁸.

Wenn wir aus diesem Konzert nur einige Stimmen herausgreifen können, so muß das eben Gesagte mitverstanden werden. Die Zeit der „wirklich Großen“, die wie Primadonnen die Bühne beherrschen und den Rest der Mitspieler zu Ausstattungsgegenständen und Statisten degradieren, ist vorbei. In Klammern gefragt: gab es sie jemals? wurde nicht jeder wirkliche Neuanfang im intensiven Gespräch mit der Vergangenheit und Gegenwart geboren? Selbstverständlich gibt es auch heute Namen, Bücher, Aufsätze, Ideen, an denen sich das Neue zur diskutierfähigen Greifbarkeit verdichtet. Und dieses Neue liegt quer zu Kirchen und Konfessionen. Hans Küng hat vor kurzem geschrieben, daß er den Unterschied zwischen katholisch und evangelisch nicht mehr so sehr in formulierten Sätzen und kodifizierten Liturgien als darin sehe, daß in der katholischen Kirche die Kontinuität mit der Tradition stärker zu Wort und das Moment der Katholizität mehr zum Tragen komme⁹. Mit dem Moment der Katholizität meinte er das Band der Gemeinschaft über verschiedene Meinungen und Richtungen hinweg, das in den Kirchen der Reformation allzu leicht von sektiererischen Einzelgängern und religiös-intensiven Gruppen durchrissen wurde.

An Autoren aus dem evangelischen Raum muß sich somit leichter ablesen lassen, was auch den katholischen Gläubigen angeht: Ob und wie eine neue Epoche der Theologie angebrochen ist. Ein Vergleich der beiden kirchlich-theologischen Traditionen macht verständlich, daß vom evangelischen Denken aus das Neue griffig darzustellen ist – vielleicht zu griffig und zu modisch –, während die katholischen Kollegen ausgeglichener und besonnener zu denken scheinen – vielleicht zu ausgeglichen und zu „zeitlos“. Doch es geht um die gleichen Fragen und Sorgen und auch um Antworten, die in die gleiche Richtung führen. So mag es genügen, an einem Theologen, dessen idealtypische Bedeutung schon an der Auflagehöhe seiner Arbeiten abzulesen ist, aufzuzeigen, was für breitere Kreise gültig ist, womit – wie uns scheint – eine Tür nach vorn gebrochen wird.

Der „Underground“-Gott der Bibel

Doch bevor wir unser Thema aufgreifen, soll das Instrumentarium nach verwandten Klängen eingestimmt werden. Ernst Blochs letztes großes Buch, „Atheismus im Christentum“¹⁰, endet mit einer Zukunftsvision: „Wenn christlich die Emanzipation der Mühseligen und Beladenen wirklich noch gemeint ist, wenn marxistisch die Tiefe des Reichs der Freiheit wirklich substanziirender Inhalt des revolutionären Bewußtseins bleibt und wird, dann wird die Allianz zwischen Revolution und Christentum in den

⁸ Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Band III, 2 (Einsiedeln 1967); von Rad kommt im Namensregister auf sechs Zeilen, während kein anderer Autor mehr als zwei Zeilen beanspruchen kann.

⁹ Kein Zurück zur vorkonziliaren Kirche. Gespräch mit Prof. Dr. Hans Küng, in: Evangelische Kommentare 1 (1968) 676–679. ¹⁰ Frankfurt 1968

Bauernkriegen nicht die letzte gewesen sein – diesmal mit Erfolg“ (353). Er greift damit die Vision seiner ersten großen Arbeit auf: „Funktionsbeziehung zwischen Entlastung und Geist, Marxismus und Religion, geeint im Willen zum Reich“, heißt es auf der letzten Seite des „Geistes der Utopie“¹¹. Als dies Buch 1918 zum erstenmal erschien, schrieb ein anderer utopischer Visionär, Teilhard de Chardin, sein „L'éternel féminin“¹²; sein späterer Weg führte an den Rand der Gemeinschaft – der christlichen –, in der und für die er arbeitete.

Der Marxist Ernst Bloch hat ein ähnliches, spiegelverkehrtes Schicksal innerhalb des Marxismus erlitten; doch auch er blieb seinem Grundimpuls treu. Einige Kapitel aus Blochs Hauptwerk, „Prinzip Hoffnung“, geschrieben 1938–1947, rekapitulieren schon im voraus das Atheismusbuch: man vergleiche die Jesuskapitel im fünften und letzten Teil: Jesus, Apokalypse, Reich, Jesus und der Vater. Und in der „Tübinger Einleitung zur Philosophie II“ (1964) findet sich der Vorspruch zu seinem letzten Werk: „Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein“ (176).

Ernst Bloch wiederzugeben ist ebenso unmöglich, wie ein Fenster Chagalls ins Wort zu übersetzen. Die Breite des Wissens und die Fülle der Bilder sind bis zur Identität aufgegangen in der philosophischen Vision, in einer Vision, die nur in der zukunfts-offenen Symbolträchtigkeit einer poetischen Sprache, nicht aber im logischen und deshalb festgelegten und geschlossenen Kalkül des abstrakten Denkens auszudrücken ist. Und so müssen wir es uns verbieten, auf die beißende Kritik an Bultmanns „bloßem Seelenrest“ und seiner „guten religiösen Stube“ oder an Barths „Geheimkabinett und fester Burg der Transzendenz“ einzugehen. Mit am besten schreibt Bloch, wenn er die Feder kritisch gespitzt hat; oft allerdings, öfters als in seinen früheren Schriften, scheint sie stumpf und abgenutzt. Manchmal übertönt das Pathos der Stimme den Gehalt der Worte und die berühmten hämmernden Sentenzen Blochs – man könnte ganze Spruchkalender mit Zitaten von ihm füllen – wirken manchmal wie Phrasenmaschinerie und Funktionärsdeutsch. Sicher nicht das beste Buch Blochs, aber noch immer ein gewaltiges und begeisterndes.

Die Grundthese hat das Zitat zu Beginn wiedergegeben – soweit sie wiedergegeben ist. Den methodischen Ansatz findet Bloch in einer Art „Underground“-Gott: „Deutlich gibt es so eine unterirdische Bibel“ (110). „Das mit der Schlange bezeichnet immer wieder in der unterirdischen Bibel die Untergrundbewegung mit Licht im Kopf, statt der hohlen, untätigen Sklavenunschuld“ (117; vgl. 231 ff.). In der Bibel selbst also, und nirgendwo so sehr wie in der Bibel, findet der marxistische Atheist den finalen Impuls der Menschheit auf das aktiv zu schaffende „Reich“ hin – eines seiner großen Symbole: Nicht wie bei anderen Völkern Rückträumen in ein goldenes Zeitalter der Vergangenheit oder der archetypischen Urwelt des von Bloch heißgehaßten C. G. Jung, sondern Hoffen auf die von Menschenhand zu erstellende Utopie – dafür steht der

¹¹ Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923 (Frankfurt 1968).

¹² Hymne an das Ewig-Weibliche. Mit einem Kommentar von Henry de Lubac, übertragen von Hans Urs von Balthasar (Einsiedeln 1968).

Exodus-Gott der Bibel. Die berühmte Dornbuschstelle von Ex 3, 14 übersetzt Bloch: „Ich werde sein, der ich sein werde“ (24), mit dem „Futurum als offener Seinsbestimmtheit bis zu Jahve hinein“ (85).

Nach diesem Gott, der sein Volk in die Zukunft der Freiheit hineinführt, durchkämmt Bloch die Bibel: „denn von Anfang an hat die Bibel zweierlei: ein Sanftes, oft nur vom Wedeln nach oben her, und ein Trotzendes, das wider den Stachel löckt, als müßte gerade er nicht sein, nicht bleiben“ (58). Bloch versucht, „die Bibel sub specie ihrer weiterwirkenden Ketzer Geschichte (zu) lesen“ (23); denn oft genug siegt im Kampf „zwischen dem Demiurgischen und dem von ihm Rettenden“ (146) der tyrannische Gott, der die Freiheit des Menschen beschneidet und ihn in die Knechtschaft und die Vergangenheit zwingt. Oftmals fällt „die alte Jahvefigur“ zurück „in den orientalischen Despoten“; aber auch dann noch zeigt sie immerhin „Platz für Veränderung, Mitgehen, Wanderschaft von Eigenschaften wie kein anderer Gott“ (123).

Der Linie, die „statt des Droben . . . das Vorwärts anzielt“ (17), statt des transzendenten Despoten den in die Zukunft des Menschen transzendierenden Exodus-Gott, geht Ernst Bloch nach. Vieles von dem, war er aufzeigt, trägt zwar zu offensichtlich Züge aus der Klamottenkiste eines alten Liberalismus; die Zitate moderner Autoren nehmen sich dazwischen aus wie Flicker, die eine durch Lumpen schimmernde Blöße verdecken. Der Grundraster seiner Interpretation aber muß ernst genommen werden: Der biblische Gott steht nicht gegen den Menschen, sondern für den Menschen, für das Reich von Identität und Freiheit, wie Bloch schreibt. Und dieser biblische Gott öffnet die menschliche Initiative nach vorn, treibt ihn zu einem stets neuen „Exodus“ in das Futurum an, besser gesagt, zieht ihn als das Futurum in Person nach vorn, gibt ihm den Willen und die Möglichkeit an die Hand, gegen Schicksalsmächte und magisches Beherrschtsein ein „Anti-Schicksal“ der Hoffnung zu wagen (139); im innersten Wesen dieses Gottes wird das wahre Wesen des Menschen sichtbar: „Deus absconditus wird also kenntlich als Anweisung auf homo absconditus“ (79). „Also ist die Homousie (des Herrn Jesus, in dem beide Wesen zusammenfallen) unüberwindbar“ (214, vgl. 230); denn hier werden Gott und Mensch, Zukunft und Gegenwart identisch.

Gottes Wesen ist nichts Statisches, Besessenes oder gar Vergangenes. Für Bloch ist die wahre Wahrheit keine „empirisch gewordene adaequatio intellectus ad rem“, sondern eine „schöpferische inadaequatio des Verstandes an das Faktische“ (333); denn „was lebt, lebt über sich hinaus, übersteigt sich“ (333); „Denken ist Überschreiten“ (23); und vom Menschen gilt „Spero, ergo ero“: Ich hoffe, darum bin ich (332, 344). Hier findet Bloch mitten im Christentum die Kriterien seines marxistischen Atheismus.

„Ich glaube nicht, wiewohl das absurd ist“

So beginnt das Buch eines anderen Marxisten. Nach dem Blochschen Feuerwerk brillanter Ideen und Sätze (Th. W. Adorno sprach von „großer Blochmusik“) kommt sich der Leser vor wie in einer Abenddämmerung. Vítěslav Gardavský, ein tschechi-

scher Kommunist, Jahrgang 1923, hat sein Buch „Gott ist nicht ganz tot. Ein Marxist über Religion und Atheismus“¹³, im Winter 1966/67 zuerst als Artikelserie veröffentlicht. Ist sein Dämmerlicht nicht situationsehrlicher?

Gardavsky treibt keineswegs auf der modischen Gott-ist tot-Welle (als Anmerkung: schon 1908 veröffentlichte Dr. phil. Dennert in Stuttgart ein Buch mit dem Titel: Ist Gott tot?); eher möchte man von einem Gott-lebt-Buch für Atheisten sprechen. Moltmann schreibt in der Einleitung, daß hier die pubertäre Haltung überwunden sei, in der man „sich gegenseitig . . . nach seinen schlimmsten Fehlern“ den Pelz absucht; der Atheist sehe es als Aufgabe an, „sich gegenseitig in seinen besten Positionen“ zu würdigen (10). „Wo sind die blinden Flecken im Sozialismus . . .? Wo sind nach unserer Überzeugung die Tiefen, die noch abgründiger sind als die des Christentums? . . . Wenn wir uns entschließen, so zu fragen, dann hört das Christentum auf, für uns etwas Fremdes, Entferntes, Totes zu sein“ (26).

Der Verlauf des Gesprächs, das Gardavsky mit dem Christentum führt, ist gradlinig. Nach einer methodischen Besinnung wird das Christentum in „seinen besten Positionen“ vorgeführt. Die Bibel befreit den Menschen aus der Rückbindung an die statische Vergangenheit; er empfängt, „wenn auch in vorwissenschaftlicher Form“, den Aufruf zur Transzendenz, zum „Überschritt über alles bisher Erreichte“, und träumt den Traum der Subjektivität: Die beiden Grundforderungen des Hominismus (das Wort Humanismus hat für Gardavsky einen egoistischen Beigeschmack, 64). Jakob ist, ähnlich wie bei Bloch, die große Gestalt des Alten Testaments. „Die Wahl, die er trifft, der Tatbestand, den er setzt, war nicht schon vorher im Ratschluß des HERRN, verzeichnet . . . Der Mensch ‚wird auserwählt‘, sofern er eine Entscheidung trifft, in Freiheit wählt und diese Wahl mit seiner Tat bekräftigt“ (42 f.). In Jesus erreicht die „Homini-sierung“ ihren Höhepunkt. Seine Wunder sind „die Tat der Subjektivität, die den Kausalketten eine neue Ordnung, ein neues Gesicht aufprä(en), die sie zwing(en), sich auf ein bestimmtes Ziel auszurichten und sich in dieser Richtung zu verwirklichen“ (59). Auch die „Weltverachtung“ eines Augustinus kann Gardavsky – zutiefst christlich – verstehen „als Leidenschaft zum absoluten Leben, die eben darum den Tod erwählt“ (69); und die mittelalterliche Kirche, die in Thomas beschrieben wird, war „die einzige Institution, die der mittelalterlichen Menschheit dazu verhelfen konnte, zu einer Einsicht in Sinn und Geist ihrer allgemeinen menschlichen Bedeutung zu gelangen“ (80). Gegen das naturwissenschaftliche und von manchen als neuzeitlich angesehene Ideal der Vergötterung des „Jetzt“ und des „Hier“ stellt Gardavsky den Naturwissenschaftler Pascal. „Er (hat) den Mut, diese Grenze zu überschreiten und sich radikal den Problemen zu stellen, was der Mensch als Subjektivität bedeutet“ (99).

Die religiöse Krise in der Christenheit zu beschreiben, kann nicht schwer fallen. Es überrascht aber, daß Gardavsky sich der katholischen Kirche zuwendet und dort „im Grundsatz zwei Auffassungsweisen“ (123) vorfindet, die aus der Krise weiterhelfen

¹³ München 1968.

wollen: Die thomistische, die an Jacques Maritain demonstriert wird, die einer Versöhnung von Mensch und Natur, von Zivilisation und Kultur, von Besitzstreben und Sozialismus – in Gott und in der an die Gesetze Gottes gebundenen Gemeinschaft. Man könnte formulieren: Theologie als Grenzsetzung und Norm für alles anthropologische Bemühen. Nicht verwunderlich, daß der Marxist sich gegen diese Heteronomie auflehnt. Die zweite Tendenz ist diskussionswürdiger: Theologie als Aufbrechen und Öffnen alles anthropologischen Bemühens in die Zukunft. Gott ist nicht mehr der Garant für Überlieferung und Normen der Vergangenheit, sondern die Erwartung, daß die Zukunft stets größer ist als alles Erreichte (= Transzendenz) und der Anruf an den Menschen, sie selbstverantwortlich herbeizuführen (= Subjektivität). Gardavsky demonstriert diese Theologie an Karl Rahner. Uns kann es hier gleichgültig sein, ob dessen Denken adäquat wiedergegeben wird; zu notieren aber ist die Absage, die dem „sogenannten Linkskatholizismus“ (A. M. Knoll, E. K. Winter, Fr. Heer, W. Daim) erteilt wird; dieser „knüpft gedanklich an den offenen Katholizismus (insbesondere an sein kritisches Verhältnis zur kirchlichen Autorität) an, ist aber sowohl in seiner eigenen Domäne als auch in der Deutung des Kommunismus nicht sehr tiefschürfend...“ (158).

An der offenen Theologie des Katholizismus wird im nächsten Schritt die Entwicklung der atheistischen und kommunistischen Ideologie gemessen. Erstaunlich ist dabei nicht so sehr die harte Kritik, die am Atheismus humanistischer oder auch pseudoreligiöser, Feuerbachscher Prägung geübt wird. Erstaunlich ist nach dem Gesagten nicht einmal die absolut beherrschende Rolle, die für Gardavskys Denken die menschliche Subjektivität, also Glück und Integrität der Einzelperson spielen. Ernst Bloch konnte noch schlußfolgern: „Die oberste Abwandlung des höchsten Guts in der politisch-sozialen Sphäre ist die klassenlose Gesellschaft; folglich stehen Ideale wie Freiheit, auch Gleichheit zu diesem Zweck im Mittelverhältnis und erlangen ihren Wertinhalt (ihren im Fall Freiheit besonders vieldeutig gewesenen) vom politisch-sozialen höchsten Gut her... ein unteres (Ideal) kann dem oberen geopfert werden, indem es ohnehin in der Realisierung des oberen wieder aufersteht“ (Prinzip Hoffnung, 198). Für Gardavsky wäre das thomistischer Marxismus. Ähnlich schrieb der Marxist Kolakowsky¹⁴.

Gardavsky entwickelt einen nüchternen, man möchte fast sagen skeptischen Marxismus, der in vielem an Camus' Humanismus erinnert, aber an Rationalität und Engagement ihn noch übertrifft. An einem Engels-Zitat liest der tschechische Professor ab, daß die „Absolute Zukunft“, die „dauernde Forderung des Menschen als bewußten Lebewesens“ zwar notwendig ist und bleibt – „ohne dies wäre (der Mensch) nicht imstande zu einem Wirken, das einen produktiven Wert hätte“; aber sie findet einen Widerspruch im Menschen, „... ein in ihrer Existenz angelegtes Nicht-Souveränsein, nämlich die Tatsache des Todes“. „Was sagt denn Engels damit anderes als daß der absolute Anspruch, diese Realität, die so tief im Menschen verankert ist, die immer

¹⁴ Vom Vorrang der Persönlichkeit, in: Neues Forum 14 (1967) 341 ff.

wieder von neuem ausgesprochen wird und immer von neuem für die Gesellschaft erforderlich wird – prinzipiell ohne Antwort bleiben muß?“ (161). Das Christentum weiß darauf eine Antwort; und in der bei Rahner durchdachten offenen Gestalt offenbart es die Potenz, beides zu aktuieren: den bedingungslosen Einsatz des Menschen für eine bessere Zukunft und die Rettung des Menschen aus seiner letzten Niederlage, dem Tod: denn beides heißt Gott. Für den Marxisten gähnt hier Sinnlosigkeit.

Nach Gardavsky ist es deshalb „schwerer . . ., ein Kommunist zu sein als ein Christ. Denn der Kommunist setzt sich einer Gefahr aus, die der Christ nicht kennt: der Gefahr, daß er auf diese Weise viele in ihren utopischen Hoffnungen und Erwartungen enttäuscht . . .“ (162). Die Wissenschaft belehrt ihn zwar, daß der Gottesgedanke ein Irrtum ist (173, 220: „Der Marxismus ist seinem Wesen nach Atheismus.“). Aber „wir stehen alle bereits im Augenblick der Geburt vor einer Niederlage“. Nur der „Humanismus“ bleibt als Motiv, kommunistisch zu leben. „Aber erst dann, wenn wir dieses Menschenlos auf uns nehmen, werden wir zu Menschen im eigentlichen Sinn, zu solchen, die die Hoffnung der Menschheit, ja der Menschheit überhaupt mit allen ihren Plänen, Entwürfen und Kämpfen, letzten Endes auch mit ihren Illusionen und Fiktionen, über Wasser zu halten vermögen“ (230). „Diese Hoffnung nennen wir Kommunismus. Deshalb glauben wir nicht an Gott, wiewohl das absurd ist“ (236).

Gott, der Ganz-Ändernde

Wohl kein deutscher Theologe hat mit soviel wissenschaftlichem Gewicht und zugleich mit soviel publizistischem Erfolg (einer der seltenen Fälle, wo beides zusammentrifft) in diese Diskussion eingegriffen wie Jürgen Moltmann. Seine „Theologie der Hoffnung“¹⁵ und einen aufschlußreichen Diskussionsbericht über dieses Buch¹⁶ hat er in der Aufsatzsammlung „Perspektiven der Theologie“¹⁷ bestätigt, vertieft und weitergeführt.

Moltmanns Denken ist vielgestaltig, hat nichts mit jener Engbrüstigkeit gemein, die von der Sonne einer möglichst reinen Theologie Genesung erhofft; aber auch nichts mit jener so typischen Krankenbettmentalität, die von jeder Illustriertenannonce Heilung und Rettung aus der augenblicklichen Krise erwartet: vorgestern von Psychologie, gestern noch von existentieller Anthropologie, heute von Soziologie und morgen vielleicht von Massenmedien. Eine breite geschichtliche Bildung (besonders in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts) gibt die Unterscheidungskriterien für die Situation von heute und morgen an die Hand.

¹⁵ Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie (München 1964, 71968).

¹⁶ Diskussion über die „Theologie der Hoffnung“, hrsg. v. Wolf-Dieter Marsch (München 1967).

¹⁷ München, Mainz 1968. Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diesen Band.

Einer der frühen Aufsätze markiert sehr genau die Stelle, an der sich Moltmann in den Strom der evangelischen Theologie einordnet. Die drei Begriffe des Titels: Exegese und Eschatologie der Geschichte (Erstveröffentlichung 1962) zeigen die Koordinaten. In der Mitte steht eine Auseinandersetzung mit den hermeneutischen Ansätzen besonders von Karl Barth und Rudolf Bultmann.

Die historisch-kritische Methode der Bibelinterpretation ist Ausgangspunkt. Die Einwände gegen sie sind längst bekannt. Einerseits klammere sie „die eigene Geschichtlichkeit und die geschichtliche Standortgebundenheit aus“, andererseits werde sie damit ihrem Gegenstand nicht mehr gerecht und neutralisiere den geschichtlichen Prozeß, mache ihn zur abgelegten Vergangenheit, der jeder Gegenwartsbezug fehlt (64). Die Theologie konnte sich vor dem alles verschlingenden Rachen dieses Geschichtspositivismus nur retten, indem sie sich in die „unbetroffene Subjektivität“, „das persönliche Erlebnis, die innere Erfahrung, die Intuition, das Gewissen oder die personale Begegnung“ hineinflüchtete (66). Im eigenen Inneren, unangefochten von geschichtlichen Erkenntnissen, sollte sich der Glaube entfalten. Damit war der Methodendualismus geboren. „Die Schriften über den doppelten Jesus, den ‚historischen Jesus‘ und den ‚Christus des Glaubens‘ sind von D. F. Strauß bis zum neuen Sammelwerk über den ‚historischen Jesus und den kerygmatischen Christus‘ (1960) zahllos und bezeichnend“ (67). Besonders der Bultmannsche Ansatz offenbart die verfahrenere Situation. „Das Phänomen der eigenen Fraglichkeit wird zur Kontrollinstanz . . . für die Gotteserkenntnis in der Offenbarung“ (18). Damit aber wird der Offenbarung die geschichtliche Verifizierbarkeit entzogen; denn die eigene Existenz ist grundsätzlich nicht-objektivierbar und der Fragebereich des Glaubens gehört ebenso grundsätzlich in diesen nicht zu objektivierenden Bereich hinein. Die geschichtlichen Fakten von heute und gestern, auch die von Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi, werden – als objektive Tatsachen – gleichgültig für den christlichen Glauben der reinen Subjektivität.

In immer neuen Ansätzen führt uns Moltmann die Ausweglosigkeit vor Augen, die diesem grundsätzlichen Methodendualismus, dem Auseinanderfallen von Geschichte und Existenz, entspringt. Aber schon exegetisch gesehen ist „das Evangelium . . . seiner Absicht nach weder Quelle noch Entscheidungsruf, sondern es erzählt verkündigend und verkündigt erzählend und spricht so in Sachverhalten Existenzgewißheit und in Existenzerhellung Tatbestände aus“ (77). Historisch-kritische Erörterung der Sachverhalte ist nicht zu trennen von der Entscheidung für das Evangelium. Diese Entscheidung muß in der Erörterung der Tatbestände fallen – eine Einsicht, auf der im ersten Aufsatz (Erstveröffentlichung 1966) das Programm einer Art „Natürlicher Theologie“ aufruht. (Vgl. S. 31, ein katholisches und orthodoxes Anliegen aufgreifend: „Koinzidenz zwischen dem, was in der ‚natürlichen Theologie‘ und dem, was in der Pneumatologie zur Sprache gebracht wurde.“)

Ebenso wie nach innen versagt das Bultmannsche „Ende der Geschichte“ (232–250) in den Begegnungen nach außen. „Der Umschlag von dem Erhofften auf das Hoffen“ (242), vom Inhalt auf den reinen Akt, macht jede Stellungnahme zu Sach- oder Ge-

schichtsproblemen unmöglich. Vielleicht kann noch dem subjektiven Schmerz, unmöglich aber „dem objektiven Leiden“, noch weniger „dem Leiden der andern, dem Leiden der Liebe“ ins Auge gesehen werden (38). Zu „einem sachgerechten Verständnis sozialer Institutionen und Organisationen“ (72) ist der Zugang versperrt.

Moltmanns Neubedenken setzt beim Ostergeschehen an. Wenn der objektivierende, gegenständliche Glaubensentwurf nicht nur Verfallserscheinung des subjektiven Existenzbezugs ist, sondern in sich und untrennbar vom Existenzvollzug Gültigkeit besitzt, dann darf auch der Bericht der Evangelien vom Herrn nicht in reinen Existenzbezug aufgelöst werden, dann gewinnt die Geschichtlichkeit des Lebens Jesu von Nazareth eigenständige, „objektive“ Bedeutung. Das Ostergeschehen wird Prüfstein und Schlüssel zum Neubeginn. Die Grundeinsicht lautet, daß es kein „auf Jesus isoliertes Mirakel (ist), sondern . . . nur apokalyptisch verstanden werden (kann), . . . (daß) mit ihm und durch ihn Auferstehung der Toten erhoffbar wird“ (245). Christlicher Glaube ist kein in sich stehender Block, der in eigener Zustimmung gründet und auf dem dann das Pflänzlein Hoffnung erblüht, sondern Sicherheit und Festigkeit erwächst ihm einzig aus der individuellen und sozialen Auferstehungshoffnung. Der Christ kann nicht im isolierten Existenzvollzug glauben und lieben, sondern nur in Hinwendung auf das in der Auferstehung des Herrn verheißene Ostern der Menschheit. Auferstehung Christi ist glaubbar nicht als geschlossener Kreis, sondern nur als „Pabel, die auf das Eschaton offen ist“ (32). Christentum ist nicht in Brocken zu realisieren, sondern nur als das Ganze, das von der Abrahamsverheißung über Kreuz und Auferstehung bis zur Wiederkunft des Herrn reicht.

Die einzelnen Aufsätze könnte man als Versuche interpretieren, die Fruchtbarkeit dieses Grundansatzes zu beleuchten. Daß die Geschichte ernst genommen wird, auch die Geschichte Jesu, auch die Ostergeschichte, zeigte sich. Aber zugleich gelingt es Moltmann, das existentielle Pathos in dieses Ernstnehmen der objektiven Daten einzubergen; denn nur im Horizont der Auferstehungshoffnung ist der Glaube an die Geschichtlichkeit zu leisten.

Aus der Geschichte als „Verhältnis zur verheißenen Zukunft Gottes“ (28) erwächst auch ein neues Verhältnis des Christen zur Welt. Das Jenseits, das vor dem Menschen in der Zukunft liegt, ist kein Opium mehr zur Resignation, sondern „die Kraft des Diesseits“ (207). Wichtig scheint mir als Konsequenz die Absage an einen „ekklesiologischen Personalismus“ (219). Der Christ darf sich nicht in Vollzug und Begegnung, in Gespräch und Ich-Du-Verhältnis zurückziehen, sondern muß die „verdinglichten Verhältnisse der Öffentlichkeit“ annehmen und bejahen (97). Kann nicht auch die „Vergegenständlichung der Umwelt und des darin Widerfahrenden eine Form der Liebe zum Eigenwert des Begegnenden sein“? Ein Grund-Ja zur Institution!

Für uns ist aber noch zu bedenken, daß sich eine Entwicklung in der Theologie Moltmanns ablesen läßt. Je mehr er aus dem hermeneutischen Fragen nach dem Ostergeschehen in das aktuelle Gespräch mit dem Marxismus eintritt, desto nachdrücklicher wird die „Hoffnung“ im aktiven Einsatz an der Gestaltung der Welt beheimatet.

Das gilt für die theologische Reflexion, die „aus dem Status orthodoxer Wahrheitsbehauptungen sui generis heraustritt und eine theologia experimentalis entwickelt“ (275), d. h. durch eine „permanente Revision ihrer Entwürfe“ (9) sich den Aufgaben der Gegenwart konfrontiert. Der Schutz vor Relativismen liegt nicht in übergeschichtlichen Wahrheiten einer „Theologia perennis“, sondern in der „Spes perennis“ (88), in der „Erkenntnis der geschichtlichen Vorläufigkeit des eigenen Wegs im Hinblick auf das Ziel“ (206).

Das Schlagwort einer „Theologie der Revolution“ tritt wie von selbst in den Fragekreis. Moltmann spricht von einer „politischen“ oder „revolutionsgeschichtlichen Hermeneutik“ des Evangeliums (135 f.). „Die tätige, revolutionäre Veränderung der Sachlage der Gegenwart wird ... zur Konsequenz des verstehenden Umgangs mit der biblischen Verkündigung“ (138). Wenn Glauben Hoffen heißt, wenn Hoffen Veränderung der Welt auf die bessere Zukunft bedeutet, sind das selbstverständlich Folgerungen. Nicht mehr das „daß“ kann eigentlich zur Diskussion stehen, sondern das „wie“ – und die Aufgabe des Christen in diesem permanenten Prozeß.

Der christliche Auftrag ergibt sich aus dem Kreuz. Christliches Fragen wird von „jenem Schmerz und Schrei des Gekreuzigten“ bedrängt, ständig von neuem „in Solidarität mit der ganzen seufzenden Kreatur“ die Gegenwart zu messen an Gott und seiner Verheißung. Existentialistische Gegenwartsmystik ist dagegen – ebenso wie kommunistische Zukunftsutopie – gnostische Geschichtsentwertung (193). Beide nämlich versuchen sich über die prozeßhafte Geschichtskontingenz zu erheben und irgendwo auf eigene Verantwortung hin das Absolute zu projizieren. Der Blick aufs Kreuz verbietet dem Christen, seine Hoffnung in beliebigen Konstruktionen ruhen und kraftlos werden zu lassen. Denn „im Horizont des Gekreuzigten“ tritt Gott „nicht als der ‚Ganz-Andere‘ ... in Erscheinung, sondern als der Ganz-Ändernde; nicht nur im unendlich qualitativen Unterschied, sondern im überraschend Neuen der qualitativen Veränderung“ (41). Verfestigungen sind nicht mehr möglich; die Permanenz der Änderung ist aufgetragen.

Logik des Tuns

In einem der neueren Aufsätze („Die Revolution der Freiheit“) schreibt Moltmann (209): „Die Überholung der Theismus-Atheismus-Alternative im Zukunftsdenken wird möglich, wenn wir Gott als den kommenden Gott der Neuschöpfung verstehen und im gegenwärtigen Geist seiner schöpferischen Freiheit handeln.“ Der Katholik Dewart schreibt ähnlich, daß „der Gegensatz zwischen marxistischem Atheismus und christlichem Gottesglauben bei aller Tatsächlichkeit und Realität keine absolute und totale Widersprüchlichkeit“ bedeutet¹⁸. Gehen solche Äußerungen nicht entschieden zu weit? Verraten hier nicht endlich die faulen Früchte den schlechten Baum?

¹⁸ A. a. O. (Anm. 3) 60.

Aber wie es um eine solche Zukunftsvision der „Überholung“ – wohl bemerkt: nicht Negation! – der Theismus-Atheismus-Alternative bestellt sein mag, der Stachel im Fleisch bleibt. Der Stachel des Christentums im Fleisch des Marxismus, und der Stachel des Marxismus im Fleisch des Christentums.

Man mag auch über die seltsamen Folgerungen, die aus der „Theologie der Revolution“ gezogen werden, lächeln, oder man mag über sie erbost sein. Eines ist sicher: Christentum war und ist eine Religion der Umkehr, der Veränderung. Mit ihrem Schuldbekenntnis hat die Kirche beim Zweiten Vatikanischen Konzil feierlich ausgesprochen, daß diese „Umkehr“ nicht nur dem einzelnen Christen, sondern auch der gesamten Kirche aufgegeben ist. Warum soll man diese Umkehr nicht auch der marxistischen Welt-Revolution konfrontieren? Oft genug schon war die Kirche stark genug für ähnliche Konfrontationen. Origenes und die Kirchenväter nannten die christliche Botschaft eine „Gnosis“. Hellenisierung des Christentums oder Einbringen der Ernte Gottes in die Scheuern des Christentums? Thomas und das Mittelalter benutzen für ihr Glaubensgebäude die Logik und Ontologie der aristotelischen Philosophie. Abfall ins Heidentum, wie Luther polemisierte, oder Bekehrung zum Christentum? Die christliche Barockkultur verliebte sich noch unbefangener in die Welt von Schönheit, Weisheit und Kultur. Verweltlichung des Christentums oder Verchristlichung der Welt?

Heute lautet die Alternative ähnlich. Vielleicht greift die Konfrontierung zwischen Christentum und Marxismus tiefer als je bisher in die Substanz des Christentums ein; vielleicht – und so scheint es eher zu sein – spiegelt sich in mancher Angst um den Glauben nur das eigene Mitgefragtsein; aber in Wirklichkeit bräuchte der christliche Theologe nur in den Schatz der Tradition zu greifen, um zu zeigen, daß Gottes Offenbarung auch dieses In-Frage-Stellen schon längst überholt hat.

Wie dem auch sei, der Stachel sitzt im Fleisch. Die Christenheit kann den Fragen nicht mehr ausweichen, ohne sich in Sektenisolierung zurückzuziehen. Die eben beschriebenen Bücher sind auch nur ein intellektueller Reflex der realeren Sorgen der Welt und ihrer Menschen. Hier müssen die Kirche und der Christ eingreifen und, niemand kann daran zweifeln, engagierter eingreifen als bisher. Ob man dieses Eingreifen „Revolution“ nennt oder nicht, mag die Theoretiker kümmern. Ob das Christentum für dieses Eingreifen beim Marxismus in die Schule gehen muß, ist im Grund unerheblich. Ob sich in diesem Eingreifen die Fronten zwischen Marxismus und Christentum verwischen, ist gleichgültig; im Gegenteil, die Hoffnung der Welt gründet doch auf diesem Abbau der steinernen und intellektuellen Mauern.

Der christliche Einsatz für die Welt beruht nicht auf menschlichem Wissen und menschlichem Unternehmungsgeist; er ruht auf dem Geist der Verheißungen Jesu Christi. Deshalb kann er sich so unbekümmert in die Diskussion mit dem Marxismus hineinbegeben. Deshalb kann er sich auch so unbekümmert und total dem Geschehen, der Hoffnung und Arbeit dieser Welt ausliefern. Denn wenn die Hoffnung dieser Welt und ihrer Menschen nicht in einem letzten Konvergenzpunkt zusammenfiel mit Gottes Verheißung in Jesus Christus, wäre sie dann nicht schon längst betrogen?

UMSCHAU

Anthropologie nach Freud

„Nach Freud“, so nennt J.-B. Pontalis seine in Buchform erschienenen Gelegenheitsschriften zur Psychoanalyse¹. Wer jedoch, vom Titel verleitet, einen historischen Abriss von der Entstehung der Psychoanalyse und deren weiterer Entwicklung erwartet, wird enttäuscht. Pontalis geht es um etwas anderes. Er visiert jene Wende in der Anthropologie an, die mit der Psychoanalyse eingetreten ist, und die in etwa mit der kopernikanischen Wende mit ihrer Auflösung des überkommenen Weltbildes oder mit jener anderen Wende verglichen werden könnte, die Darwins Evolutionstheorie für das Geschichtsverständnis eingeleitet hat.

Freuds Werk ist aus unserer Welt nicht mehr wegzudenken. Hat dieses Werk aber unser Bewußtsein, das Verständnis des Menschen von sich selbst, bereits gewandelt? Gewiß, die Zeit ist nicht bei Freud stehengeblieben. Die empirische Forschung hat neue Ergebnisse erbracht; der Anwendungsbereich der Psychoanalyse auf medizinischem und nichtmedizinischem Gebiet hat sich rasch ausgeweitet. Und dennoch ist jene Wende, derentwegen Pontalis sein Buch „Nach Freud“ betitelt, noch nicht eingetreten. Sie steht vielmehr als eine noch zu bewältigende und vermutlich immer neu zu bewältigende Aufgabe vor uns.

Pontalis geht es um diese Aufgabe, die allerdings nicht von einem, sondern von drei verschiedenen Ansätzen her angegangen werden muß. Das kompliziert die Sache, doch versteht das Werk Freuds nur derjenige annähernd richtig, der wenigstens zwischen dem Gegenstand der Psychoanalyse, der psychoanalytischen Theoriebildung und dem Anwendungsbereich unterscheidet.

Der Gegenstand der Psychoanalyse ist, grob gesprochen, das Unbewußte. Dieses Unbewußte „hat keinen guten Ruf. Unsere Philosophen vor allem mögen es kaum. Sie sind dabei nicht ganz im Unrecht: denn es ist eher Rumpelkammer als Begriff“ (35). Freuds Entdeckung besteht darin, daß er es der Nacht entrissen hat. Aber welchen ontologischen Status hat dieses Unbewußte? Es läßt unser Bewußtsein nicht ohne Wissen und bleibt dennoch unverfügbar. Es verdankt seine Wirksamkeit seiner Verborgenheit. Es ist transindividuell, transtemporal, nicht abhängig vom zeitlichen Ablauf der Ereignisse. Es hat seine eigenen Gesetze, seine eigene Organisation, seine eigene Realität. Es macht sich in Träumen, Symbolen, Riten, Witzen, Fehlleistungen und Symptomen – den Geräuschen des Unbewußten – bemerkbar. Es funktioniert wie eine Sprache, denn auch die Sprache ist ein unbewußtes System, das jeder individuellen Rede vorausgeht und sie erst ermöglicht. Das Unbewußte ist wie die Sprache ein Spinnengewebe unserer Beziehungen zu den anderen und ist dabei größer als wir, weil es überall seine geheimnisvollen Fühler ausstreckt (281). Sigmund Freud, der eine wissenschaftliche Methode zur Erforschung dieses Unbewußten entwickelt hat, greift selbst auf die Analogie mit der Sprache zurück. „In der Tat ist die Deutung eines Traumes durchaus analog der Entzifferung einer alten Bilderschrift, wie der ägyptischen Hieroglyphen. Es gibt hier wie dort Elemente, die nicht zur Deutung, respektive Lesung, bestimmt sind, sondern nur als Determinative das Verständnis anderer Elemente sichern sollen . . . Wenn eine solche Auffassung der Traumdarstellung noch keine weitere Ausführung gefunden hat, so geht dies auf den leicht begreiflichen Umstand zurück,

¹ J.-B. Pontalis, Nach Freud (Suhrkamp 1968) 329.

daß dem Psychoanalytiker durchwegs jene Gesichtspunkte und Kenntnisse abgehen, mit denen der Sprachforscher an ein Thema wie das des Traumes herantreten würde“ (Das Interesse an der Psychoanalyse, GW VIII).

In der Analyse, jenem eigenartigen, ritualisierten Zueinander von Analytiker und Analysanden, werden die „verworrenen“ Geräusche des Unbewußten zu einem echten Sprechen. Das in der Analyse Geschehende, nämlich der Prozeß zwischen dem, der rückhaltlos spricht, und dem, der vorurteilslos hört, geschieht mittels der Sprache. – Man könnte hier einwenden, daß es die Äußerungen des Unbewußten immer schon gegeben hat, und daß sie sich in der Kunst, in den sozialen und religiösen Normen niedergeschlagen und in der Literatur auch sprachliche Form angenommen haben. – Freud aber hat den Weg gefunden, auf dem das überindividuelle, das unverfügbare Unbewußte, mit dem jeder sich herumschlagen muß, zu dem je eigenen Unbewußten wird. Dadurch aber wandelt sich das Bewußtsein des Menschen, das er von sich selbst hat. Der Weg ist dieser: Die Geräusche des Unbewußten werden in der Analyse zur Erfahrung, und zwar werden sie zur Erfahrung in dem Augenblick, in dem sie sich in der individuellen Rede des Analysanden ausdrücken. Dadurch geschieht zweierlei: es wird Erfahrung ausgesprochen und zugleich wird aus dem vorgegebenen Wortmaterial der Sprache die individuelle Rede geformt. Deshalb ist für die Psychoanalyse Erfahrung unaufgebbbar. Sie gehört zu ihrem Gegenstand mit dazu. Wo eine Zeit nach Freud glaubt, sich davon dispensieren zu können, verfehlt sie die Wende, die uns mit der Psychoanalyse aufgegeben ist.

Dennoch wäre die Psychoanalyse mißverstanden, wenn sie einseitig in der Erfahrung begründet gesehen würde. Sie wird vielmehr häufig als die Theorie einer Praxis und die Praxis einer Theorie bezeichnet. Theorie und Praxis entstanden aus einer Wechselwirkung, so daß sie von einander nicht abtrennbar sind. Die Theoriebildung gehört wesentlich zum Werk Sigmund Freuds. Es waren nicht zuletzt seine spekulative Begabung und sein theoretisches Interesse, die ihn zur empiri-

schen Forschung antrieben und ihn veranlaßten, seine so gewonnenen Erkenntnisse zu formulieren und eine Theorie zu entwickeln. Freud schuf ein einheitliches Werk von erstaunlicher Vielfalt, das keinerlei Bruch oder Schnitt aufweist oder die Behauptung rechtfertigen würde, daß er sich „irgendwann für einen bestimmten Sektor der menschlichen Erfahrung interessiert habe und später für einen anderen“ (85 f.). Aber gerade in der Theorie liegt die Schwierigkeit für die Zeit nach Freud. Das Problem ist philosophischer und terminologisch-methodischer Art.

In der Psychoanalyse ist das gesamte anthropologische Feld stets präsent. Deshalb kann die philosophische Fragestellung nicht ausgeschlossen, d. h. die Frage nach dem Sein jener transindividuellen Realität, nämlich des Unbewußten, nicht für immer unbeantwortet bleiben. Wohl stieß Freud mit seinem Denken, das spekulativ war, fortwährend auf die Grenze zur „Metapsychologie“, doch hinderte ihn die Scheu vor aller philosophischen und religiösen Illusion davor, den Schritt über diese Grenze zu wagen. Er fürchtete außerdem die philosophische Tendenz zur Systembildung und Vereinheitlichung. So wirft Freud Fragen auf, die er nicht beantwortet. Pontalis glaubt deshalb, daß die Psychoanalyse in der Zeit nach Freud verflachen muß, wenn sich die Philosophie dieser Fragen nicht annimmt.

Schwer wiegt das Problem der psychoanalytischen Begriffsbildung. Freud hat, indem er seinen Gegenstand benannte, ein Vokabular geschaffen, ohne das auch heute noch nicht auszukommen ist. Er mußte für seine Sprache Anleihen bei der wissenschaftlichen Sprechweise seiner Zeit machen. Er übernahm die Begriffe aus der herkömmlichen Psychologie, der Neurophysiologie, der Mechanik, der Biologie, der Mythologie und aus der Umgangssprache (z. B. Energie, Dynamik, Regression, das Unbewußte, Schuld, Ödipuskomplex, Es, Ich, Bewußtsein u. a.). Welche Bedeutung diese Begriffe in ihrem ursprünglichen System auch haben mögen, ihren psychoanalytischen Sinn erhalten sie erst im System Freuds. Deshalb sind die sprachlichen Einzelelemente mangels einer originellen psychoanalytischen Begriff-

lichkeit nur ein Notbehelf. Superstrukturen nennt sie Freud einmal, die man ersetzen oder fallenlassen kann, ohne der Wissenschaft selbst zu schaden. Dennoch ist ohne sie die Theoriebildung nicht möglich.

Die Zeit nach Freud verfiel sich zunächst im Netz der psychoanalytischen Begrifflichkeit. Sie mußte die neue Sprache übernehmen. Was sie aber nicht ebenso selbstverständlich übernehmen konnte, das ist die Realität, die mit dieser Sprache angesprochen ist. Mit den Begriffen ist die Erfahrung noch nicht gegeben, auf die sich die Begriffe beziehen. Und jeder Versuch, die Dimension der psychoanalytischen Erfahrung um der wissenschaftlichen Kommunikation willen zu definieren, muß scheitern, weil sich der Gegenstand der Psychoanalyse der Definition entzieht.

Die Psychoanalyse, die als die Praxis einer Theorie auf Anwendung angewiesen ist, mußte unter diesen Umständen zunächst verflachen. Einmal wurde sie dadurch verwässert, daß sich ihrer, in legitimer Fortführung des Freudschen praktischen Ansatzes, die medizinische Therapie bemächtigte. Die Psychoanalyse wurde in der therapeutischen Technik angesiedelt und ihr spekulativer Anteil weitgehend ausgeklammert. Das dadurch bedingte Versäumnis der weiteren Theoriebildung führte vor allem im nichtmedizinischen Anwendungsbereich zu bedauerlichen Verkürzungen. Zum anderen liegt aber das Mißverständnis der Psychoanalyse in ihrer Sprache begründet. Wie sollte die Praxis denn mit einem Vokabular fertigwerden, das nicht eindeutig ist? „Der Prozeß des psychoanalytischen Vokabulars bleibt unentschieden: hermetisch, Deutlichkeit und Zusammenhang entbehrend, von dogmatischer Platitude, viel verjährtes Wissen mit sich führend und von einer ungeheuren, stets neuen und eminent problematischen Erfahrung nur wenig in Sprache umsetzend, ist es für viele eine ständige Quelle des Mißverständnisses – zwischen der Psychoanalyse und anderen Disziplinen, zwischen den Psychoanalytikern untereinander, und zweifellos auch im geheimen Denken und Urteilen eines jeden von ihnen“ (103). Verwunderlich ist es deshalb nicht, daß nach anfänglicher Kri-

tik und böswilliger Verstümmelung die Psychoanalyse so etwas wie ein popularisierter Mythos werden könnte. Wir stellen ihren „Einfluß“ in jeder Zeitung, in der Werbung, im Film, im politischen Kommentar, in der Literatur fest. Die Verwirrung wächst in dem Maß, in dem sich Psychologie und Soziologie der Theorie Freuds bemächtigen und sie in die Entwicklungs-, Sozial- und Gruppenpsychologie zu integrieren versuchen. Zugegeben, hier handelt es sich um berechnete Verfahren; doch haben diese Verfahren bis jetzt den Kern der Psychoanalyse verfehlt. „Die Psychotherapien, die nicht analytisch vorgehen, beschäftigen sich in der Hauptsache damit, das Individuum mit seiner Umwelt in Einklang zu bringen: sie sollen gut miteinander auskommen. Diese Methoden geben sich zufrieden, wenn ein gestörtes Verhalten sich wieder ‚normalisiert‘, eine zu heftige Angst sich beruhigt“ (200). So wünschenswert in vielen Fällen eine gelungene Anpassung sein mag, das Ziel ist sie nicht; denn der Psychoanalyse geht es um die Einzigartigkeit der reifen Persönlichkeit und nicht um deren Einebnung durch die Verhaltensnormen der Umwelt.

„Nach Freud“, das bedeutet auch, daß wir nicht mehr hinter die Verflachung zurück und daß wir den Anwendungsbereich der psychoanalytischen Theorie nicht übergehen können, weil die Wirkgeschichte des Freudschen Werks zu diesem Werk selbst gehört. Wenn dennoch der Wandel in unserem Selbstbewußtsein eintreten soll, den die Psychoanalyse beinhaltet, dann müssen für die weitere Auseinandersetzung mit dem Werk Freuds einige Bedingungen beachtet werden.

Die erste Bedingung besteht in der klaren Abgrenzung der Bereiche. Bisher hat man verhältnismäßig scharf unterschieden zwischen der medizinischen Psychoanalyse mit ihrer therapeutischen Technik und den weiteren Anwendungsbereichen der Psychoanalyse auf dem Gebiet der Psychologie, der Soziologie, der Kunst und des Alltagslebens. In Zukunft wird man deutlich auf jene Scheidegrenze achten müssen, die Freud selbst angegeben hat. Sie verläuft nämlich nicht zwischen medizinischer und nichtmedizinischer Therapie, son-

dern vielmehr „zwischen der wissenschaftlichen Psychoanalyse und ihren Anwendungen auf medizinischem und nichtmedizinischem Gebiet“ (Zur Frage der Laienanalyse, GW XIV, 295).

Die zweite Bedingung betrifft die Sprache der Psychoanalyse. Sie darf von den Nachbardisziplinen nicht unbesehen übernommen werden. Wohl hat Freud das psychoanalytische Vokabular geschaffen und dadurch ein neues Wissen zugänglich gemacht. Das Wesen dieses Wissens aber besteht gerade darin, daß mit Vokabeln nicht darüber verfügt werden kann. Man kann deshalb diese Sprache nicht übernehmen, ohne zuvor den Bedeutungswandel zu überprüfen, den die einzelnen Begriffe durch ihre Aufnahme in die psychoanalytische Theorie erfahren haben.

Die dritte Bedingung schließt sich hier an. Man darf die Sprache der Psychoanalyse nicht übernehmen, ohne in ihren doppelten Pro-

zeß einzutreten, nämlich den einer Erfahrung, die zur Rede wird, und den einer Theoriebildung, die das Zur-Sprache-Kommen des Unbewußten begleitet. Das Dilemma besteht darin, daß man sich mit der Psychoanalyse beschäftigen, sich aber diesem doppelten Prozeß entziehen kann.

Zum Analytiker geht man nicht, weil man Freud gelesen hat. Die Psychoanalyse erlernt man nicht in der Form eines Wissens und man kann Freud nicht in seinem Werk suchen oder gar in dem eines anderen, der Freud ersetzen will. „Die Psychoanalyse wird zu einer Illusion ohne Zukunft“, wenn das neue Wissen als eine neue Lehre gesucht wird. Wenn die Psychoanalyse nicht dort ist, wo die Philosophen und mit ihnen die Geisteswissenschaftler sie haben wollen, dann deshalb, weil ihre Formel lautet: „Jedem sein rendez-vous (und nicht jedem seinen Freud)“ (97).

Johann Hofmeier

Kunst oder Pornographie?

Seit der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts gab es die Literaturprozesse der Bürger und Christen gegen „unzüchtige“ Schriftsteller. Baudelaire und Flaubert verfielen ihrem Richtspruch, Sternheim, Wedekind, Joyce, Schnitzler, D. H. Lawrence. Jean Genet wurde von einem liberalen Hamburger Gericht 1962 freigesprochen. Das Jahrhundert des bürgerlichen Verdikts gegen die Schriftsteller scheint zu Ende zu sein. Ist die Zeit der Prozesse in umgekehrter Richtung angebrochen? Günter Grass erhob auf dem Gerichtsweg Klage gegen Kurt Ziesel, der ihn als „Pornographen“ bezeichnet hatte.

Die Vorgeschichte: Auf seiner Israelreise im März 1967 nannte Grass die Verleihung des Adenauer-Preises an Bernt von Heiseler eine „Beleidigung und Verhöhnung der lebenden und toten Juden“. Heiseler hatte aber nie – auch während des Dritten Reiches nicht – antisemitische Äußerungen getan. Obschon Grass keinen Beweis erbringen konnte, wurde Heiselers Strafanzeige gegen Grass in Berlin und München abgewiesen. Objektiv war der

Tatbestand der Verleumdung gegeben, doch das Gericht entschied, daß die Meinungsfreiheit von Günter Grass höher stehe als der Ehrenschatz Heiselers. Als geschäftsführendes Vorstandsmitglied der Deutschlandstiftung antwortete Ziesel mit publizistischen Angriffen gegen Grass. Er nannte diesen im „Regensburger Tagesanzeiger“ (18. 3. 1967) einen „Verfasser übelster pornographischer Ferkeleien und Verunglimpfungen der katholischen Kirche“, vier Wochen später in der „Deutschen Tagespost“ einen „Pornographen“.

Darauf klagte Grass gegen Ziesel auf Unterlassung bei dem für Ziesel zuständigen Landgericht Traunstein. Auf Grund der beiderseitigen Berufung gegen das in Traunstein zustande gekommene widersprüchliche Urteil kam der Prozeß vor den 12. Zivilsenat des Oberlandesgerichts München. Der Prozeß ging zu ungunsten von Grass aus. Im Urteil wurde Ziesel verboten, Grass „außerhalb literaturkritischer Zusammenhänge als ‚Pornographen‘ zu bezeichnen“. Das Gericht erlaubte Ziesel also weiterhin das Verdikt „Pornograph“ in-

nerhalb literaturkritischer Zusammenhänge. Es wies die Klage von Grass und die Möglichkeit der Berufung ab. Man muß sich erinnern, daß das Landgericht München I am 5. Dezember 1966 der Soldatenzeitung verboten hatte, „die Novelle ‚Katz und Maus‘ als ‚stark pornographisch‘ zu bezeichnen“.

Mit dem jüngsten Urteil entschied das Gericht auf der Linie des Bundesgerichtshofs. Dieser hatte sich in letzter Zeit mehrfach „für die grundsätzliche Freiheit des Kritikers unter weltanschaulichem Aspekt wie bei der Beurteilung der künstlerischen Leistung ausgesprochen“. Mit Recht ausgeklammert hat das Gericht den „Vorwurf der Verunglimpfung der katholischen Kirche“. Die Behandlung dieses Punkts hätte vorausgesetzt, daß das Gericht „den weltanschaulichen Standpunkt zumindest der Mehrheit seiner Mitglieder ausdrücklich bekanntgeben würde. Denn der Tatrichter muß sein eigenes Wissen an Erfahrungssätzen außerhalb des Bereichs der allgemeinen Lebenserfahrung den Parteien mitteilen, wenn er dieses Wissen zur Grundlage seiner Entscheidung machen will.“

Bereits 1962 hatte der hessische Minister für Arbeit und Volkswohlfahrt bei der Bundesprüfstelle in Wiesbaden beantragt, die Erzählung „Katz und Maus“ in das Verzeichnis jugendgefährdender Schriften aufzunehmen. Namhafte Gutachter bestätigten damals, daß die anstößigen Stellen „jeweils in einen Zusammenhang eingebaut sind, 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... Diese Darstellung ist von jener Art der Pornographie, die ihre Reizstellen um ihrer selbst willen hinsetzt und ausstattet, unterschieden“ (Fritz Martini). Der Antrag auf Indizierung von „Katz und Maus“ wurde daraufhin zurückgezogen. Beim Münchener Prozeß fällt auf, daß keine Sachverständigengutachten von literarkritischer Seite eingeholt wurden. Der Beklagte (Ziesel) konnte auf eine Anzahl von Kritiken zur Grass-Prosa verweisen, die diese als „obszön“ und „Pornographie“ charakterisieren. Die Ur-

teilsbegründung stellt lapidarisch fest: „Im übrigen vermag wissenschaftliche oder künstlerische Form trotz der gewährleisteten Freiheit von Kunst und Wissenschaft den unzüchtigen Charakter einer Schrift nicht von vornherein auszuschließen.“ Man erinnert sich, die Sachverständigen und Generalstaatsanwalt Buchholz hatten im Hamburger Genet-Prozeß (1962) zugegeben, daß „Notre-Dame-des-Fleurs“ eine „Fülle von Obszönitäten“ enthalte, doch der Meinung Ausdruck gegeben, daß „der literarische Wert des Buches die Obszönität aufhebt“. In seinem Gutachten für „Katz und Maus“ meinte Professor Martini den Vulgärbegriff der Pornographie (im allgemeinen Sprachgebrauch und auch von den Gerichten meist mit „unzüchtig“ und wegen der Schwierigkeit der Unterscheidung mit „obszön“ gleichsetzt). Im Hamburger Prozeß wurde das literarische „obszön“ unterschieden einmal von „obszön im Sinne der herrschenden bürgerlichen Moralanschauungen“, zum anderen implizit von einer vulgären, direkten, ungeformten Obszönität. Dieses Sach- und Nennproblem blieb im Münchener Prozeß weithin ausgespart.

Inzwischen ist die Dokumentation des Prozesses erschienen¹. Sie enthält Vorgeschiedte, Urteil und Begründung, Auszüge aus den Schriften der Anwälte (Dr. Gritschneder für Grass, Dr. Ossmann für Ziesel), das Echo der Presse. Ein Teil der Presse berichtete über das Münchener Urteil einigermaßen parteilich. Sie war enttäuscht, daß nicht der Bürger Ziesel, sondern der Kläger Grass den Prozeß verloren hatte. Ein angemessenes Urteil über das Presse-Echo zwischen Hamburg, Frankfurt und München kann man sich aus dieser Dokumentation leider nicht machen. In den Beiträgen, die über das Urteil und seine Begründung hinausgehen, kommt hier fast nur die Seite Ziesel zu Wort. Der Grund liegt darin, daß Ziesel selbst Herausgeber der Dokumentation seines Prozesses ist, obschon er sich auf

¹ Kunst oder Pornographie? Der Prozeß Grass gegen Ziesel. Eine Dokumentation. München: Lehmann 1969. 88 S. Kart. 7,-.

den Titelseiten als solcher nicht zu erkennen gibt. Der Sache wäre ein besserer Dienst erwiesen worden, wenn ein Unbeteiligter die Akten publiziert und kommentiert hätte, wenn Polemik aus der Dokumentation herausgehalten worden wäre.

Das Sachproblem „Was ist Pornographie?“ oder „Kunst und Pornographie“ – nicht „oder“, wie der Titel der Dokumentation will – ist damit nicht ausdiskutiert. Was bedeutet

vulgäre Pornographie, was elementare künstlerische Pornographie, was eine modische Pornographie der Auch-Kunst und des Geschäfts? Und dies alles auf dem doppelten Hintergrund der bürgerlichen Entrüstung des späten „neunzehnten“ Jahrhunderts und einer hemmungslosen Sexwelle unter Zeitgenossen im Namen der Emanzipation, der Aufklärung, des kaufverhinderten und sex-begehrten Glücks.

Paul Konrad Kurz SJ

BESPRECHUNGEN

Wirtschaft und Sozialpolitik

BAADE, Fritz: *Dynamische Weltwirtschaft. Weltverkehrswirtschaft* von Dr. Hugo HEECKT. Mit 50 Schaubildern im Text und 32 z. T. farb. Kunstdrucktaf. München: List 1969. 503 S. Lw. 36,-.

Baade ist der große Vorkämpfer gegen den weit verbreiteten und gefährlichen Pessimismus, der uns glauben machen will, die Erde werde für die wachsende Menschengeschichte zu klein; falls der Bevölkerungsvermehrung nicht schleunigst halt geboten werde, müsse es in wenigen Jahren zu einer Katastrophe kommen. Als Agrarwissenschaftler und Agrarpolitiker befaßt Baade sich seit Jahrzehnten mit der Ernährungsfrage, erbringt immer wieder den Nachweis, daß unsere Erde sehr viel mehr Menschen, als heute und in absehbarer Zeit leben werden, gut und reichlich ernähren kann, wenn wir nur Vernunft annehmen und die gegebenen Möglichkeiten nutzen; unermüdlich dringt er immer von neuem darauf, die Möglichkeiten, die unsere wissenschaftlichen Erkenntnisse und technischen Fähigkeiten uns erschließen, zu nutzen und die politischen Hindernisse, die dem entgegenstehen, zu überwinden. So übertrifft auch in diesem Band, mit dem Baade gewissermaßen sein Lebenswerk bekrönt, der Abschnitt *Welternährungswirtschaft* (103–250) alle anderen Abschnitte an Umfang; hier rafft Baade noch einmal alles zusammen, was er als führender Fachmann dieses Gebiets zu sagen hat. Mindestens ebenso fesselnd oder noch fesselnder sind die beiden folgenden Abschnitte *Weltenergiewirtschaft* (253–357; das Kapitel „Rückblick auf die Energiewirtschaft des Jahres 2000 vor [sic!] Chr.“ 272 – 284 ist obendrein ein Glanzstück schriftstellerischer Meisterschaft) und *Weltrohstoffwirtschaft* (361–401). Aus letzterem seien die folgenden Sätze ausgeschrieben, die in meinen Augen die packendsten und beherzigenswertesten des ganzen Buches, zugleich aber auch die für den Verfasser

kennzeichnendsten sind: „Die Probleme der Koexistenz liegen weder im Nahrungsraum noch im Energieraum, sondern in den Köpfen der Menschen.“ Darauf folgt die Feststellung, daß um 2000 „die beiden kommunistischen Blöcke, der russische und der chinesische“ eine Bevölkerung und ein Arbeitskräftepotential haben werden zwei oder dreimal so groß wie die „heutigen kapitalistischen Länder“, und daß „diese Arbeitskräfte in jedem gewünschten Umfang mit Energie versorgt werden können“. Daraus folgert Baade: „Die Gefahr für die friedliche Koexistenz kann bei dieser Situation nur aus etwaigen Minderwertigkeitskomplexen kommen... Die Gefahr von Kurzschlußhandlungen, die aus Minderwertigkeitskomplexen kommen, darf nicht unterschätzt werden. Wenn wir in der westlichen Welt uns mit dieser Gefahr in unserer eigenen Seele auseinandersetzen müssen, so mag uns dabei vielleicht der Gedanke nützlich sein, daß die Russen das ebenfalls tun müssen. Sie sind heute – verglichen mit China – der große Bruder, und sie werden im Jahre 2000 der kleinere Bruder sein. ... Die Erde hat wirklich vom Standpunkt der Ernährung sowohl wie vom Standpunkt der Energieversorgung ‚Raum für alle‘. Aber mit den dunklen Kräften in unseren eigenen Köpfen und unseren eigenen Herzen müssen wir, d. h. die Völker fertig werden“ (340/1). – Was Baade hier von der Energieversorgung sagt, trifft ebenso auf die Versorgung mit Rohstoffen zu; bei etwas Vernunft und gutem Willen lassen sich auch die Rohstoffprobleme in einer Weise lösen, die den Bedürfnissen und verständigen Interessen aller gerecht wird.

Der Abschnitt *Weltverkehrswirtschaft* (405–472) stammt aus der Feder eines Mitarbeiters des Instituts für Weltwirtschaft, dessen wissenschaftliche Kompetenz unanfechtbar ist; um so eindrucksvoller wirkt der Unterschied zwischen „des Gedankens Blässe“ und dem,

was Baade selbst mit seinem Herzblut schreibt. Aber eine so umfassende Kenntnis der Tatsachen und Breite des Überblicks, wie sie Baade zur Verfügung stehen, erwirbt man auch nur in einem langen Leben und in führenden Stellungen; lange Jahre war er Leiter einer so einzigartigen Einrichtung wie des Instituts für Weltwirtschaft in Kiel und heute noch leitet er das Forschungsinstitut für Wirtschaftsfragen der Entwicklungsländer in Bonn; teils freiwillig, teils unfreiwillig (Nazizeit!) erwarb er wertvolle Auslandserfahrung. So steht der Optimismus, mit dem Baade dem so verbreiteten, müde resignierenden und opferscheuen Pessimismus entgegentritt, der die unterernährten Völker ihrem Elend preisgeben will, auf dem Boden außergewöhnlicher Beherrschung der einschlägigen Tatsachen und Zusammenhänge, aber – und das kommt in diesem Buch sehr deutlich zum Ausdruck – auch tief christlichen Glaubens und echt christlicher Gesinnung. Das Vorwort dieses politisch ausgesprochen links stehenden Gelehrten beginnt mit einem Dank an Gott für die „außergewöhnliche Gnade“, im 76. Lebensjahr die Ergebnisse 40jähriger wissenschaftlicher Arbeit in einem abschließenden Werk zusammenfassen zu dürfen. Im Schlußwort kennzeichnet er den „Kampf gegen Hunger und Armut“ nicht einzelner, sondern der Völker als einen „Superlativ“, als ein Unternehmen, „das in seiner Größe weit über alles hinausgeht, was es bisher an Handlungen der Nächstenliebe und Hilfe gegeben hat“; es klingt aus in den beiden Sätzen: „Unser Jahrhundert hat Superlative an Abscheulichkeit und Unmenschlichkeit in den beiden Weltkriegen erlebt. Wir können daher Gott nur von Herzen dankbar sein, daß er uns die Möglichkeit bietet, diesen Superlativen des Hasses einen Superlativ der Mitmenschlichkeit gegenüberzustellen“ (491).

O. v. Nell-Breuning SJ

Modellanalysen. Hrsg. v. Heinz-Dietrich ORTLIEB und Friedrich-Wilhelm DÖRGE. Bd. 1: Wirtschafts- und Sozialpolitik. Bd. 2: Wirtschaftsordnung und Strukturpolitik. Opladen: Leske 1968, 1969. 296 S., 369 S., 369 S. Linson 19,80.

Diese „Modellanalysen“ (im Titel des 1. Bandes mit dem Zusatz „politischer Probleme“) leisten einen wertvollen Beitrag zur staatsbürgerlichen Bildung. An 19 Musterbeispielen (9 in Bd. I, 10 in Bd. II) wird vorexerziert, was der Politiker und der an der politischen Meinungs- und Willensbildung sich beteiligende Staatsbürger alles zu beachten hat und was alles an Wissen dazu gehört, um in Fragen der Wirtschafts- und Sozialpolitik (Bd. I) bzw. der Wirtschaftsordnung und Strukturpolitik (Bd. II) verantwortlich mitreden und in letzter Instanz verbindlich entscheiden zu können. – Die Modelle sind einheitlich aufgebaut: auf die Frage selbst folgt eine eingehende Analyse der Lage; dann werden die verschiedenen in Erwägung zu ziehenden Maßnahmen vorgelegt, deren Vorzüge und Nachteile gegeneinander abgewogen, insbesondere die unvermeidlich sich ergebenden Zielkollisionen oder Zielkonflikte durchleuchtet. So ergibt sich zum Schluß entweder eine unbedingt vorzugswürdige („richtige“, „gerechte“ u.a.m.) Lösung oder auch eine Mehrzahl von Lösungen, die sich dem Politiker zur Wahl anbieten. Im Grunde genommen ist es das „voir – juger – agir“ der JOC, worauf gelegentlich auch einmal angespielt ist. – So wie sie vorliegen sind die Analysen Handreichungen für den „Lehrer“, der in der Schule oder in außerschulischen Veranstaltungen staatsbürgerliche Bildungs- und Erziehungsarbeit leistet. Was er für ein zu behandelndes Thema braucht, findet er griffbereit beisammen; dazu kommen praktische Winke, wie er die Behandlung des Themas den Vorkenntnissen und der Auffassungsgabe seiner Schüler anpassen, sich auf das eine oder andere Teilproblem beschränken oder besonders schwierige Fragen ausklammern kann. Die Analysen zeugen von ebensoviel Sorgfalt wie didaktischem Geschick. Der politisch vielfach höchst brisante Stoff ist mit vorbildlicher Objektivität aufgearbeitet. Selbstverständlich sind nicht alle Analysen gleich gut gelungen; zum Teil liegt das am Stoff selbst, der sich mehr oder weniger zu dieser Art der Behandlung eignet. Das Thema „Entwicklungshilfe – Geschenk, Geschäft oder Politik?“ ist offenbar viel zu umfassend, um

es in einer einzigen Analyse ausreichend zu behandeln. Recht geschickt ist das Thema „Gerechte Steuern“ gemeistert; es fehlt jedoch die gerade für die Frage der gerechten Lastenverteilung entscheidend wichtige, allerdings nicht minder schwierige Problematik der Umwälzung, insbesondere im Spiel zwischen Unternehmen und Haushalten.

Betrüblich, aber nicht zu ändern ist, daß die Aktualität der Lageanalysen nur um den Preis schnellen Veraltens zu erkaufen ist. Analysen, die 1964/65 ausgearbeitet wurden, müßten um die seitherigen Ereignisse und politischen Entscheidungen ergänzt und in einzelnen Stücken berichtigt werden. Das besagt keinen Vorwurf an die Adresse der Herausgeber und ihrer Mitarbeiter, wohl aber die Anregung an den Verlag, Ergänzungsblätter herauszubringen und neue Auflagen nicht von den einmal vorhandenen Platten abzudrucken (ganz un-

verkennbar ist die 4. Auflage von Band I mit der Jahreszahl 1969, obwohl nicht als „unv. Aufl.“ bezeichnet, ein unveränderter Wiederabdruck von Analysen, die 1964 zu Papier gebracht worden sind). Der Lehrer, der die wirtschafts- und sozialpolitischen Ereignisse der letzten Jahre bewußt miterlebt hat, wird in der Lage sein, selbst das Nötige zu ergänzen; man sollte aber auch an die große Zahl der Lehrkräfte denken, die „Sozialkunde“, „Staatsbürgerkunde“ od. dgl. geben sollen und dieser Aufgabe ziemlich ratlos gegenüberstehen. Gerade ihnen seien diese „Modellanalysen“ ungeachtet der hier gerügten „Rückständigkeit“ dringend empfohlen; sie werden ihnen ausgezeichnete Dienste leisten. Auch zum Selbststudium sind die „Modellanalysen“ sehr wohl geeignet. Die Reihe sollte unbedingt fortgesetzt werden.

O. v. Nell-Breuning SJ

Philosophie

FISCHER, Friedrich Carl: *Existenz und Innerlichkeit*. Eine Einführung in die Gedankenwelt Sören Kierkegaards. München: C. H. Beck 1969. XII, 350 S. Lw. 24,—.

Das Buch bringt eine systematische Darstellung der Auffassung Kierkegaards vom Menschen im Anschluß an dessen Lehre von den Stadien auf dem Lebensweg. Der Text besteht weithin aus Zitaten, die sämtlichen Werken und Tagebüchern entnommen sind; die Ausführungen sind klar und leicht verständlich. Sehr gut ist die wahre Bedeutung des „Sprungs“, von dem K. spricht, verstanden: der Übergang von dem einen Stadium zum andern geschieht nicht durch eine stetige Bewegung, sondern ist die Wirkung einer freien Tat; die neue Einstellung ermöglicht dann auch die entsprechenden Erkenntnisse. In diesem Sinn ist diese Lehre vollkommen richtig, während sie als Irrtum abzulehnen wäre, wollte man damit sagen, daß es sich um einen logischen Sprung und darum um unbegründbare Annahmen handle. Es wäre gut gewesen, der Verf. hätte noch mehr darauf hingewiesen, daß K. gegenüber einem verbürgerlichten

Christentum, das den Glauben nicht ins Leben übersetzte, einseitig auf die Wichtigkeit dieser Anwendung, auf diese subjektive Seite, hingewiesen hat. Daß die Lehren der Offenbarung für die christliche Gestaltung des Lebens gegeben sind, ist eine ständige Lehre des Christentums, die aber in manchen Zeiten wieder besonders betont werden muß; bloßes Wissen und reine theologische Spekulation tragen nicht zum Heil bei. Aber daraus folgt nicht, daß die Erkenntnis nicht ein Moment des christlichen Lebens ist und daß wir von Gott keine Erkenntnis haben können; diese bleibt allerdings immer analog und unvollkommen. K. hat sich in seinem Kampf gegen ein idealistisch stark beeinflusstes Christentum zu übertriebenen Äußerungen verleiten lassen. Fischer geht über ihn noch hinaus und übersieht, gegen wen K. eigentlich kämpfte. Der Verf. spricht von Gott mehr in Ausdrücken, die für den Idealismus passen würden, und das Gottesbild bleibt etwas blaß und unpersönlich, nicht der lebendige Gott des Christentums, dem der Mensch mit „Leidenschaft“, wie K. sagt, das heißt, mit dem Einsatz der ganzen

Person, „aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und mit allem Sinnen und Denken“ dienen soll (Mt 22, 37; Mk 12, 30). A. Brunner SJ

WELTE, Bernhard: *Determination und Freiheit*. Frankfurt: Knecht 1969. 148 S. Brosch. 12,80.

Zu seinem größeren Werk „Heilsverständnis“ hat der Freiburger Religionsphilosoph und Theologe schon vor zwei Jahren in einer kleineren Schrift „Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins“ vorgelegt („Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit“). Man könnte das neue Buch als zweite Vorder- oder Nebenhalle des Gebäudes bezeichnen, wenn solche architektonischen Bilder diesem Denken entsprächen. Aber es ist weniger ein Gebäude als ein Weg. Weg des Gesprächs, auf dem der Leser behutsam dazu geführt wird, darauf zu achten, was sich in der unreflektierten Überzeugung aller von ihrer Freiheit ausdrückt und was sich im Gang solcher Besinnung vertieft behauptet, gegen alle Bestreitung aufgrund unseres zunehmenden Wissens von

physiko-chemischen und biologischen Determinationen.

Der Mensch kann sich zu seinem (determinierten) Verhalten nochmals verhalten; in diesem Überstieg erfährt er Freiheit als den Horizont offener Möglichkeiten seines Verhaltens, er erfährt sie tiefer als wirklichen Vollzug von Entscheidung angesichts der Möglichkeiten und schließlich, in den Hochformen menschlichen Daseinsvollzugs, als lebendige Einheit von Spiel und Notwendigkeit.

Zugleich begegnen ihm freilich auch Grenze und Gefährdung seiner Freiheit. Vor allem ihre ernsteste Gefahr, die nicht von außen, von irgendwelchen Determinationen, sondern aus ihr selber auf sie trifft, die Versuchung des Bösen. Vor dieser Erfahrung übersteigt die philosophische Besinnung sich zuletzt in jene Erwartung und in das Hören der ihr geschenkten Antwort, von der die abschließende „theologische Besinnung“ spricht: in den Hinweis auf den Ruf und Anruf des Pauluswortes: Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.

J. Splett

Meditation

MELZER, Friso: *Innerung*. Stufen und Wege der Meditation, Grundlegung und Übungen. Kassel: Johannes Stauda 1968. Kart. 19,80.

Der Verfasser, evangelischer Theologe, gibt aus seiner reichen Literaturkenntnis und Praxis in zwei Büchern eine „klärende Übersicht“ über Grundlagen und Einübung der Meditation. Das Werk wird durch ein ausführliches Literaturverzeichnis und Register ergänzt.

„Innerung“ ist der vom Autor in Anlehnung an 2 Kor 4, 16 eingeführte Begriff für christliche Meditation. Sie ist sowohl von der asiatischen Versenkung wie der Besinnung und Betrachtung zu unterscheiden und wird als „Begegnung im Erlebnis-Bewußtsein“ verstanden. Neben der Begriffsbestimmung handelt das erste Buch von den äußeren Voraussetzungen, den inneren Wirkungen und den Gefahren des Meditationswegs. Das zweite Buch gibt genaue Hinweise für das meditative Sitzen, die Innerung von Gegenständen, Bildern,

Symbolen und „Herzwörtern des Evangeliums“ sowie für die Übungen zur inneren Selbsterkenntnis nach Happich. Erfahrungsberichte von Übenden zeigen, was sich bei solchen Übungen ereignen kann. – Die praktische Bedeutung dieser Schrift liegt vor allem im zweiten Teil. Die Innerung, deren Inhalte sorgsam auszuwählen sind, dann aber dem Erlebnisspielraum des Übenden volle Freiheit läßt, führt stufenweise je tiefer. Vor allem die Innerung der „Herzwörter“ läßt erkennen, wie echte Meditation der Hl. Schrift den ganzen Menschen zu erfassen vermag und sein Leben umprägt.

Das erste Buch wirkt trotz des vielen Guten m. E. zu uneinheitlich und aphoristisch, was durch die vielen Anmerkungen und Zitate noch verstärkt wird. Die öfteren Wortanalysen und -korrekturen erscheinen bisweilen fast pedantisch. Die philosophischen bzw. theologischen Überlegungen zur „Versenkung“,

„Identifikation“ und „Erlösung“ enthalten zwar sachlich Richtiges, werden aber dem Eigenstandpunkt des anderen wohl kaum voll gerecht; denn was als Erfahrung im Innern aufbricht, beschreibt der Übende in seiner unreflexen Sprache, die kaum je die Fülle des Erlebens zu fassen vermag und seinshafte Hintergründe unbeachtet läßt. Wer will theoretisch a priori schon genau bestimmen, wie göttliche Gnade und Eigentum zusammenwirken, was z. B. „teilhaft der göttlichen Natur“, unsere gegenseitige Einheit in Christus oder die „Identifikation“ Christi mit dem „Geringsten“ real ist und wie deshalb diese Wirklichkeit im Menschen bis hin zur Mystik erlebt und sprachlich formuliert werden kann oder „darf“! Dabei wird die Bedeutung der persönlichen Lebenssicht für die Meditation nicht bezweifelt, wohl aber, ob das, was der Autor als „Innerung“ beschreibt, die ganze Breite und Tiefe christlicher Meditation umgreift. – Was über die *Exercitia Spiritualia* des Ignatius von Loyola kritisch angemerkt wird, gilt sicher für manche Praxis vor allem der rationalistischen Epoche. Wer sich aber mit der frühen oder neueren ignatianischen Literatur oder auch mit dem vollen Text des Exerzitienbuchs befaßt, muß zur Auffassung kommen, daß der Verfasser hier zu wenig praktische Erfahrung besitzt.

Vor allem wegen der Darlegungen im zweiten Buch ist der Band für jene empfehlenswert, die sich über die „Innerung“ informieren und sie einüben wollen. Sie werden dadurch sicher bereichert.

R. Silberer SJ

DÜRCKHEIM, Karlfried Graf: *Überweltliches Leben in der Welt. Der Sinn der Mündigkeit*. Weilheim: Barth 1968. 196 S. Lw. 18,80.

Das Buch ist eine überarbeitete Zusammenfassung von Artikeln aus dem letzten Jahrzehnt. Es wird das Ziel, der Weg und die Frucht personaler Mündigkeit aufgezeigt. Die Grundgedanken sind schon aus früheren Werken des Autors vertraut, erscheinen hier aber in einer schätzenswerten Zusammenschau und Reife des Ausdrucks.

Dürckheim sieht die Mündigkeit in der stets neuen Bereitschaft „zur Einswerdung seines

Ichs mit dem Sein“ (26); denn das göttliche Sein ist im individuellen Wesen des Menschen wirksam und kann so „als absolutes Gewissen und als unausweichliche Forderung“ erfahren werden: als „Zeuge des Seins in seiner überweltlichen Fülle, Ordnung und Einheit“ (33). Der Sinn der Mündigkeit, was zugleich der tiefste Sinn unseres Lebens ist, besteht so darin, daß „wir durchlässig werden für das innere Licht, aus dem wir allesamt leben“, um so „im rechten Gebrauch personaler Freiheit“ das zu werden, „was wir unserem tiefsten Wesen nach sind“ (180); denn „Gottes Sein ist unser Werden“ (Meister Eckehart). – Zu solch wesensgetreuer Selbstentfaltung führt der Weg des „Initiatischen“ als „eine dem Menschen . . . auferlegte Arbeit zur Überschreitung der Grenze, die dem natürlichen Ich-Welt-Bewußtsein gesetzt ist“. Das ist ein „Übergang in eine andere Dimension des Wirklichen und eine andere Form des Menschseins“ (76) und bedarf des dauernden Exerzitiums. Hierbei geht es weder um oberflächliche Körperentspannung und „faule Stille“ noch um reine Anpassungspsychologie (14 f.), sondern es wird ein Weg zur umfassenden Heilung gewiesen, dem nur eine „Person-Medizin“ (161 f.) gerecht wird. – Die Frucht ist „Mitmenschlichkeit“, die alle banale Fraternisierung hinter sich läßt. Dieser Mitmenschlichkeit, die in der Harmonie der Wesen gründet, muß auch der Therapeut verpflichtet sein, wenn er den Patienten zu seiner wahren Freiheit bis hin zur freien Annahme des gelebten Todes führen will.

Ist die Sprache auch keineswegs theologisch und mag man mit einigen soziologisch verständlichen Urteilen über die christliche Religion (69 f.) nicht einverstanden sein, so ist die Darstellung doch echt religiös und bietet für die Neubesinnung christlicher Spiritualität entscheidende Impulse: nicht nur für das Verständnis personaler Gewissensmündigkeit, sondern für die den ganzen Menschen umgreifende religiöse Erfahrung bis zum Gebrauch der Sinne beim Erspüren des Numinosen (126 f.). Gerade der „Anwendung der Sinne“ stand ja die rationalistische Auslegung der christlichen Tradition relativ hilflos gegenüber. – Sicher bereichert dieses Buch alle, die

sich um religiöse Erfahrung mühen. Für die eigentliche Meditationspraxis muß man aber auf frühere Schriften des Autors zurückgreifen. Wer mit einer mehr rational orientierten Welt-sicht liest, mag zunächst manches unverständ-lich finden, kann aber hier einen Zugang zu einem ihm bisher verschlossenen Raum seines Innern entdecken. *R. Silberer SJ*

LE SAUX, Dom: *Indische Weisheit – Christli-che Mystik*. Von der Vedanta zur Dreifaltig-keit. Luzern, München: Rex 1968. 272 S. Lw. 22,80.

Der letzte und entscheidende Unterschied zwischen der religiös-philosophischen Speku-lation Indiens und der christlichen Lehre liegt in der Auffassung vom Göttlichen: ist es das innerste Sein der Seienden, selbst zur Welt gehörend, mit dem letztlich alles zusammen-fällt, oder ist es der personhafte Gott der Dreifaltigkeit, der Schöpfer der Welt, der Gemeinschaft und Liebe ist? Somit ist die Aus-einandersetzung und Gegenüberstellung, wie sie in diesem Buch vorgenommen wird, von höchster Bedeutung für eine Zwiesprache zwi-schen den Religionen Indiens und dem Chri-

stentum. Diese müßte sich aber noch mehr los-lösen von den Seinsspekulationen, wie sie aus dem Neuplatonismus auch in die Scholastik als heidnisches Erbe eingedrungen sind – der letzte Rest des primitiven Begriffsrealismus –, die logisch zum Pantheismus einer unpersön-lichen Gottheit führen müssen. Statt dessen wäre mehr mit einer Begrifflichkeit zu den-ken, die dem Personalen entspricht. Ein Stück dieses Weges ist das vorliegende Buch schon gegangen. Es wäre auch zu fragen, ob die in-dische und überhaupt die natürliche Mystik wirklich das „Sein“ unmittelbar erfährt, und ob eine solche Aussage überhaupt einen Sinn haben kann, da das Sein ja doch nur eine Ab-straktion ist, nichts anderes als das Minimum, das wir von jedem Seienden immer schon wissen. Viel wahrscheinlicher ist, daß in der natürlichen und auch in den anfänglichen Er-fahrungen der christlichen Mystik das eigene geistige Sein auf eine neue, unmittelbare Weise vernommen wird, ohne den Umweg über die Welt und das Gegenständliche; diese Erfahrung wird dann vielfach wegen ihrer überwältigenden Neuheit als Erfahrung des Alls oder des Seins ausgelegt. *A. Brunner SJ*

ZU DIESEM HEFT

WILHELM GÖSSMANN ist o. Professor für Didaktik der deutschen Sprache und Literatur an der Pädagogischen Hochschule Rheinland, Abteilung Neuß.

HEINRICH BACHT ist Professor für Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt.

WOLFGANG BÜCHEL ist Professor für Naturphilosophie an der Ruhr-Universität Bochum und an der Philosophischen Hochschule Berchmanskolleg Pullach.

Keine Mitentscheidung von Laien auf der Synode?

Erwägungen zum Beschlußrecht der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer*

Die „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ ist Teil der synodalen Bewegung unserer Tage. Sie stellt die katholische Kirche vor eine Fülle ganz neuer Probleme. Das sind nicht zuletzt auch Ordnungs- und Strukturfragen, die nicht einfach durch einen Blick in den Codex Iuris Canonici ihre Antwort finden können. Eine neue kirchliche Wirklichkeit fordert und sucht neue kirchenrechtliche Formen.

Inauguriert und inspiriert wurde diese synodale Bewegung durch das Zweite Vatikanische Konzil: „Diese Heilige Synode wünscht, daß die ehrwürdigen Einrichtungen der Synoden und Konzilien mit neuer Kraft aufblühen; dadurch soll besser und wirksamer für das Wachstum des Glaubens und die Erhaltung der Disziplin in den verschiedenen Kirchen, entsprechend den Gegebenheiten der Zeit, gesorgt werden.“¹

Neue Mitverantwortung der Laien

Doch das Neuartige dieser Bewegung, das, was heute die eigentlichen Strukturfragen aufwirft, liegt nicht im synodalen Prinzip selbst. Synoden und Konzilien von Bischöfen hat es, mehr oder weniger häufig und mehr oder weniger wirkmächtig, immer gegeben. Sie entsprechen der Grundstruktur der katholischen Kirche als „communio ecclesiarum“; sie erwachsen aus der Gemeinsamkeit der Aufgabe und der Einheit des Amtes der Bischöfe; beides hat in der einen Sendung der Apostel durch Christus ihren Grund. „Seit den ersten Jahrhunderten der Kirche wurden die Bischöfe, obwohl sie Teilkirchen vorstanden, von der Gemeinschaft der brüderlichen Liebe und vom Eifer für die den Aposteln aufgetragene allgemeine Sendung gedrängt, ihre Kräfte und ihren Willen zu vereinen (consociare), um sowohl das gemeinsame Wohl (bonum commune) wie auch das Wohl der einzelnen Kirchen zu fördern. Aus diesem Grund wurden

* Mit diesem Aufsatz bringen wir einen ersten Beitrag zur Diskussion um die Gemeinsame Synode 1972. Im nächsten Heft werden wir das Ergebnis unserer Umfrage veröffentlichen (*die Redaktion*).

¹ Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe (= BD), 36. Die übrigen Konzilstexte werden mit folgenden Abkürzungen zitiert: KK = Konstitution über die Kirche; Komm = Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel; LAp = Dekret über das Laienapostolat; Miss = Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche; PrD = Dekret über Dienst und Leben der Priester.

Synoden, Provinzialkonzilien und schließlich Plenarkonzilien abgehalten, in denen die Bischöfe sowohl in bezug auf die Verkündigung der Glaubenswahrheiten als auch auf die kirchliche Disziplin eine einheitliche Regelung für verschiedene Kirchen festlegten“ (BD 36).

Das eigentlich Neue an der heutigen synodalen Bewegung und damit ihre eigentliche Problematik liegt vielmehr in der zahlenmäßig starken und der Form nach akzentuierten Mitbeteiligung von Nicht-Bischöfen, vor allem von Laien in der Synode, liegt, schlagwortartig, in ihrer „Demokratisierung“. Das gab es in diesem Ausmaß bisher noch nicht. Dabei ist nicht die bislang schon erreichte Verwirklichung bedeutsam, sondern die Tendenz des eingeschlagenen Wegs. Die Synoden nach dem Konzil in Deutschland, Österreich, Holland und Dänemark zeigen das. Es wird ebenfalls deutlich an der für Herbst 1972 geplanten Gemeinsamen Synode. Nach dem Entwurf ihrer Statuten und verschiedenen anderen Vorschlägen soll das keine „Bischofssynode“ werden, wie das Bischofsdekret des Konzils sie wünscht. Sie ist nicht nur Repräsentanz des bischöflichen Amts, sondern direkt Vertretung der Kirche in der Bundesrepublik. Dementsprechend werden die Bischöfe nur etwa ein Fünftel der Mitglieder der Synode ausmachen, etwa 50 von 250. Die übrigen Mitglieder werden andere Geistliche sein und in der Mehrzahl Laien.

Auch dieser Akzent der synodalen Bewegung wurde inspiriert durch das Zweite Vatikanische Konzil. Es anerkannte, daß es das „unverkennbare Wirken des Heiligen Geistes“ ist, „der den Laien heute mehr und mehr das Bewußtsein der ihnen eigentümlichen Verantwortung schenkt und sie allenthalben zum Dienst für Christus und seine Kirche aufruft“ (LAp 1). Aus dem Empfang der mannigfachen „besonderen Gaben“ (1 Kor 12, 7), die einem jeden gegeben sind, „auch der schlichteren, erwächst jedem Glaubenden das Recht und die Pflicht, sie in Kirche und Welt zum Wohl der Menschen und zum Aufbau der Kirche zu gebrauchen“ (LAp 3). Wenn den Laien auch „der Weltcharakter in besonderer Weise eigen“ ist (KK 31) und der Weltdienst der Kirche ihnen in besonderer Weise aufgetragen ist (KK 31, LAp 2), so haben sie doch „zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche“ mitzutragen (KK 31, LAp 2). Das sollen sie „in Gemeinschaft... besonders mit ihren Hirten“ (LAp 3) tun. Die Bischöfe und Pfarrer aber „mögen sich vor Augen halten, daß... auch die Laien bei der Auferbauung der Kirche eine ihnen eigentümliche Aufgabe haben“ (LAp 25). Deshalb sollen sie „in ständig mit den Laien geführttem Gespräch“ (LAp 25) stehen, auf sie hören, ihre Erfahrungen sich zunutze machen und eng mit ihnen zusammenarbeiten (KK 32, 37, LAp 25, PrD 9). „Gegebenenfalls soll das durch die dazu von der Kirche festgesetzten Einrichtungen geschehen“ (KK 37). Darum „halten es die Konzilsväter für sehr nützlich, wenn die zentralen Behörden (der katholischen Kirche) Laien... mehr zu Rat ziehen“, damit „auch die Laien in den Angelegenheiten der Kirche den ihnen gebührenden Anteil erhalten“ (BD 10); darum wünschte das Konzil verschiedene Räte auf der Ebene der Gesamtkirche (LAp 26, Komm 19), der Diözese (BD 27, Miss 30, LAp 26), aber „auch auf pfarrlicher, zwi-

schonpfarrlicher und interdiözesaner Ebene“, in denen „die Geistlichen in geeigneter Weise mit den Laien zusammenarbeiten“ (LAp 26).

Durch das Konzil sind auf diese Weise neue organisatorische Formen angeregt und entstanden, durch welche die erneuerte Zusammenarbeit in der Kirche gefördert werden soll. Sicher ist das System dieser Räte auf dem Konzil noch nicht von einer ausgereiften und einheitlichen Gesamtsicht her konzipiert. Es gibt unklare Abgrenzungen und Überschneidungen. Die Weiterentwicklung und Korrektur durch die Erfahrung ist offen. Aber eine doppelte Tendenz ist schon jetzt deutlich. Es tut sich einmal der Wille kund, die Mitarbeit der Laien und die Zusammenarbeit innerhalb der Kirche in neuen rechtlichen Formen zu institutionalisieren. Es zeigt sich zweitens eine Unterscheidung in der Konzeption dieser Räte. Es gibt Räte, die Standesvertretung sind, wie der Priesterrat und der Laienrat. Es gibt aber auch Räte, welche die Gesamtheit des Volkes Gottes in einer Teilkirche repräsentieren, sei es in einer gewissen Selbständigkeit dem Amt gegenüber (so verstehen einige den Diözesanrat), oder sei es – wie beim Seelsorgs- oder Pastoralrat – unter Einbeziehung des kirchlichen Amts, ja als sein integrierender Teil. Das sind durch ihre Aufgabe und Organisation Gremien synodalen Charakters.

Von hier aus ist es ein naheliegender und nur mehr kleiner Schritt bis zu einer ähnlichen Beteiligung von Laien in Synoden und Konzilien, bis zu ihrer Mitgliedschaft in diesen Versammlungen. Diesen Schritt hat das Konzil nicht getan. Die nachkonziliare Entwicklung stellt uns nun vor die Frage, ob wir diesen Schritt tun sollen und vor allem, ob wir ihn tun können und wie weit wir ihn tun können. Denn gerade hinsichtlich der Mitbeteiligung und vollen Mitgliedschaft des Nicht-Amtsträgers in den synodalen Gremien und den Synoden erheben sich die ekklesiologischen und rechtlich-organisatorischen Fragen. Dem Grundproblem dieses Fragenkomplexes wollen wir hier nachgehen und von der kirchenrechtlichen Seite her einen Beitrag zu seiner Lösung zu leisten suchen, und zwar konkret im Hinblick auf die Gemeinsame Synode.

Vollmachten der Synode

Die Grundfrage lautet: Welche Vollmacht soll und kann diese Synode haben, welche (rechtliche) Verbindlichkeit die Beschlüsse dieser Synode, in der eine sehr große, wenn nicht gar die überwiegende Zahl der Mitglieder Laien sind, in der auf jeden Fall die zur Rechtssetzung bevollmächtigten und befugten Amtsträger, die Bischöfe, nur etwa ein Fünftel aller Mitglieder ausmachen, sie also eindeutig (selbst wenn man eine qualifizierte Mehrheit von zwei Dritteln oder gar drei Vierteln der Stimmen für die Rechtsgültigkeit der Beschlüsse festsetzen würde!) majorisiert werden können? Wäre eine solche rechtliche Majorisierung nicht gleichbedeutend mit der Aufhebung des Amts in der Kirche und der Letztverantwortlichkeit des berufenen Amtsträgers in den Dingen seines Amts – wenigstens in diesem Fall, mit all den Konsequenzen,

die das auf die Dauer und für alle anderen Fälle haben wird? Denn hier geht es ja nicht nur um eine qualifizierte Beratung und Mitwirkung der Laien bei der stufenweisen Erarbeitung der Entscheidung, um eine „demokratisierte“ Form des sogenannten „decision taking“², die vom Konzil gewünscht und vorgesehen ist, sondern hier geht es sehr wohl um das „decision making“ selbst, um die Mitbestimmung der Laien an der Endentscheidung und ihrer Rechtsgültigkeit, ja letztlich um die entscheidende Bestimmung der rechtsgültigen Endentscheidung durch die Nicht-Amtsträger, zumal durch die Laien. Ist das in der katholischen Kirche überhaupt möglich, ohne daß sie ihr Kirchen- und Amtsverständnis wesentlich modifiziert?

Andererseits aber fragt sich doch, ob es sinnvoll und vertretbar ist, wenn die Synode keine verbindlichen Beschlüsse fassen kann, wenn aus der jahrelangen Arbeit bei der Vorbereitung, in den Kommissionen und in den gemeinsamen Beratungen auf der Synode selbst nichts weiter herauskommt als letztlich unverbindliche Empfehlungen oder Petitionen an die einzelnen Ortsbischöfe Deutschlands – denn schließlich läuft es bei der derzeitigen geringen jurisdiktionellen Kompetenz der Bischofskonferenz über die Bischöfe darauf hinaus. Ist es den Mitgliedern einer Synode, die nicht Amtsträger sind, eigentlich zumutbar – und auf die Dauer wird sich diese Frage verschärfen für die Mitarbeit in den oben genannten beständigen synodalen Gremien stellen –, in verantwortlicher Mitarbeit Vorlagen zu beraten und Beschlüsse zu fassen, die dann außerhalb oder nach der Synode von anderen Mitgliedern eben dieser Synode beiseite geschoben werden können? Sind aber die Bischöfe, obwohl rechtlich ungebunden, de facto durch das Gewicht der Synode und den Druck der öffentlichen Meinung doch nicht frei, die Beschlüsse der Synode anzunehmen oder abzulehnen; haben sie also tatsächlich nicht mehr die Möglichkeit, etwas gegen die faktische Autorität eines einmal gefaßten Synodalbeschlusses durchzusetzen – und wie leicht wird so etwas eintreten können! –, dann werden sie tatsächlich doch majorisiert, dann haben Amt und Letztverantwortlichkeit der Bischöfe durch die Synode eine schwere Einbuße erlitten.

Die Bedenken werden also nicht schon dadurch behoben, daß der Synode keine bindende Beschlußvollmacht übertragen wird. Die moralische und faktische Autorität von Empfehlungen und Beschlüssen, die von einer solchen, den deutschen Katholizismus repräsentierenden Versammlung nach langer und wohl gründlicher Beratung gebilligt und vielleicht mit großer Mehrheit verabschiedet wurden, ist so groß, daß gegen sie der Gesichtspunkt ihrer rechtlichen Unverbindlichkeit in der öffentlichen Meinung kaum zu Buch schlägt. Der Rückzug auf den formalen Rechtsstandpunkt würde in einem solchen Fall der Glaubwürdigkeit der Bischöfe in den Augen der Gläubigen Abbruch tun; er wird höchstens die Forderung, die Bischöfe mögen dann eben diesen Beschlüssen Rechtskraft verleihen, um so stürmischer werden und um so selbstverständlicher erscheinen lassen, so daß sich ihr die Bischöfe gegebenenfalls nur schwer erwehren könnten. Und könnte sich diese Forderung nicht auch auf die kano-

² Interview von Kardinal Suenens, in: *Orientierung*, 15. Mai 1969, 102.

nistische Weisheit stützen, die besagt, daß etwas rechtens sein kann nicht darum, weil es gesetztes Recht ist (*ratione imperii*), sondern darum, weil es durch die Vernunft geboten ist (*imperio rationis*)? Die rechtliche Unverbindlichkeit wird sich faktisch nicht durchhalten lassen. Sie allein löst das Problem nicht.

Man müßte also schon solche Beschlüsse selbst zu verhindern suchen, welche die Bischöfe in eine Richtung drängen, die sie nicht glauben verantworten zu können. Vor diese Situation gestellt, wird man leicht versucht sein, die Rechtsstrukturen der Synode, die Verteilung der Zuständigkeiten, die Auswahl der Mitglieder so zu gestalten, daß „nichts passieren“ kann. Würde man aber dieser Versuchung nachgeben, wäre es das Schlechteste, was passieren kann. Eine Konzeption, welche die Synode nur den verlängerten Arm der Hierarchie sein und sie derart „friedlich“ ablaufen ließe, daß sie manche eher an einen sowjetischen Parteikongreß erinnern könnte, ist unmöglich und unnötig. Sie wäre zur Ineffizienz verurteilt und würde auch die positivsten Reformkräfte in die außersynodale Opposition drängen und die Gefahr einer „Pastoralkonferenz“ als „Gegensynode“ heraufbeschwören. Daß diese Befürchtung in der Kirche nicht so einfach aus der Luft gegriffen ist, zeigen doch, um nur ein Beispiel zu nennen, die Vorwürfe, die hinsichtlich der Römischen Synode noch kurz vor dem Konzil laut wurden. Eine solche Synode wäre schlechter als keine Synode. Die Gemeinsame Synode muß frei sein und sie muß repräsentativ sein. Aber wie kann sie es sein und doch das Amt nicht antasten? Gibt es keinen Weg zwischen einer rechtlichen oder tatsächlichen Bevormundung des Bischofsamts durch die Synode um der Freiheit dieser Synode willen einerseits und einer Manipulation der Synode um der Freiheit der Bischöfe willen andererseits? Beides wäre ekklesiologisch und menschlich untragbar. Hier liegt die Grundfrage, welche die synodale Bewegung unserer Zeit der Kirche stellt.

Eine Antwort auf diese Frage läßt sich nicht im *Codex Iuris Canonici* finden; er kennt diese Frage und ihre Voraussetzung, die synodale Mitbeteiligung der Laien, nicht³. Sie läßt sich auch nicht aus den Möglichkeiten und Formen nichtkatholischer kirchlicher Gemeinschaften entnehmen; dafür ist deren kirchliche Wirklichkeit zu verschieden von dem Kirchenverständnis und der Amtsauffassung der katholischen Kirche.

Schließlich kann die Kirche diese Frage auch nicht einfach durch einen Blick in die eigene Vergangenheit lösen. Sicher ist, daß von der Frühzeit der Kirche an nichtbischöfliche Kleriker und Laien in oft großer, manchmal überwiegender Zahl und in vielfältiger Form (bis hin zum vollen Stimmrecht) an allgemeinen Konzilien und Provinzialsynoden teilgenommen haben⁴. Mit dem Rückgang des konziliaren Elements in der Ver-

³ Wohl aber die Teilnahme von Geistlichen, die nicht Bischöfe sind, mit beschließender (cc 223 § 1, 282 § 1 und 286 § 1) oder beratender (cc 223 § 3, 286 §§ 3, 4, 358 mit 362) Stimme.

⁴ Siehe dazu: G. Tangl, *Die Teilnehmer an den allgemeinen Konzilien des Mittelalters* (Weimar 1912); Yves Congar, *Der Laie, Entwurf einer Theologie des Laientums* (Stuttgart 1956) 393ff. (Rolle der Laien auf den Konzilien); Willibald M. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts* ²I (1960) 58, 151, 327f.; ²II (1962) 116ff., 177ff.; III (1959) 310, 389f.; Hans Küng, *Strukturen der Kirche* (Freiburg 1962) 77ff. (Die Laien in der Konziliengeschichte).

fassung und dem Leben der Kirche nach dem Trienter Konzil⁵ war ein Rückgang des laikalen Einflusses im Recht und Leben der Kirche verbunden. Aus der synodalen Verfassungsstruktur ist er völlig verschwunden. Das tat sich in den beiden Vatikanischen Konzilien deutlich kund. Die Wende kam auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zum Ausdruck durch die Zulassung von „Laienaudatoren“ (September 1963) und „Auditorinnen“ (September 1964). Man mußte ganz von vorn anfangen.

Bei der Anwendung der früher geübten Formen ist aber Vorsicht geboten. Es ist zu beachten, daß nicht wenige der Synoden sogenannte „*concilia mixta*“ waren, kirchlich-weltliche Versammlungen, die über Angelegenheiten aus beiden Bereichen befanden. Sodann sind die Auswirkungen des in kanonistischen Theorien schon des 12. und 13. Jahrhunderts begründeten und in den beiden folgenden Jahrhunderten besonders einflußreichen „Konziliarismus“ zu bedenken, der die Stellung des Amtes in der Kirche nicht wahrte. Ferner ist die von heute verschiedene gesellschaftliche Struktur und bildungsmäßige Wirklichkeit in den früheren Jahrhunderten zu berücksichtigen. Überdies enthält die Ekklesiologie unserer Zeit mit ihren Einsichten über Laie, Amt, Kirche, die in den Konzilsdokumenten wirksam wurden, gegenüber früher neue Elemente.

Ein ungenügendes Statut

Woher also bekommen wir eine Antwort auf unsere Frage? Welche Lösung schlägt die Studiengruppe, die mit der vorläufigen Erarbeitung der Statuten und der Thematik der Gemeinsamen Synode beauftragt war, vor? Der Entwurf vom Juni dieses Jahres für das „Statut einer Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ ist jetzt vorzeitig veröffentlicht worden⁶. Artikel 12 dieses Statuts sieht über die „Verbindlichkeit der Beschlüsse“ der Synode das folgende vor:

1. Das Recht der Gesetzgebung liegt ausschließlich bei den Bischöfen; und zwar bei der Deutschen Bischofskonferenz, sofern es sich um einen Gegenstand handelt, für den der Bischofskonferenz die Gesetzgebung zusteht; sonst bei den einzelnen Diözesanbischöfen.

2. Beschlüsse der Synode, die eine Anordnung enthalten, haben den Charakter von Empfehlungen an die Deutsche Bischofskonferenz oder an die Diözesanbischöfe. Verbindlichkeit erhalten sie erst durch Billigung und Inkraftsetzung durch die Deutsche Bischofskonferenz oder – je nach der im vorigen Absatz genannten Zuständigkeit – durch die einzelnen Diözesanbischöfe.

Nach diesem Vorschlag hat also die Gemeinsame Synode nur beratende Funktion. Sie kann Empfehlungen aussprechen und Entschlüsse formulieren, aber verbindliche Beschlüsse fassen, rechtlich bindende Anordnungen treffen kann sie nicht. Sie ist ein Gremium der Entscheidungshilfe, aber nicht der Entscheidung. Dieser Vorschlag beläßt, wie mir scheint, die Synode in den genannten Schwierigkeiten. Er lähmt bei

⁵ Das geschah aber nicht notwendig dem Willen dieses Konzils entsprechend; nur etwa 2 Prozent der vorgeschriebenen Provinzialsynoden wurden tatsächlich abgehalten; vgl. LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, II, 231.

⁶ „Der Christ“ (Berlin) vom 18. 7. 1969.

den nichtbischöflichen Mitgliedern die Einsatzbereitschaft für das doch sicherlich nicht geringe Arbeitspensum, das erforderlich sein wird, und mindert ihre Verantwortlichkeit, da doch letztlich alles unverbindlich ist und unabhängig von ihnen entschieden wird. Er kann bei den Bischöfen die Ernsthaftigkeit und Verbindlichkeit des Gesprächs beeinträchtigen, wenn sie meinen, später „ungestört“ neu und anders entscheiden zu können. Er gibt auch den Bischöfen nur beratende Stimme, macht sie also zu bloßen Beratern in ihrem eigenen Beratergremium. Er bringt die Bischöfe oder die Bischofskonferenz in die Not und Gefahr, unter dem öffentlichen Gewicht verabschiedeter synodaler „Empfehlungen“ als Vollstrecker der Beschlüsse anderer zu erscheinen oder es zu werden, auch wenn sie diese Beschlüsse nicht billigen könnten. Und da schließlich die rechtliche Unverbindlichkeit der Beschlüsse keine Garantie bietet, daß faktisch nicht doch Verbindlichkeiten für die Bischöfe aus den Beschlüssen der Synode entstehen, wird dieser Entwurf leicht dazu geneigt machen, durch Aufbau und Kompetenzverteilung, Auswahl und Geschäftsordnung die Synode so zu „steuern“, daß solche „unliebsamen Empfehlungen“ von vornherein ausgeschlossen sind. Das aber könnte nur unglückselige Folgen haben.

Weiterhin ist die kirchenrechtliche Konzeption der Synode nach diesem Vorschlag zum mindesten nicht folgerichtig. Obwohl die Synode territorial gesehen als „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ einem Plenarkonzil (can. 281 CIC), also einer Synode mehrerer Kirchenprovinzen, entspricht, ist sie nach dem Schema einer Diözesansynode verfaßt. Das Plenarkonzil ist ein Organ teilkirchlicher Gesetzgebung und hat als solches jurisdiktionelle Vollmacht; in der Diözesansynode ist der einzige Gesetzgeber der Diözesanbischof (can. 362 CIC). Aber selbst dieses kirchenrechtliche Schema scheint nicht klar durchgehalten zu sein. Denn nach dem Recht des Codex Iuris Canonici über die Diözesansynode gibt es den Bischof als Gesetzgeber „in Synodo“, gibt es „synodale Beschlüsse“ (synodales constitutiones), die rechtlich verpflichtende Kraft haben. Das alles wird man aber nach der vorgelegten Konzeption von der Gemeinsamen Synode nicht sagen können. Die Bischöfe sind nicht als Gesetzgeber „in Synodo“, es kann darum auch keine „synodalen Beschlüsse“ geben; sonst hätte man wenigstens den Bischöfen beschließendes Stimmrecht in der Synode geben müssen. So aber gibt es nur beratende Stimmen auf der Synode; so können Bischöfe zwar Empfehlungen und Resolutionen – vielleicht an sich selbst – mitbeschließen, aber Anordnungen treffen können sie als einzelne oder als Kollegium nur außerhalb der Synode.

Man fragt sich, ob diese Lösung den Bischöfen zumutbar ist und nicht ihrer Stellung als Amtsträger abträglicher als manche andere Möglichkeit, die man als für das Amt abträglich ansieht. Ist sie den anderen Mitgliedern zumutbar, denen nicht einmal das gestattet wird, was die Diözesansynode nach der Konzeption des Codex Iuris Canonici ihnen ermöglicht hätte, nämlich gemeinsam mit dem Bischof gerade als Amtsträger zu beraten? Dabei war es doch einer der Gründe für die Einberufung der Gemeinsamen Synode, durch sie die große Zahl von getrennten Diözesansynoden, die in weni-

gen Jahren notwendig geworden wären, zu ersetzen. Man fragt sich schließlich, wodurch sich denn nach dieser Konzeption die geplante „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik“ so sehr von einer gemeinsamen „unverbindlichen Pastorkonferenz“ unterscheidet, die man doch aus guten Gründen ablehnt – außer sicherlich durch den Namen und vielleicht durch die feste Struktur, die man aber auch der „unverbindlichen Pastorkonferenz“ hätte geben können.

Noch etwas ist zu Artikel 12 des Statuten-Entwurfs zu bemerken. Er erweckt beim unbefangenen Leser leicht den Eindruck, als sei – rechtlich gesprochen, und in diesem Artikel geht es betont um rechtliche Aspekte – der primäre Adressat der synodalen Empfehlungen die Deutsche Bischofskonferenz, die dann mit (qualifizierter) Mehrheit rechtlich bindende Beschlüsse fassen kann, welche in der ganzen Bundesrepublik Geltung haben und so eine im wesentlichen einheitliche Rechtslage und Praxis schaffen. Dem ist aber nicht so. Die Deutsche Bischofskonferenz kann nur dann Adressat der Beschlüsse sein, wenn „es sich um einen Gegenstand handelt, für den der Deutschen Bischofskonferenz die Gesetzgebung zusteht“ (Art. 12 des Entwurfs). Wann steht ihr die Kompetenz zu? Das Konzil hat dazu bestimmt: „Beschlüsse der Bischofskonferenz, sofern sie rechtmäßig und wenigstens mit zwei Dritteln der Stimmen jener Prälaten, die Mitglieder mit entscheidendem Stimmrecht der Konferenz sind, gefaßt und vom Apostolischen Stuhl gutgeheißen wurden, besitzen verpflichtende Rechtskraft (besser: werden rechtsverbindlich) nur in den Fällen, in denen entweder das allgemeine Recht es vorschreibt oder eine besondere Anordnung, die der Apostolische Stuhl *motu proprio* oder auf Bitten der Konferenz erlassen hat, es bestimmt“ (BD 38, 4). Das aber ist, bei dem derzeitigen Stand der Dinge, nur bei einem relativ beschränkten Kreis von „Gegenständen“ der Fall und, was bedeutsamer ist, kaum in Bereichen, die für die Synode von Bedeutung oder Interesse sein dürften⁷ – außer sicherlich der „vom Recht gewährten Vollmacht, innerhalb der festgelegten Grenzen (!) die Liturgie zu ordnen“⁸.

⁷ Die Umschreibung der Bereiche, für die der Bischofskonferenz und nicht dem Einzelbischof als zuständiger territorialer Autorität die rechtliche Ordnungskompetenz zugewiesen ist, findet sich in dem *Motuproprio* „*Ecclesiae Sanctae*“ Pauls VI. vom 6. August 1966 (AAS 58, 1966, 757–787). Es sind in etwa diese (wobei es nicht immer ganz eindeutig ist, ob die Vollmacht zu bindenden Anordnungen oder nur zu Vorlagen gegeben wird): Richtlinien für eine zweckmäßige Verteilung des Klerus auf die Diözesen (I, 2), bestimmte vermögensrechtliche Anordnungen (I, 5), Richtlinien für die Besoldung der Priester (I, 8) und für den Unterhalt abgedankter Bischöfe (I, 11), Richtlinien für die Ordnung des Priester- und des Seelsorgsrats (I, 17 § 1), Verordnungen für Priester und Ordensleute über den öffentlichen Gebrauch aller Kommunikationsmittel, den Besuch öffentlicher Theater, die Mitgliedschaft oder Mitarbeit in bestimmten Vereinen, das Tragen von Zivilkleidung in der Öffentlichkeit (I, 25 § 2), Richtlinien für das Sammeln von Spenden (I, 27 § 1). Erste Ansätze für ein rechtsverbindliches Beschlußrecht der „*conventus Episcoporum* (provinciae)“ finden sich in den can. 1507 und 1909 CIC für die Ordnung bestimmter Taxen. Daneben sind den Bischofskonferenzen bestimmte Aufgaben gestellt wie die Sorge um die pastorale Ausbildung (I, 7), die Touristenseelsorge (I, 9), die Aufstellung von Kandidatenlisten für das Bischofsamt (I, 10), die Prüfung der territorialen Einteilung der Diözesen (I, 12); ähnliches für die Missionsgebiete (z. B. III, 3, 9, 15, 18).

⁸ Liturgiekonstitution 22, § 2, mit der authentischen Erklärung der „Päpstlichen Kommission für die Interpretation der Konzilsdekrete“ in: AAS 60 (1968) 361f.

In den meisten und sicherlich in den wichtigsten Fragen ist also nach der Vorstellung des Entwurfs der direkte und letztlich entscheidende Adressat der Empfehlungen dieser Synode der einzelne Diözesanbischof. Er ist rechtlich frei, die Beschlüsse der Synode in seinem Bistum rechtsverbindlich zu machen oder nicht und ein gemeinsames Vorgehen der Deutschen Bischofskonferenz zu verhindern. Die Gesprächspartner der Synode, diejenigen, deren Beratungs- und Vorschlagsgremium sie ist, sind also letztlich die einzelnen Bischöfe. Von ihnen hängt die Verbindlichkeit und Durchführung der Gedanken und Vorstellungen der Synode in den verschiedenen Bistümern letztlich ab. Die Uneinheitlichkeit des kirchlichen Lebens in wichtigen Dingen wäre eine Folge, die nicht wünschenswert ist und heute kaum noch verstanden und hingenommen würde.

Natürlich gilt das „nur“ für die rechtliche Ebene. Wie weit die rechtliche Freiheit der Bischöfe tatsächlich durchzuhalten sein wird, das ist eine andere Frage. Hier zeigt sich erneut, diesmal auf der Ebene der Bischöfe, daß der Entwurf die mögliche faktische Verbindlichkeit rechtlich unverbindlicher Dinge zumindest zu gering veranschlagt. Denn wie werden zum Beispiel einzelne Bischöfe ihre rechtliche Freiheit durchsetzen können oder vielleicht auch durchsetzen dürfen gegen das doppelte Gewicht eines synodalen Beschlusses und des Willens der überwiegenden Mehrheit ihrer Mitbischöfe, die diesen Beschluß in ihren Diözesen verwirklichen wollen oder schon verwirklicht haben? Oder aber, wie werden sie es tun können und tun dürfen, wenn sie gegen den Willen und das Urteil der überwiegenden Mehrheit der Bischöfe eine Empfehlung der Synode in ihrem Bistum verwirklichen wollen? Hier kommt es notgedrungen zu einer gegenseitigen Präjudizierung der Bischöfe durch das praktische Vorgehen, wenn es nicht zu gemeinsamen Beschlüssen der Bischöfe über die Durchführung der synodalen Ergebnisse kommt. Die rechtliche Freiheit der einzelnen Bischöfe erscheint unrealistisch; sie kann gar nicht durchgehalten werden, ja darf es vielleicht in vielen Fällen in der nachsynodalen Situation auch gar nicht. Wenn das aber so ist, warum sollte sich dann dieser tatsächliche Bestand nicht auch rechtlich formen lassen? Das wäre ehrlicher und für den Prozeß der Willensbildung der Bischöfe einfacher als beim jetzt vorgeschlagenen Modus. Es muß doch rechtliche Wege geben, die der wirklichen Situation besser entsprechen und das Unerwünschte – nämlich unterschiedliche Praxis in den deutschen Bistümern und selbständiges Vorgehen einzelner Bischöfe ohne Aussprache und Beschlußfassung – besser vermeiden.

Eine erste Möglichkeit ist naheliegend. Sie ist, wie mir scheint, auf jeden Fall realisierbar. Artikel 12, Absatz 1 des Statuts der Gemeinsamen Synode müßte lauten: Das Recht der Gesetzgebung liegt ausschließlich bei der Deutschen Bischofskonferenz. Absatz 2 müßte dementsprechend geändert werden: Beschlüsse der Synode, die eine Anordnung enthalten, haben den Charakter von Empfehlungen an die Deutsche Bischofskonferenz. Diese Beschlüsse werden erst dadurch rechtsverbindlich, daß sie von der Deutschen Bischofskonferenz gebilligt und in Kraft gesetzt werden.

Mit anderen Worten: Die Deutsche Bischofskonferenz sollte den Weg gehen, den das „Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche“ eröffnet hat. Sie

sollte beim Apostolischen Stuhl um „eine besondere Anordnung“ nachkommen, welche sie für die sinnvolle Durchführung der Gemeinsamen Synode und die Billigung und Inkraftsetzung ihrer Empfehlungen für zuständig erklärt und ihre Beschlüsse in diesem Kompetenzbereich rechtsverbindlich macht, „sofern sie rechtmäßig und wenigstens mit zwei Dritteln der Stimmen jener Prälaten, die Mitglieder mit entscheidendem Stimmrecht der Konferenz sind, gefaßt und vom Apostolischen Stuhl gutgeheißen wurden“ (BD 38, 4).

Diese Lösung würde einige der genannten Schwierigkeiten beheben und käme beiden „Seiten“ der Synode zugute. Die Synode hätte *einen* Adressaten ihrer Beschlüsse. Sie könnte, so oder so, mit eindeutigeren Entscheidungen und, im positiven Fall, mit einheitlicherer Verwirklichung rechnen. Die Bischöfe würden gemeinsam Beschlüsse fassen. Es gäbe kein Präjudizieren des einen durch unabhängige Gesetzgebung des anderen. Vor allem aber wäre die notwendige Einheitlichkeit der Praxis in den deutschen Bistümern gewährleistet⁹. Es gäbe in diesen grundlegenden Fragen einen einzigen Gesetzgeber. Aber er wäre nicht „in Synodo“. Die Synode wäre immer noch ein rein beratendes Gremium. Es fehlte ihr die notwendige Verbindlichkeit. Die genannten Schwierigkeiten mit der rechtlichen, aber nicht tatsächlichen Unverbindlichkeit der Beschlüsse wären nicht behoben. Das beratende und das entscheidende Gremium wären zu sehr getrennt. Der Bischofskonferenz das Beschlußfassungsrecht in Sachen Synode zu übertragen, ist, wenn sich kein anderer Weg zeigt, ein notwendiger Schritt. Aber er löst das Problem Synode nicht.

Ein Alternativmodell

Zur Lösung dieses Problems, das uns die synodale Bewegung unserer Zeit aufgibt, soll als Diskussionsbeitrag ein Modell vorgelegt werden, das manchem vielleicht etwas kühn erscheint. Es ist auch sicher, daß dieser Vorschlag nicht alle Schwierigkeiten einfach behebt. Jeder, der sich mit diesen Fragen beschäftigt, weiß, wie kompliziert, dogmatisch und daher auch kirchenrechtlich gesehen, sich das Verhältnis von Amt und Laie in der Kirche gestaltet; wie delikat, menschlich gesehen, die Situation häufig ist; wie sehr uns noch die notwendige Erfahrung fehlt, um endgültige und ausgereifte Formen gemeinsamen Lebens, Entscheidens und Handelns zu finden.

Die Kriterien, denen dieser Vorschlag entsprechen muß, an denen dieses wie jedes andere Modell gemessen und beurteilt werden muß, seien noch einmal genannt. Einerseits müssen bischöfliches Amt und Autorität in ihren Strukturen und Kompetenzen klar gewahrt bleiben. Darauf kann nicht nur aus rein theologischen Gründen gar nicht verzichtet werden. Die geschichtliche Erfahrung mancher reformatorischer Kirchen

⁹ Selbstverständlich soll damit nicht die Möglichkeit des „Experiments“ als Erprobung neuer Formen ausgeschlossen werden. Aber zumeist wird das doch wohl auf der Ebene unterhalb der Diözese stattfinden.

kann da nur warnen. Konziliare und synodale Verfassungs- und Lebensformen, welche die reale Autorität des Amtes, sei es die des Papstes oder die des Bischofs, im Grund nicht stärken, weil sie sie auf eine breitere Basis stellen und in ihrem Vollzug menschlicher gestalten, sondern sie nur funktionsuntüchtig machen oder sie gar aufheben, gehen an der synodalen Idee vorbei. Das bedeutet für unsere konkrete Frage: Jede Majorisierung der Bischöfe durch die Synode, nicht nur die rechtliche, sondern auch die durch den Zwang gesetzter Tatsachen und gefaßter Beschlüsse, muß möglichst vermieden werden. Das heißt, die Bischöfe müssen bei der Beschlußfassung auf der Synode selbst entscheidend mitbeteiligt sein und dürfen nicht erst später über synodale Beschlüsse befinden können. Die rechtliche Ordnung muß den Rahmen dafür liefern, daß entstehende Spannungen auf der Synode selbst und vor der Beschlußfassung in gemeinsamer Beratung ausgetragen werden und nicht hinterher in getrennten Aktionen der einen oder beider „Parteien“.

Andererseits aber muß man genauso ernst nehmen und konsequent verwirklichen das Recht (und die Pflicht) aller Gläubigen, auch der Laien, zur aktiven und verantwortlichen Teilnahme und Mitentscheidung im konkreten Leben der Kirche. Das ist durch das Konzil, vor allem im 4. Kapitel der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“ in der Teilnahme aller Gläubigen am dreifachen Amt Christi, des Priesters, Propheten und Königs, hinreichend begründet. Das Konzil will, daß sich diese Mitarbeit auch der Laien in konkreten rechtlichen Formen auswirke und vollziehe. Das alles braucht hier nicht noch einmal dargelegt zu werden. Das bedeutet für unsere konkrete Frage: Alle Mitglieder der Gemeinsamen Synode sollten in die Verantwortung der Mitentscheidung hineingenommen werden. Das heißt, sie sollten die volle Verantwortung mittragen, die eine ganz andere ist, ob man lediglich Empfehlungen unterbreitet und Entschließungen formuliert oder aber selbst mit eintreten muß für verbindliche Beschlüsse, die oft weitreichende Konsequenzen für das Leben der Kirche haben. Nur so wächst auch auf ihrer Seite die letzte Verbindlichkeit des Engagements bei den Beratungen und Beschlüssen der Synode. Nur so ist auf beiden Seiten die mögliche Gewähr gegeben, daß es zu fruchtbaren Auseinandersetzungen kommt.

Es ist selbstverständlich, daß mit dieser Inanspruchnahme aller Charismen für die Gestaltung der Kirche (1 Kor 12, 28) die Ausübung des Charismas des kirchlichen Amtes inhaltlich verändert wird. Es kann dann nicht mehr absolutistisch und autokratisch alles selbst tun und ordnen wollen. „Die spezifische Aufgabe des Amtes ist es, in besonderer Weise für die Einheit der Kirche verantwortlich“ zu sein. Seine Funktion ist „nicht die Kumulation, sondern die Integration aller Charismen; es ist ein Dienst für die anderen Dienste. Auch das Amt bedarf der anderen Charismen als Korrektiv und Ergänzung.“ Es „kann nur kollegial im Zusammenwirken mit allen anderen Charismen ausgeübt werden“. ¹⁰

¹⁰ Walter Kasper, Ort und Funktion der Seelsorge- und Laienräte in der Kirche, in: Berichte und Dokumente 3, hrsg. vom Generalsekretär des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (Juni 1969) 13, 15; s. auch die Konstitution über die Kirche, Nr. 30.

Aus diesen Gedanken erwächst der folgende Vorschlag, der beiden Aspekten gerecht zu werden versucht:

1. Alle Mitglieder der Synode besitzen beschließendes Stimmrecht.
2. Beschlüsse der Synode (in Sachfragen) bedürfen der Zweidrittelmehrheit der Stimmen; sie sind für den Bereich der Bistümer in der Bundesrepublik rechtsverbindlich.
3. Ohne die Zustimmung von zwei Dritteln der stimmberechtigten Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz kommen Beschlüsse der Synode (in Sachfragen) nicht zustande.

Der erste Satz soll die „wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi“, die „unter allen (also auch unter den Mitgliedern der Synode) waltet“ (KK 32), zum Ausdruck bringen.

Der zweite Satz soll die Verantwortung und Verbindlichkeit der gemeinsamen Beratungen festlegen. Dabei ist die Bestimmung, daß zwei Drittel der jeweils abgegebenen Stimmen für die Rechtsverbindlichkeit der Beschlüsse erforderlich sind und genügen, für den Gesamtvorschlag nicht wesentlich. Diese qualifizierte Mehrheit wird hier vorgeschlagen, um das Bemühen um Beschlüsse, die von einer möglichst großen Zahl von Mitgliedern auf der Synode und von Gläubigen später angenommen werden können, zu fördern. Doch gibt es auch andere Gesichtspunkte, die zu beachten sind.

Der dritte Satz soll die besondere Verantwortung und Stellung des bischöflichen Amtes sichern. Das wird durch Anwendung des Prinzips der Kollegialität zu erreichen gesucht. In analoger Weise wie das Kollegium der Bischöfe „gemeinsam mit seinem Haupt und niemals ohne dieses Haupt“ die Vollmacht besitzt und also „nur unter Zustimmung des Bischofs von Rom (consentiente Romano Pontifice)“ (KK 22) seine Vollmacht ausüben kann, so auch die Teilkirche „nur unter Zustimmung“ der Bischöfe. Mit dieser Klausel ist die einzig wesentliche Bedingung, die man an die Synode in dieser Hinsicht stellen kann, erfüllt, nämlich die „potestas episcopalis“ zu wahren. Daß damit ein Drittel der Bischöfe, also etwa 18 oder 19, auf der Synode eine Sperrminorität darstellt, folgt unvermeidlich aus dem Willen, das bischöfliche Amt nicht nur verbal, sondern effektiv zu wahren¹¹. Sie ist darin begründet, daß die Bischöfe eine besondere Verantwortung für den Glauben, die kirchliche Ordnung, die Einheit mit den anderen Ortskirchen und die Verbindung mit dem Papst haben. Ihr durch die Verpflichtung ihres Amtes in besonderer Weise gebundenes Gewissen muß auch in besonderer Weise respektiert werden.

Das Ganze soll den rechtlichen Rahmen und die Voraussetzung dafür liefern, daß auf der Gemeinsamen Synode nach bester Möglichkeit ein Gespräch geführt werden kann, das nicht „unverbindliches Gerede“ ist; daß die geistige Auseinandersetzung „in Synodo“ geschieht und Entscheidungen getroffen werden können, die möglichst von

¹¹ Nicht nur im kirchlichen Raum, wie auf dem Ökumenischen Konzil, bei dem ohne die Zustimmung des Papstes ein Konzilsbeschluß nicht zustande kommt, sondern auch im weltlichen Recht gibt es Regelungen dieser Art, wie z. B. im Sicherheitsrat der Vereinten Nationen, wo die ständigen Mitglieder das Vetorecht besitzen.

allen getragen werden; daß Amt und Autorität der Bischöfe nicht geschwächt, sondern möglichst gestärkt werden.

Natürlich bringt auch dieses Modell seine ihm eigentümlichen Schwierigkeiten mit sich. Eine Lösung ohne Risiken und Schwierigkeiten gibt es (noch) nicht. Auf einiges sei kurz eingegangen.

1. Man wird sagen, in diesem Modell werde den Bischöfen zuviel zugestanden. Nicht alle kirchlichen Fragen sind auch Fragen des kirchlichen Amts, Fragen, in denen die Bischöfe kraft ihres Amts zuständig wären. Nicht in allen Entscheidungen könne den Bischöfen die Sperrminorität zugebilligt werden, sondern nur in den Fragen ihres Amts. Das ist richtig. Diese Schwierigkeit ist echt. Aber die beiden Bereiche a priori und durch Aufstellen eines Katalogs der Fragen, die des bischöflichen Amts sind, eindeutig voneinander abzugrenzen, ist unmöglich. Das ist schon öfters versucht worden. Die Bereiche lassen sich nicht säuberlich trennen und definieren. Und eine solche Versammlung wie die Synode jeweils selbst darüber befinden zu lassen, würde die Beratungen allzusehr belasten und von den Sachproblemen ablenken¹².

Aber diese Schwierigkeit empfiehlt nur noch einmal die hier vorgetragene Konzeption der Synode. Denn entscheidend scheint doch zu sein, daß eine Frage, die gar nicht in den Bereich des Amts gehört, auch gar nicht vor eine Versammlung gehört, die integrierender Teil des Amts ist, selbst Amtsvollmacht ausübt, wie die Synode hier konzipiert ist. Die Laien müssen sich entscheiden; sie können nicht gleichzeitig beides haben, eine Synode, die den Charakter eines amtlichen Organs mit rechtsverbindlicher Beschlußvollmacht hat, und eine Konferenz, die „laikalen“ Charakter trägt und viel freier und über all das befinden kann, was das Amt „nichts angeht“. Für die Fragen, die außerhalb des spezifischen Amtsbereichs liegen, gibt es andere Gremien, zum Beispiel das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken. Daraus folgt: Wenn die Synode in der Konzeption, wie sie hier vorgelegt wird, eine Frage zur Beratung und Entscheidung vor ihr Forum zuläßt, dann erklärt sie damit implizit, daß das Amt für diese Frage zuständig ist, daß es eine Frage ist, die in den Amtsbereich der Bischöfe fällt. Anders wäre sie selbst nicht zuständig. Ob die Synode aber eine konkrete Frage als Beratungsgegenstand zuläßt oder nicht, das kann dann als Verfahrensfrage betrachtet werden.

2. Man wird sagen, dieser Vorschlag sei kanonistisch unmöglich. Nach can. 118 CIC können nur Kleriker, das heißt Männer, die die Tonsur empfangen haben, Jurisdiktionsgewalt in der Kirche erhalten. Wenn dieser Vorschlag also auch den Laien (mit) entscheidendes Stimmrecht auf der Synode gibt, die rechtsverbindliche Beschlüsse fassen kann, dann widerspricht er diesem Kanon. Denn man wird doch wohl nicht annehmen

¹² Im übrigen müßte eine solche Frage auf der Synode zu einer Sachentscheidung erklärt werden. Damit wären die Bischöfe wiederum selbst ausschlaggebend bei der Entscheidung darüber, ob es ihres Amts ist, eine konkrete Frage zu lösen. Würde man aber dieses Problem als Verfahrensfrage ansehen, die mit (einfacher) Mehrheit der Mitglieder der Synode entschieden wird, ohne daß es der Zustimmung der Bischöfe bedürfte, dann würden die Bischöfe indirekt doch wieder majorisiert werden können.

dürfen, daß nach diesem Vorschlag alle Laien auf der Synode kirchenrechtlich in Kleriker verwandelt werden sollen.

Das ist ganz gewiß nicht beabsichtigt. Im Gegenteil, dieser Vorschlag bezweckt gerade, daß dieser Kanon modifiziert und auch den Laien wenigstens in den Synoden und synodalen Gremien Teilhabe an der kirchlichen Jurisdiktion gewährt wird. Er geht von der Erkenntnis aus, daß eine solche Reform des kirchlichen Rechts theologisch möglich und geboten ist, da sie nichts anderes wäre als die rechtliche Ausformung von Dingen, die in der theologischen Konsequenz der Aussagen des Konzils über den Laien, seine Teilhabe am dreifachen Amt Christi und seine Zusammenarbeit mit dem Amt liegen. Durch die vermehrte Teilhabe an der Ausübung kirchlicher Autorität durch Laien in administrativen Funktionen ist der Kanon, so wie er lautet, heute sowieso schon recht problematisch. Von der Rechtsgeschichte her ergäben sich gar keine Schwierigkeiten; es gibt genügend Beispiele aus der Kirchengeschichte, daß Laien kirchliche Jurisdiktion ausübten.

Es soll hier aber eigens darauf hingewiesen werden, daß die deutschen Bischöfe, sollten sie dieses Modell durchführen wollen, vom Papst die Genehmigung dazu erwirken müssen. In dieser päpstlichen Rechtssetzung wäre dann wenigstens implizit die Dispens vom can. 118 CIC für diesen Fall mitgewährt. Ebenso würden nach dem heutigen Recht die Beschlüsse der Synode der Gutheißung des Apostolischen Stuhls bedürfen. Eine ganze Reihe dieser Beschlüsse werden wahrscheinlich nur Eingaben an den Papst sein können, eventuell auch an die Bischofssynode, je nachdem wie sich dieses Institut entwickelt.

3. Man wird – vielleicht etwas maliziös – sagen, das hier vorgelegte Modell sei im Grund nichts Neues. Es handle sich bei diesem Modell letztlich doch um nichts als eine Sitzung oder Sitzungsreihe der Deutschen Bischofskonferenz, nur in erweitertem Rahmen. Denn die Deutsche Bischofskonferenz allein hat durch ihre Sperrminorität letztlich doch die Entscheidung in der Hand. Oder es handle sich im wesentlichen um nichts anderes als die althergebrachte kirchenrechtliche Form des Plenarkonzils (can. 281 CIC), in dem mehrere Bischöfe eines bestimmten Gebiets als Träger des entscheidenden Beschlußrechts, das dieser Versammlung vom Papst verliehen wurde, versammelt sind, wiederum nur mit erweitertem Teilnehmerkreis.

Wenn man will, kann man das vorgetragene Modell rechtlich so sehen. Und wem das hilft, um dieses Modell akzeptabler zu finden, mag es ruhig so sehen. Das Entscheidende und das (auch rechtlich gesehen) Neue ist aber gerade, daß diese Entscheidungen der Bischofskonferenz „in Synodo“ getroffen werden, aus gemeinsamen Beratungen und Auseinandersetzungen mit Nicht-Bischöfen erwachsen, daß ein verbindliches Gespräch zwischen Bischöfen und den übrigen Gläubigen in der Kirche institutionalisiert wird und daß die getroffenen Entscheidungen trotz allem doch Entscheidungen der Synode selbst sind, von allen getragen und verantwortet. Sicher, ohne die Zustimmung der Bischöfe kommt ein Synodalbeschluß nicht zustande; aber ebensowenig kommt eine Vorlage der Bischöfe ohne die Zustimmung der (qualifizierten) Mehrheit

der Mitglieder als Synodalbeschuß zustande. Hier wäre eine vertretbare Form kirchlicher „Demokratisierung“ gefunden, wenn man es in einer heute gängigen Weise ausdrücken will.

4. Man wird schließlich sagen, daß bei diesem Modell der einzelne Bischof doch von seinen Bischofskollegen überstimmt und also majorisiert werden kann. Auch das ist richtig. Aber das ist auf allen Konzilien und Bischofssynoden mit dem Recht zu verbindlichen Beschlüssen der Fall, und zwar bei Materien, die oft viel gravierender sind als die, welche auf der Gemeinsamen Synode zur Entscheidung stehen. Das läßt sich um des gemeinsamen Wohls willen gar nicht vermeiden. Die Situation und die Probleme in den deutschen Bistümern sind im wesentlichen gleich; die Lösungen werden es auch sein können und müssen. Das war ja, wie gesagt, einer der Gründe, warum man nicht eine Vielzahl von einzelnen Diözesansynoden, sondern die „Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD“ wollte. Sollte aber wirklich die besondere Situation in einem oder einigen Bistümern eine besondere Lösung für wohl begründet erscheinen lassen, so könnte und müßte die Synode eine besondere Regelung, eventuell als Übergangsrecht, für diese Bistümer treffen.

Die erfreuliche und mutige Initiative der deutschen Bischöfe, im Jahr 1972 eine „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ abzuhalten, könnte in diesen oder ähnlichen Formen das wirklich erreichen, was sie bezweckt: die drängenden pastoralen Aufgaben und Probleme gemeinsam zu lösen, „bestrebt, die Einheit im Geist durch das Band des Friedens“ zu fördern (Eph 4, 3).

Die Gesamtschule

Am 31. Januar 1969 hat der Deutsche Bildungsrat seine Empfehlung „Einrichtung von Schulversuchen mit Gesamtschulen“ verabschiedet. Der Bildungsrat hat im bildungspolitischen Raum keine Macht, bestimmte Entscheidungen durchzusetzen. Aber er hat eine auf die hohe Sachkenntnis seiner jeweiligen Experten gestützte Autorität. Nicht der Oktroi, die Empfehlung ist die Form seiner Selbstaussage. Sie erlaubt Kritik und Konsens; sie verbietet Polemik. Sie markiert einen Stand der Reflexion, hinter den man nicht zurückkann, wenn man etwas Sinnvolles zur Gesamtschule sagen will.

Angesichts der ins Unübersehbare gewachsenen Literatur zur Gesamtschule und der Ausweitung des Problemfelds können in einem kurzen Aufsatz nicht alle Aspekte der Gesamtschulfrage zur Sprache kommen. Es muß verzichtet werden auf eine Geschichte der Gesamtschulentwicklung, auf eine Auseinandersetzung mit ausländischen Modellen, auf eine detaillierte Beschreibung der in der Bundesrepublik angelaufenen Versuche; auch können die verschiedenen theoretischen Ansätze nur gestreift werden. Für eine intensivere Beschäftigung mit dem Problem sei auf die Anmerkungen in diesem Aufsatz verwiesen, deren Literaturangaben erheblich über das hier Gesagte hinausführen und eine Vertiefung in einzelne Sachgebiete erlauben.

Die Zielsetzung der integrierten Gesamtschule

Unter „Gesamtschule“ wird im folgenden die „integrierte Gesamtschule“ verstanden, eine Schule, die alle Schüler des 5.-10. Schuljahrs umfaßt, soweit sie nicht sonder- schulpflichtig sind. Integriert werden in diese Schule also die bisherige Volksschul- oberstufe (Hauptschule), die Realschule und die Unter- und Mittelstufe des Gymna- siums. Der Integration dieser drei Schularten entspricht ein hoher Grad von Differen- zierung im Lernangebot. Auch die konsequentesten Verfechter des Gesamtschulgedan- kens geben sich nicht der Illusion hin, daß alle Schüler das Gleiche lernen und leisten können. Aber sie wollen die Unterschiede verstanden wissen als Ergebnis eines langen, gemeinsamen Lernprozesses und der Erprobung an einem vielfältigen Unterrichts- angebot und nicht als vorweggenommene Entscheidung für eine der drei Schularten, deren Lernziele unterschiedlich definiert, deren Fächerkanon unterschiedlich konzipiert und deren Abschlüsse mit unterschiedlichen Berechtigungen ausgestattet sind.

Praktisch geht es darum,

1. *Lernziele* zu setzen, die von allen Schülern erreicht werden müssen,
2. *Unterrichtsinhalte* zu finden, die einerseits auf die Lernziele bezogen sind, andererseits dem natürlichen Interesse der jeweiligen Schülerschaft entsprechen,

3. *Methoden* zu finden, die diese Lernziele für alle erreichbar machen (Kursdifferenzierung mit der Möglichkeit individueller Förderung, Binnendifferenzierung im Kernunterricht),

4. neben dem für alle verbindlichen Kernunterricht *Unterrichtsangebote* bereitzustellen, die quantitativ und qualitativ der unterschiedlichen Leistungsfähigkeit der einzelnen Schüler entsprechen und damit optimale Förderung erlauben.

Die Versuche in der Bundesrepublik

Bedenkt man die Fülle der Literatur und das wachsende Interesse der Massenmedien am Problem „Gesamtschule“, wirkt es überraschend, daß die praktischen Versuche mit ihr noch in den allerersten Anfängen stecken. Nirgendwo in der Bundesrepublik gibt es eine bereits im vollen Umfang arbeitende Gesamtschule. Die beiden bekanntesten Gesamtschulen in Berlin (Britz-Buckow-Rudow und Falkenhagener Feld) haben ihre Arbeit Ostern 1968 mit Klasse 7 (Berlin hat die 6jährige Grundschule) aufgenommen, zwei weitere sind in Planung. In Hamburg hat ein Versuch Ostern 1968 mit Klasse 5 begonnen, ein zweiter Ostern 1969; zwei weitere sind für Neubauviertel geplant. In Hessen wandeln sich einige bisher additive¹ Gesamtschulen schrittweise in integrierte um. Die Planung neuer Gesamtschulen ist in Hessen am weitesten vorangetrieben, mit einigem Abstand folgt Nordrhein-Westfalen; in Münster geschieht die Planung unter Mitwirkung des bischöflichen Schuldezernats. Niedersachsen plant drei, Baden-Württemberg zwei Gesamtschulen. In allen anderen Bundesländern ist die theoretische Erörterung noch nicht in ein konkretes Planungsstadium eingetreten. Wohl aber gibt es in verschiedenen Bundesländern Schulen eigener Prägung, die zwar nicht als Gesamtschulen im modernen Sinn konzipiert sind, die aber pädagogische Vorstellungen der Gesamtschule verwirklichen: Die John-F.-Kennedy-Schule in Berlin (als deutsch-amerikanische Schule zweisprachig nach dem Modell der amerikanischen High-school konzipiert), die Peter-Petersen-Schule (am Jena-Plan Peter Petersens orientiert) und die Albert-Schweitzer-Schule (an der Waldorf-Pädagogik orientiert) in Hamburg, das Hibernia-Kolleg (eine Gesamtschule des beruflichen Bildungswegs mit anschließendem Oberstufenkolleg) in Wanne-Eickel. Eine Sonderstellung nimmt die Odenwaldschule ein. Von ihr gehen seit Jahren entscheidende Impulse der Schulreform aus. Ihre an den Privatschulcharakter gebundenen Möglichkeiten sind nicht ohne weiteres auf öffentliche Schulen übertragbar, aber ihre pädagogische Konzeption kann befruchtend und befreiend auf jede Schule wirken.

¹ In „additiven Gesamtschulen“ bleiben Volksschule, Realschule und Gymnasium erhalten. Räumliche Nähe, gemeinsame Benutzung von Fachräumen und Sportanlagen, einheitliche Leitung erleichtern Kontakte und Kooperation der verschiedenen Lehrer und das Angebot außerunterrichtlicher Veranstaltungen, ohne daß die Schulgliederung aufgehoben wird.

Alle bereits laufenden und in der konkreten Planung befindlichen Gesamtschulen sind sich ihres Versuchscharakters bewußt. Sie arbeiten mit unterschiedlichen didaktischen Konzepten, sie erproben verschiedene Curricula²; gemeinsam ist ihnen der Wille, pädagogisch vertretbare Wege zu finden für ein möglichst langes gemeinsames Lernen aller Schüler, wobei nicht nur die herkömmlichen Schulfächer gelehrt und gelernt werden, sondern auch neue Bereiche erschlossen werden sollen (Sozialwissenschaft, Technik). Das Ziel, vermehrte Sozialkontakte zwischen Schülern verschiedener sozialer Herkunft herzustellen, führt zur Empfehlung der Ganztagschule, weil sich im unterrichtsfreien Raum solche Kontakte leichter und zwangloser ergeben als in einem Halbtagsunterricht, der unter dem Druck divergierender Leistungsanforderungen steht.

Die größte Schwierigkeit bei allen Versuchen ist, daß die Schüler nach vier Grundschuljahren mit so unterschiedlichen Voraussetzungen antreten, daß gemeinsamer Unterricht aller ohne Benachteiligung bestimmter Gruppen (der Starken oder der Schwachen) fast undurchführbar erscheint. Alle Lehrer, die heute in Gesamtschulversuchen arbeiten, sehen diese Schwierigkeit. Ihre Überwindung ist ein pädagogisches Ziel, das nur schrittweise und unter Umsetzung theoretischer Erkenntnisse in pädagogisches Handeln erreicht werden kann.

Stand der Diskussion

Die Flut von Propagandaliteratur, die unkritisch in der Gesamtschule die Lösung aller sozialen Probleme in unserer Gesellschaft sieht, hat eine Flut von Gegenpropaganda ausgelöst, die ebenso unkritisch ist. In der gesamten Literatur dieser Art sind die Sachargumente oft bis zur Unkenntlichkeit verdeckt durch pauschale Kritik am bestehenden Schulsystem, utopische Hoffnungen, soziales Ressentiment, standespolitische Interessenkämpfe, unkritische Verweise auf ausländische Modelle, gesellschaftspolitisches Wunschdenken, Beharrungstendenzen, Isolierungstendenzen, Nivellierungstendenzen. Dieses Geröll, das unvermeidlich im Strom der Auseinandersetzung mitgeschleppt wird, verdeckt manchem die Einsicht, daß die theoretischen Begründungen für eine integrierte Gesamtschule im Bereich der Wissenschaft zu suchen sind. Soziologen und Psychologen haben das bestehende Schulsystem einer Analyse unterzogen und eine Kritik rational begründet³. Gleichzeitig hat die Begabungsforschung⁴ nach-

² „Curriculum“ hat sich in den letzten Jahren als Fachausdruck durchgesetzt. Er ist umfassender als der gebräuchliche Ausdruck „Lehrplan“.

³ Wolfgang Klafki, Die integrierte Gesamtschule – Ein notwendiger Versuch, in: Zeitschrift für Pädagogik (1968) H. 6, 541 f. (dort reiche Literaturangaben).

⁴ Die Begabungsforschung hat ihren Ursprung in den USA. Dank der großzügig ausgestatteten Institute hat sie dort einen hohen Stand erreicht. Im deutschen Raum ist H. Roth, Göttingen, der z. Zt. wohl größte Sachkenner auf diesem Gebiet. Vgl. H. Roth, Pädagogische Psychologie des Lehrens und Lernens (Hannover 10/1967) und: Begabung und Lernen, hrsg. v. H. Roth (Stuttgart 1969).

gewiesen, daß Intelligenz und Begabung nicht dasselbe sind, daß das, was wir herkömmlich unter „Begabung“ verstehen, ein lebenslanger Prozeß ist, daß der Lernerfolg eines Schülers nicht so sehr eine Frage der „natürlichen“ Anlage und seiner (von dieser Anlage unabhängigen?) Willensanstrengung ist, sondern aus einem geglückten Zusammentreffen von Faktoren (richtiger Zeitpunkt des Beginns, altersgemäße Methode, richtige Aufeinanderfolge der Lernschritte) resultiert, daß Sozialstatus der Eltern und Schulerfolg des Kindes in einem hohen Maß voneinander abhängig sind⁵, daß die schulische Auslese um so schichtenspezifischer ist, je früher sie erfolgt⁶. Das alles impliziert noch nicht notwendig die Organisationsform der Gesamtschule, aber sie gibt der Kritik am gegliederten Schulsystem wissenschaftlichen Rückhalt und zwingt die Kontroverse auf ein Niveau, das das der einschlägigen Veröffentlichungen möglichst nicht unterschreiten sollte.

Grundsätzliche Überlegungen zum Verhältnis von Schule und Gesellschaft⁷ legen die Frage nahe, ob ein Schulsystem, das in seiner Grundkonstruktion älter als 100 Jahre ist, die Antwort einer Gesellschaft von heute auf die Herausforderungen von heute und morgen sein kann. Darin eingeschlossen ist die Frage, wie die Kluft zwischen der im Grundgesetz garantierten formalen Demokratie und der Möglichkeit realer Teilhabe an Entscheidungen überbrückt werden kann, ob nicht die Schule der gegebene Ort ist, in die Grundhaltungen demokratischen Lebens einzuüben, und das heißt, Konflikte erkennen und austragen zu lernen, miteinander diskutieren zu lernen, mit Andersdenkenden, an anderen Wertvorstellungen Orientierten leben zu lernen. Damit ist „Lernen“ bereits umfassender verstanden, als es bisher üblich war: Lernen bedeutet hier nicht mehr nur Aufnahme und Verarbeitung eines gebotenen Wissensstoffs, sondern auch Einübung in bestimmte Verhaltensformen und damit Hinführung zu bewußt vollzogenen sittlichen Entscheidungen. Daß sich solches „soziales Lernen“⁸ am besten in einer Schule vollzieht, die Schüler unterschiedlicher sozialer Herkunft und unterschiedlicher Leistungsfähigkeit zusammenführt, leuchtet theoretisch ein. Die praktischen Schwierigkeiten werden nicht geleugnet, weder von den Theoretikern und erst recht nicht von denen, die in der Praxis stehen und die das Auseinanderfallen von Zielvorstellungen und realen Möglichkeiten täglich neu erfahren.

Es ist für die theoretische Begründung der Gesamtschule nicht günstig gewesen, daß sich das Für und Wider schnell und notwendigerweise vergrößert auf die politische Ebene verlagert hat. Die theoretischen Ansätze, die aus der Psychologie, der Sozialpsychologie, der Soziologie, der Begabungsforschung kommen, reichen aus zu einer kritischen Betrachtung des Bestehenden, aber noch nicht zu einer positiven Beschreibung dessen, was sich als konkrete Forderung an eine neue Schule ergibt. In manchen für ein Schulsystem höchst wichtigen Fragen steht die Forschung noch in ihren Anfängen,

⁵ Peter-Martin Roeder, Sozialstatus und Schulerfolg (Heidelberg 1965).

⁶ Saul B. Robinsohn – H. Thomas, Differenzierung im Sekundarschulwesen (Stuttgart 1968).

⁷ H. v. Hentig, Systemzwang und Selbstbestimmung (Stuttgart 1969).

⁸ H. Roth, Zur Diskussion um die Gesamtschule, in: Die Deutsche Schule (1968) H. 9.

in anderen sind ihre Ergebnisse noch kontrovers⁹. Es gibt Institute, die ihre Ergebnisse so eilig und unkritisch vorlegen, daß man an ihrer Wissenschaftlichkeit zweifeln darf. Mehr Vertrauen verdienen jene Publikationen, die zu vorsichtigen und offenen Schlußfolgerungen kommen¹⁰. Hier die Spreu vom Weizen zu sondern, ist auch für diejenigen, die sich berufsmäßig mit solchen Fragen befassen, nicht immer leicht.

Um so bedenklicher ist es, daß die Gesamtschulfrage heute nicht nur ein Politikum, sondern ein Wahlkampfthema geworden ist. Die SPD hat die Gesamtschule zur „Schule der Zukunft“ erklärt, die CDU/CSU konnte daraufhin gar nicht anders, als sich für die „gegliederte Leistungsschule“ stark zu machen. Die „offene Schule“ der FDP ist eine Leerformel, an deren materialer Füllung zur Zeit noch gearbeitet wird. Die im Gefolge dieser Parteien segelnden Gruppen sind also gar nicht mehr frei, in der Gesamtschulfrage ihre theoretische Vernunft zu betätigen. Da sie sich mit unterschiedlicher Sachkenntnis in der öffentlichen Diskussion zu Wort melden, entstehen jene Meinungszwänge, welche die Diskussionen außerhalb akademischer Zirkel oft so unerfreulich und so unergiebig machen. Das Problem selbst wird dadurch immer wieder neu verschüttet, und der Zugang muß immer wieder neu gewonnen werden durch das Gestrüpp der Ideologien und den Schutt des Ressentiments und den Nebel der Scheinwissenschaftlichkeit hindurch.

Die Gesamtschule – ein gesellschaftspolitisches Problem

Das Problem aber ist definiert durch die Verantwortung der Gesellschaft dem Kind gegenüber, das in dieser Gesellschaft leben lernen soll. Innerhalb der Gesellschaft sind die Eltern die unmittelbar Verantwortlichen, kraft natürlicher Bestimmung, die Lehrer sind es nicht minder kraft Amtes. Anspruch und Verantwortung der Kirchen sollen hier nicht ausgeklammert werden, aber sie nehmen ihren Anspruch und ihre Verantwortung in der Regel mittelbar – eben über Eltern und Lehrer – wahr. Die Prägungen, die ein Kind durch Elternhaus und Schule erfährt, bestimmen sein ganzes Leben in hohem Maß, wenn wir auch im Einzelfall die Erfahrung machen können, daß Korrekturen solcher Prägungen später möglich sind. Erziehung bedeutet im heutigen Ver-

⁹ W. Klafki a. a. O. 548 f.: „Gesamtschulen wie herkömmliche Schulen brauchen hier eine umfassendere Strategie der pädagogischen Hilfen. In dieser Hinsicht stehen wir noch ganz am Anfang. Wir werden in gründlichen Unterrichtsexperimenten didaktische und methodische Maßnahmen entwickeln müssen, die auf besonders befähigte Schüler, aber auch auf typische Lernschwächen zugeschnitten sind. Voraussetzung für die Lösung dieser Aufgabe ist die Entwicklung diagnostischer Hilfsmittel, die es erlauben, bestimmte Befähigungen oder Schwächen im Hinblick auf bestimmte Lernziele zu identifizieren.“

¹⁰ S. B. Robinsohn – Thomas a. a. O. 75: „Im Grunde freilich sollten Entscheidungen über die Differenzierung im Sekundarschulwesen, also auch über Berechtigung und Form einer Gesamtschule, nicht fallen, solange wir gesicherter Kenntnisse über Inhalt und Maß des für die betreffenden Altersgruppen notwendig Gemeinsamen und des Unterschiedlichen ermangeln und solange wir zunächst nur sagen können, daß Leben in der Gegenwart eine Allgemeinbildung hohen Niveaus für alle zur Voraussetzung hat und daß eine frühe Spezialisierung mit enormen Gefahren späteren Unangepaßtseins verbunden ist.“

ständnis ein Eingehen auf die körperlichen, geistigen und seelischen Bedürfnisse des Kindes, eine Ausformung aller vorhandenen Anlagen, die Vermittlung von Fähigkeiten und Fertigkeiten, die auf den jeweiligen technischen und wissenschaftlichen Stand der Gesellschaft bezogen sind. Insofern ist Erziehung immer auch Anpassung an das Bestehende, an die jetzt gültigen Werte und Normen, an den jetzigen Bedarf der Gesellschaft nach bestimmten Qualifikationen.

Ihre eigentliche Aufgabe erfüllt die Erziehung aber erst, wenn sie das Individuum befähigt, seinen Ort in der Gesellschaft bewußt und kritisch zu suchen und zu finden. Das, was die idealistische Philosophie die „Freiheit des Individuums“ nannte, was die moderne Sozialforschung „Selbstbestimmung“ nennt (und was die Theologie immer schon, wenn auch nicht immer gleich deutlich sagte, wenn sie von der Einmaligkeit und Unvertauschbarkeit der Einzelseele sprach), wird heute ausdrücklicher als in vergangenen Zeiten als Erziehungsaufgabe *für alle* gesehen. Die moderne Welt mit ihren Sachzwängen erfordert ein hohes Maß an Anpassung und läßt wenig Spielraum für „Freiheit“ im klassischen Sinn. Jeder Beruf heute, auch die „gehobene Führungsposition“, ist nur denkbar in einem Geflecht von Funktionszusammenhängen, die sich als Interdependenzen erweisen. Der einzelne kann der totalen Manipulation durch Technokratie und Politik nicht dadurch entgehen, daß er sich einfach entzieht, sondern nur dadurch, daß er mitbestimmt. Das aber kann er nur tun, wenn er gelernt hat, sich selbst zu bestimmen. Soll die moderne Arbeitswelt mit ihren Sach- und Systemzwängen nicht der Dehumanisierung verfallen, muß das Humanum gestärkt werden – nicht nur in einzelnen und auserlesenen Exemplaren, sondern in allen. Diese Stärkung aber erfolgt nicht über moralische Appelle, sondern über Lernprozesse.

Das schließt Unterschiede in der beruflichen Qualifikation, im Können und Wollen, in der Kraft zur sittlichen Entscheidung nicht aus, aber diese Unterschiede dürfen nicht von Anfang an hingenommen oder gar gewollt werden, sie können höchstens in demütiger Anerkennung der uns gesetzten Grenzen in Kauf genommen und human aufgefangen werden. Wenn darüber Einigkeit besteht, daß Leben in der Demokratie gemeinsames Verständnis aller¹¹ und Einsichten in die politischen und wirtschaftlichen Zusammenhänge erfordert, einen hohen Grad von Spezialisierung einerseits und Notwendigkeit der Kommunikation andererseits, dann muß gefragt werden, wie das über den Erziehungs- und Lernprozeß erreichbar ist, wenigstens asymptotisch. „Lehren“ und „Erziehen“ müssen unter diesem Aspekt als zwei Dimensionen ein- und desselben Aktes gesehen werden.

¹¹ H. Roth a. a. O. 73: „Wir gehen aber davon aus, daß heute nur noch eine Hoffnung besteht, Menschen und Welt (zumal über nationale Grenzen hinweg) zu einen, nämlich über jene Rationalität, die an den Wissenschaften zu denken gelernt hat. Allerdings wird hier nichts als Wissenschaft angesprochen, was nicht mehr produziert, keine Erkenntnis mehr erzeugt, keine Freiheit mehr sichert, sich nicht mehr kooperativ verhält, keine kritische Rationalität mehr verbreitet; hier ist der Bezugspunkt der umgekehrte, daß Produktion, Erkenntnis, Freiheit, Kooperation und kritische Rationalität nur noch durch Wissenschaft zu sichern sind, daß man sich noch am ehesten auf das gemeinsam Eingesehene einigen kann.“

Begabtenforschung und Schulorganisation

Nimmt man die Ergebnisse der modernen Begabungsforschung ernst, gelangt man zu folgenden Einsichten:

1. „Begabung“ ist ein sehr komplexes Phänomen, wobei der Erbanlage sehr viel weniger Bedeutung zukommt, als man bisher glaubte.

2. Die Natur des Menschen ist „plastischer“, als man bisher wissen konnte. Das heißt, im richtigen Reizklima, unter dem richtigen Lernangebot vermag sich sehr vieles zu entfalten, was ohne dieses Reizklima verschüttet würde oder schrumpfte.

3. „Begabung“ ist zwar immer ein Begabtsein „für“ (Begabung „an sich“ gibt es nicht!), aber sie ist nicht identisch mit einem bestimmten Schulfach. Was man landläufig „sprachbegabt“ oder „technisch begabt“ oder „musikalisch“ nennt, ist die Fähigkeit, in bestimmten Bereichen immer mehr dazuzulernen, ohne daß eine Grenze vorher festgelegt werden könnte.

4. Entscheidend für den Lernerfolg sind nicht nur Ausdauer, Fleiß und Aufmerksamkeit des Schülers, sondern sein Interesse am Gegenstand und die Möglichkeit, frei von Druck und ohne Angst zu lernen.

Zieht man aus diesen erziehungswissenschaftlichen Erkenntnissen Konsequenzen, so ergeben sich eine Reihe von Fragen, die an die Schule gerichtet sind:

1. Wenn „Begabung“ keine Erbanlage ist und „plastischer“, als man bisher angenommen hat, bieten dann unsere Schulen mit ihrem festen Kanon von etablierten Schulfächern jenes „Reizklima“, in dem sich Begabungen breit gefächert entfalten können?

2. Wenn die Grenze der Begabungsentfaltung prinzipiell nicht im voraus festlegbar ist, darf es dann Schulen geben, die bestimmte Angebote gar nicht erst machen, andere sehr eng eingrenzen oder sehr früh abbrechen?

3. Wenn die Bandbreite der Begabung vorher nicht festlegbar ist, darf es dann Schulen geben, die eindeutig und einseitig entweder auf „praktische“ oder „theoretische“ Bildungsgänge angelegt sind?

4. Wenn die Tiefenpsychologie uns zum Bewußtsein bringt, wie stark das Verhalten des Menschen vom Unbewußten gesteuert ist, darf dann die Schule ignorieren, daß Nicht-Wollen des Schülers oft ein Nicht-Können ist, und muß die Schule nicht diesem Nicht-Können behutsam nachgehen und es zu korrigieren versuchen, statt das Nicht-Wollen zu bestrafen?

Damit ist noch kein Plädoyer gehalten für die Gesamtschule. Es ist lediglich versucht worden, die Kritik am gegliederten Schulwesen etwas tiefer zu führen, als es in der üblichen Polemik geschieht. Eine theoretische Rechtfertigung der Gesamtschule läßt sich aus dem Gesagten zwar ableiten, aber es ist damit nicht bestritten, daß nicht auch im gegliederten Schulwesen Reformen durchgeführt werden könnten, die wenigstens einen Teil der Kritik aufheben. Denn nicht die organisatorische Veränderung entscheidet, sondern die Veränderung der pädagogischen Grundeinstellung.

Eine Schule, die auf die Herausforderungen unserer Zeit angemessen reagiert, muß

1. ein Lernangebot bereitstellen, das quantitativ über das des bisherigen Schulsystems hinausgeht: Mehr Technik, mehr Sozialwissenschaft, mehr Politik, mehr Theoretisierung der praktisch zu erlernenden Fähigkeiten, mehr praktische Anwendungsmöglichkeiten der theoretischen Fächer.

2. Sie darf dieses erweiterte Lernangebot nicht wieder in einen starren Fächerkanon gießen, der, weil man einem Schüler ja nicht beliebig viel zumuten kann, notwendigerweise wieder eng und einseitig würde.

3. Das Lernangebot muß flexibel sein, d. h. der Schüler darf nur auf bestimmte Kernfächer verpflichtet werden und muß durch Zuwahl bestimmter Kurse ergänzen können. Diese Kurse müssen in den Lernzielen, in der Intensität der Anforderungen, in der Dauer verschieden sein, so daß wirklich Individualisierung des Lernens möglich ist.

4. Die Zuwahl darf nicht der Beliebigkeit des Schülers überlassen bleiben. Eingehende Beratung ist erforderlich, wenn die angemessene Herausforderung der Begabung geschehen soll.

5. Das Bestreben, die Schüler möglichst lange zusammenzuhalten, darf nicht dazu führen, daß Schülern, die bereits vom Elternhaus her hoch motiviert sind, die angemessene Förderung vorenthalten wird.

Die Voraussetzungen für eine Gesamtschule

Die eben genannten Bedingungen sind ihrerseits an bestimmte Voraussetzungen gebunden:

1. Es müssen genügend Lehrer vorhanden sein, die das, was über den bisherigen Fächerkanon hinausgeht, wissenschaftlich redlich vertreten und wirklich lehren können.

2. Die Curriculumforschung¹² muß praktikable Ergebnisse vorlegen, weil sonst die Auflösung und Umstrukturierung des geltenden Kanons der Beliebigkeit nicht sachverständiger Gremien überlassen werden müßte.

3. Im öffentlichen Bewußtsein, besonders in der Elternschaft, muß sich die Einsicht durchsetzen, daß es keine „abgeschlossene Allgemeinbildung“ gibt und daß nicht ein fixierter Kanon eo ipso „Bildung“ garantiert, sondern daß das Sich-Erproben an verschiedenen Anforderungen zeitgemäßer auf das Leben vorbereitet als die passive Hinnahme kanonisierten Schulstoffs.

4. Gesamtschule kann nicht funktionieren ohne eine genügend große Zahl gut ausgebildeter Berater, die genug von Psychologie und genug von Schule verstehen müssen, wenn ihre Arbeit sinnvoll sein soll.

¹² S. B. Robinsohn, Bildungsreform als Reform des Curriculum (Neuwied 1967); H. Roth, Stimmen die deutschen Lehrpläne noch? In: Die Deutsche Schule (1968) H. 2.

5. Die Lehrerschaft einer Gesamtschule muß frei sein von sozialem Ressentiment. Die liebevolle Zuwendung zum Schwachen und das Bemühen um *seine* Förderung muß mit ebensoviel Prestige verbunden sein wie die unbefangene Anerkennung bereits vorhandener hoher Begabung und deren Förderung.

Diese Bedingungen und Voraussetzungen liegen auf verschiedenen Ebenen: Sie sind eine Geldfrage, eine Frage nach der Zahl der Lehrer, eine Frage an die Bewußtseinslage der Eltern, an die Ausbildung der Lehrer und an ihr pädagogisches Selbstverständnis, eine Frage nach dem Forschungsstand der einschlägigen Wissenschaften. Sie sind nicht von heute auf morgen und nicht pauschal zu beantworten. Man muß bei der Untersuchung der Bedingungen scharf trennen zwischen Bedingungen, die auf materieller Ebene (Geld, Gebäude, Anzahl der Lehrer) liegen, und solchen, die in die Bewußtseinsbildung der Beteiligten hineinreichen.

Gesamtschule und Elternrecht

Die Gesamtschule greift mit ihrem erklärten Erziehungsauftrag tiefer in den familiären Bereich ein, als es das gegliederte Schulsystem bisher getan hat, und es fehlt nicht an empfindlichen Reaktionen unter Berufung auf das Elternrecht. Aber wenn dem Staat das Recht zugestanden wird, Beginn und Dauer der Schulpflicht festzusetzen und den Zugang zu bestimmten Ausbildungsgängen vom Bestehen einer Prüfung abhängig zu machen, dann ist nicht einzusehen, warum das Elternrecht am Status quo gemessen wird und Veränderungen im Schulsystem unter Berufung auf das Elternrecht tabuisiert werden. Gerade verantwortungsbewußte Eltern, denen die richtige Vorbereitung ihrer Kinder wirklich am Herzen liegt, erkennen heute, daß sie allein diese Vorbereitung nicht adäquat leisten können, weil ihnen die nötige Sachkenntnis fehlt. Die Gesamtschule nimmt den Eltern nicht das Recht, den Bildungsweg ihres Kindes zu bestimmen. Aber sie korrigiert einerseits Elternwünsche, die nur am Prestige und nicht am Kind orientiert sind, und sie zwingt andererseits Eltern der Unterschicht nicht zu Entscheidungen, die diese gar nicht echt vollziehen können, weil sie die Konsequenzen nicht übersehen. Karl Erlinghagen hat es formuliert¹³, daß das Recht des Kindes vor dem der Eltern rangiere. Damit hat die Schule nicht nur Ergänzungsfunktionen zur elterlichen Erziehung zu übernehmen, sondern unter Umständen auch deren Korrektur. Diese Gedanken mögen manche Eltern befremden, aber sie sollten sich überlegen, ob sie ihrem Kind nicht Lernprozesse vorenthalten, deren Fehlen einmal als Revolution auf die Elterngeneration zurückschlagen kann.

Die Formulierung dieses Tatbestands ist eines, die Realisierung im Bewußtsein der Eltern ein anderes. Es wird lange dauern, bis alle Eltern zu einer klaren und ver-

¹³ Auf einer Tagung der Rabanus-Maurus-Akademie in Königstein Taunus am 21. 9. 1968 zum Thema „Schule und Gesellschaft“.

nünftigen Einsicht in die Möglichkeiten und Grenzen ihrer eigenen Erziehungsfunktion kommen und zu einer unbefangenen Anerkennung dessen, was „Schule“ hier leisten kann und soll. Prinzipiell ist das Elternrecht kein ernsthafter Einwand gegen die Gesamtschule. Die Kritik an ihr läßt sich überhaupt schwer theoretisch begründen. Um so mehr Gewicht bekommen praktische Bedenken.

Die praktischen Bedenken gegen die Gesamtschule

Eine funktionsfähige Gesamtschule benötigt für ihre Erstausrüstung erheblich mehr Mittel als der Neubau einer herkömmlichen Schule. Ihr differenziertes Lernangebot erfordert mehr Fachräume, technische Einrichtungen, Gruppenräume, audiovisuelle Hilfsmittel, Verwaltungspersonal und Assistenten aller Art. Auch in gesamtschulfreundlichen SPD-Ländern weisen die Finanzminister unerbittlich auf die hohen Kosten hin. Eine unzulänglich ausgestattete Gesamtschule aber muß schlechter funktionieren als das bestehende System.

Ein besonderes Kapitel in diesem Fragenkomplex sind die wissenschaftlichen Begleituntersuchungen. Was wir am bestehenden Schulsystem haben, wissen wir; seine Schwächen kennen wir auch. Wir wissen aber nicht, ob die Gesamtschule ihren Wechsel auf die Zukunft einlösen kann. Deshalb muß schon ihre Planung mit wissenschaftlichen Kriterien erfolgen, und jeder Schritt der Verwirklichung muß mit den gleichen Kriterien kontrolliert werden. Auch das ist ein Grund, die Zahl der Gesamtschulversuche vorerst klein zu halten. Die Institute, die bei der Planung und Kontrolle sachgerechte Arbeit leisten könnten, sind erst im Entstehen. Universitätsinstitute und Studien-seminare wären bei ihrer derzeitigen personellen Kapazität hoffnungslos überfordert, sollten sie neben der Ausbildung der Studenten und Referendare umfangreiche wissenschaftliche Kontrollen an Gesamtschulen durchführen. Mancher ehrgeizige Bildungspolitiker will das nicht wahrhaben und sieht hinter der Warnung vor übereilten und unkontrollierten Gesamtschulversuchen ein Feigenblatt für reaktionäres Beharren auf dem Bestehenden. Umgekehrt darf auch nicht das Hochspielen der Schwierigkeiten in der Gesamtschule jeden mutigen Anfang paralysieren.

Der gewichtigste Einwand gegen die Gesamtschule ist der derzeitige Stand unserer Lehrerbildung. Zielsetzung, Dauer und Anspruchsniveau der einzelnen Ausbildungsgänge sind so verschieden, daß man nicht hoffen darf, in der Gesamtschule werde sich eine für die Schüler fruchtbare Kooperation von selbst einstellen. Das didaktische Konzept der Gesamtschule stimmt mit keinem der jetzt existierenden Schularten blank überein. Will man nicht Addition, sondern Synthese¹⁴, dann muß in der gesamten

¹⁴ H. Roth: „Es kann sich nicht um eine Aufhebung des Gymnasiums handeln, sondern um die Integration dessen, was an ihm unverzichtbar ist, in die Gesamtschule, bei gleichzeitiger Erweiterung des Gymnasiums durch das, was heute allen Schulen neu zugemutet werden muß in den persönlichen und öffentlichen Anliegen“ (Die Deutsche Schule, 1968, H. 9, 574).

Lehrerbildung ein breiter Raum geschaffen werden für die Thematisierung der Gesamtschulproblematik. Auch ist das Selbstverständnis der einzelnen Lehrergruppen das Ergebnis eines langen geschichtlichen Prozesses, aus dem man nicht einfach ausbrechen kann, auch dann nicht, wenn Einsicht in die Problematik des Bestehenden Reformen nahelegt. Wichtiger als Teilreformen in den einzelnen Ausbildungsgängen (mehr Fachwissenschaft für den Volksschullehrer, mehr Erziehungswissenschaft für den Gymnasiallehrer), so nötig und erwünscht diese sind, ist ein neues Selbstverständnis des Lehrers als Erzieher.

Die „anthropozentrische Wende“ in der modernen Theologie wird nicht ohne Einfluß auf die Pädagogik bleiben. Sie hilft, allzu verkürzte Sichtweisen im pädagogischen Bereich zu korrigieren und allzu leichtfertige Identifikationen von Röm. 12, 4 mit einer ständischen Gesellschaftsordnung und daraus resultierender Schulgliederung aufzuheben. Sie macht feinfühlig für die leiblichen und seelischen Nöte des Nächsten und lehrt uns, die Nöte des Kindes und des jungen Menschen, dessen Nöte oft Schulnöte sind (bis hin zum Suicid!), besonders ernst zu nehmen. Sie schärft den Blick für Herrschaft und Unterdrückung auch in ihren subtilen Formen.

Gleichzeitig fördert eine nichtchristliche Philosophie heute wieder neutestamentliche Wahrheiten ans Licht: Daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt, wird uns von Horkheimer in seiner komplizierten Studie „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“ beigebracht. Die gemeinsame Anstrengung von christlichen Theologen und marxistischen Philosophen hat erbracht, daß das anthropologische Verständnis ein weithin gemeinsames ist. Eine „Pädagogische Anthropologie“, die dieses neue Verständnis des Menschen in seiner ganzen Tiefendimension voll rezipierte, ist noch nicht geschrieben, obwohl es bereits ein Buch dieses Titels gibt¹⁵. Aber Spuren finden sich in einer neomarxistischen Pädagogik, die in der Sprache Blochs zur Weisheit Pestalozzis zurückkehrt¹⁶. Entscheidend ist in diesem Prozeß der Bewußtseinsbildung, daß nicht das unbestimmte Gefühl, sondern die Frucht intellektueller Anstrengung das Selbstverständnis des Lehrers prägen.

Erfordert die Gesamtschule ein neues Verständnis von Schule und Lehrer, so kann auch das bestehende Schulsystem nicht ohne eine solche Erneuerung auskommen. Man kann der Gesamtschule als Organisationsform mit Skepsis begegnen, aber für ihre Intentionen sollte man sich auch im gegliederten Schulsystem erwärmen können: Für eine Modernisierung der Bildungsinhalte in allen Schulen, für einen psychologisch richtigen Unterrichtsstil, für Methoden, die den Lernwillen des Schülers stimulieren und nicht voraussetzen, für einsehbare Lernziele, für objektivierte Leistungskontrollen,

¹⁵ H. Roth, *Pädagogische Anthropologie*, Bd. 1: *Bildsamkeit* (Hannover 1967). Der Verfasser weist in seinem Vorwort selbst darauf hin, daß erst ein 2. und 3. Band den anspruchsvollen Titel des Gesamtwerks rechtfertigen werde. Ausblicke gibt Roths Einleitungskapitel zu „Begabung und Lernen“ (Stuttgart 1969).

¹⁶ H.-J. Heydorn, *Zum Bildungsproblem in der gegenwärtigen Situation*, in: *Kritische Beiträge zur Bildungstheorie* (Frankfurt 1968).

für größere Wahlfreiheit des Schülers, für psychologische Beratung, für Anleitung zur Selbsttätigkeit, für die Einsicht, daß falsches Verhalten des Schülers nicht die Ursache, sondern die Folge schlechter Schulleistungen sein kann. Keinem Lehrer ist es verwehrt, seinen Unterricht, wo auch immer er ihn erteilt, an solchen Einsichten zu messen und damit zum „Anwalt der Unmündigen gegenüber der Gesellschaft“¹⁷ zu werden. Aber der Weg dahin ist weit; auch Lehrer brauchen ihre Lernprozesse.

Lernprozesse jedoch können gerade Lehrern nicht erlassen werden. Es geht ja nicht darum, alles, was bisher gültig war und sich bewährt hat, über Bord zu werfen und sich unkritisch einem Neuen anzuliefern, bloß weil es neu ist. Die deutsche Pädagogik hat auch eine gute Tradition. Gegenwärtig allerdings ist die Gefahr des Traditionalismus im Bewußtsein bestimmter Lehrergruppen fast größer als die Gefahr allzu unkritischer Neuerungssucht. Daß es dort, wo die bildungspolitischen Entscheidungen fallen, eher umgekehrt ist, macht die Situation für den einzelnen Lehrer, der sich seiner Verantwortung bewußt ist, nicht leichter. Verunsichert von einer öffentlichen Kritik, vielfach im Stich gelassen von Universität und Schulverwaltung, rebellierenden Schülern ausgesetzt, überlastet durch eine zu hohe Pflichtstundenzahl, fehlt ihm der äußere und innere Freiheitsraum, der die Vorbedingung kritischer Reflexion und unbefangener Auseinandersetzung mit dem Unkonventionellen ist. Daß auch Lehrer in Gesamtschulfragen heute oft ideologisch besetzt und nicht sachgerecht denken und argumentieren, erklärt sich zum Teil daraus. Aber es mehren sich die Anzeichen, daß sich die Diskussion versachlicht, daß bei keiner Gruppe – bei den Befürwortern der Gesamtschule nicht und auch nicht bei ihren Gegnern – die Vernunft gänzlich fehlt. Es gibt eine wachsende Solidarität der Vernünftigen in allen Gruppen. Man muß sie wachsen lassen.

Die Gesamtschulfrage kann daher heute nur so entschieden werden, wie sie der Deutsche Bildungsrat entschieden hat: Als Empfehlung für Versuche. Die Versuche sind *notwendig* und sollten ehrlich auch von denen bejaht werden, die nur deshalb Versuche fordern, weil sie heimlich hoffen, daß dann doch im großen und ganzen alles beim alten bleibt. Ebenso wenig aber darf verschwiegen werden, daß *Versuche* notwendig sind, ehe bildungspolitische Entscheidungen von großer Tragweite fallen dürfen.

¹⁷ H.-J. Heydorn a. a. O. 48.

Walter Strolz

Der denkerische Weg Martin Heideggers

Zu seinem 80. Geburtstag am 26. September 1969

Eine Entscheidung über den Richtungssinn dieses Beitrags ist schon mit dem Leitwort seines Titels gefallen. Wenn wir hier vom „Weg“ sprechen, ist dieses Wort in aller Strenge, ohne jeden metaphorischen Anklang, so aufzufassen, wie es spricht. Heidegger hat sein Denken immer als das Gehen eines Weges verstanden, als Unterwegssein zu der Frage nach der Sprache und dem Sein, in welcher auch immer schon die Sinn- und Wahrheitserfahrung eingeschlossen ist. Was das heißt, ist also nicht systematisch auszumachen oder in einem philosophiegeschichtlichen Abriß festzulegen, sondern dem Denken Heideggers ist nur das Nachvollziehen der Schritte gemäß, die uns auf den Weg bringen, die unbedachten Voraussetzungen des bisherigen metaphysischen Denkens aufzuweisen. Dieser große Versuch ist selbst wiederum nur möglich, wenn es eine „Be-wegung“ gibt, die dem Denken überhaupt erst die Dimension für das Gehen von Wegen eröffnet und freigibt. Demzufolge zeichnen wir hier nicht eine Lehre oder ein Weltbild nach, das in sich abgeschlossen vor uns steht. Es kann sich auch nicht darum handeln, das Denken Heideggers mit anderen Möglichkeiten der Philosophie im 20. Jahrhundert zu vergleichen und aus dieser Gegenüberstellung Konsequenzen für die Zukunft zu ziehen. Am wenigsten geht es um die Frage, ob Heidegger noch aktuell ist, denn diejenigen, die den Gedanken eines Denkers *verstehen*, sind, wie Heidegger einmal sagt, niemals jene, „die sich mit dem neuauftretenden Gedanken als einem ‚modernen‘ sogleich beschäftigen: denn diese sind die Bodenlosen, die nur mit dem jeweils ‚Modernen‘ sich füttern; die eigentlich Verstehenden sind immer die, die weither kommen aus eigenem Grund und Boden, die viel mitbringen, um viel zu verwandeln.“

Wie Heidegger *seinen Weg in die Bestimmung der Sache des Denkens* geht, was er dabei als immerfort „Lernender“ erfährt, und was sich ihm in der unablässigen Mühe, dem Sein nach-zudenken, *zeigt*, auf das zu hören ist der Sinn der folgenden Erörterung.

I.

Heidegger wurde von der Grundfrage seines Denkens, von der Frage nach dem Sinn von Sein, sehr früh und für immer getroffen. In einer nur als Privatdruck zum

80. Geburtstag des Verlegers Max Niemeyer veröffentlichten Darstellung aus der Geschichte der Phänomenologie berichtet der Denker darüber:

„Aus manchen Hinweisen in philosophischen Zeitschriften hatte ich erfahren, daß Husserls Denkweise durch Franz Brentano bestimmt sei. Dessen Dissertation „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles“ war jedoch seit 1907 Stab und Stecken meiner ersten unbeholfenen Versuche, in die Philosophie einzudringen. Unbestimmt genug bewegte mich die Überlegung: Wenn das Seiende in mannigfacher Bedeutung gesagt wird, welches ist dann die leitende Grundbedeutung? Was heißt Sein?“

Eine andere, für den denkerischen Weg Heideggers ebenfalls entscheidende Begegnung fällt auch noch in die Konstanzer Gymnasialzeit. Es ist die erste Bekanntschaft mit jenen Dichtern und Denkern, die später für den kritischen Abbau der Metaphysik und die Einübung in ein ursprünglicheres Fragen wichtig werden sollten. In Heideggers Antrittsrede vor der Heidelberger Akademie der Wissenschaften heißt es darüber:

„Im Jahre 1908 fand ich durch ein heute noch erhaltenes Reclam-Bändchen seiner Gedichte zu Hölderlin . . . Was die erregenden Jahre zwischen 1910 und 1914 brachten, läßt sich gebührend nicht sagen, sondern nur durch eine auswählende Aufzählung andeuten: Die zweite, um das Doppelte vermehrte Ausgabe von Nietzsches ‚Willen zur Macht‘, die Übersetzung der Werke Kierkegaards und Dostojewskis, das erwachende Interesse für Hegel und Schelling, Rilkes Dichtungen und Trakls Gedichte, Diltheys Gesammelte Schriften.“

Im Winter 1909/10 nahm Heidegger das Theologiestudium an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg auf. Es ist bezeichnend für diesen Beginn, daß vom ersten Semester an auf dem Studiertisch die beiden Bände von Husserls „Logischen Untersuchungen“ lagen. Heidegger erwartete damals gerade von diesem Werk ein tieferes Verständnis der durch die Dissertation von Brentano angeschnittenen Fragen. Nach vier Semestern gab er das theologische Studium auf, um nur noch Philosophie zu treiben. Das Interesse an der spekulativen Theologie hielt sich aber durch; denn Heidegger war durch den Freiburger Dogmatiker Carl Braig auf die Bedeutung Schellings und Hegels für eine philosophische Interpretation der christlichen Theologie im Unterschied zum scholastischen System hingewiesen worden. „So trat“, sagt Heidegger in seinem Rückblick auf die Phänomenologie, „die Spannung zwischen Ontologie und spekulativer Theologie als das Baugefüge der Metaphysik in den Gesichtskreis meines Suchens.“ In einem anderen Text heißt es, daß ihn damals besonders das Verhältnis zwischen dem Wort der Heiligen Schrift und dem theologisch-spekulativen Denken beschäftigt habe. Heidegger bezeichnet den Sachverhalt noch genauer, wenn er ihn auf das Verhältnis zwischen Sprache und Sein zurückführt. Nur sei es ihm damals noch verhüllt und unzugänglich geblieben, „so daß ich auf vielen Um- und Abwegen vergeblich nach einem Leitfaden suchte“. Es ist jetzt schon gut, die Bedeutung festzuhalten, die Heidegger selbst gerade diesem *theologischen* Anfang in einer Jahrzehnte später gemachten Aufzeichnung gegeben hat, wenn er sagt: „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft.“

Im Jahr 1913 gab *Husserl* sein Werk „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ heraus. Heidegger trat erwartungsvoll und mit vie-

len Fragen an dieses Werk heran. „Reine“ Phänomenologie bedeutete in diesem Zusammenhang „transzendente Phänomenologie“, in der die „Subjektivität“ des Erkennenden, Handelnden und Wertesetzenden Subjekts der Maßstab für die Erläuterung der Bewußtseinsphänomene ist. Heidegger erkannte, daß die Phänomenologie durch diesen Grundansatz in das bestimmende Kategoriengefüge der neuzeitlichen Metaphysik einrückte. Als 1916 Husserl als Nachfolger Heinrich Rickerts nach Freiburg kam, wurde Heidegger sein Assistent, so daß es jetzt zu einem intensiven Gedankenaustausch kam. In diese Zeit aber fällt schon Heideggers tiefdringende Auslegung der aristotelischen Schriften, durch die ihm die Einsicht zuteil wurde, daß das Sich-selbst-bekunden der Phänomene von Aristoteles als die Unverborgenheit des Anwesenden, dessen Entbergung, sein Sich-zeigen gedacht wird.

„So wurde ich“, sagt der Denker später, „auf den Weg der Seinsfrage gebracht, erleuchtet durch die phänomenologische Haltung, erneut und anders als zuvor durch die Fragen beunruhigt, die von Brentanos Dissertation ausgingen. Aber der Weg des Fragens wurde länger als ich vermutete. Er forderte viele Aufenthalte, Umwege und Abwege.“

Auf welchen Riesenkampf sich Heidegger einließ, als er den Unterschied zwischen dem Wort der Bibel und dem theologisch-spekulativen Denken wahrgenommen hatte, sollte sich schon in seiner Freiburger Vorlesung im Wintersemester 1920/21 zeigen, die er unter den Titel „Einführung in die Phänomenologie der Religion“ stellte. Er interpretiert hier einige Stellen aus dem Brief des Paulus an die Thessaloniker, um aufzuweisen, daß die urchristliche Lebenserfahrung eine faktische und geschichtliche ist, also Daseinsvollzug und nicht „objektiv“ gegebenes Gesetz, das der Mensch von sich aus begründen kann.

In der paulinischen Bestimmung der Zukunft im Blick auf die Wiederkunft Christi als einer unverfügbaren und unberechenbaren Größe erkennt Heidegger den tatsächlichen Grundzug der menschlichen Zeiterfahrung. Im Sommersemester 1921 fügte Heidegger dieser Vorlesung eine über Augustinus und den Neuplatonismus an. Er zeigt hier, wie Augustin durch die Einführung metaphysischer Denkkategorien der faktischen Lebenserfahrung von einem bestimmten Punkt an untreu wird. Weil das metaphysische Denken das Sein als stetes Vorhandensein denkt, wird es der Zeitlichkeit des menschlichen Daseins nicht gerecht und insbesondere bringt es notwendig die Tendenz mit sich, Gott zu rechtfertigen und auf einen unwandelbaren Grund zu stellen. Wie aber, wenn diese Versuche der abendländischen Metaphysik von Platon bis zu Hegel ein Weg in die Gott-losigkeit wären?

Einen weiteren Vorstoß auf das entscheidende Werk der ersten Lebenshälfte, nämlich auf den ersten Teil von „Sein und Zeit“, brachte der Vortrag „Der Begriff der Zeit“ vor der Marburger Theologenschaft, den Heidegger im Jahre 1924 hielt. Die Bestimmung des Menschseins als eines zeitlich vorübergehenden wird hier erstmals von der Erfahrung des Todes her gegeben. Hier heißt es:

„Das Dasein in der Jeweiligkeit des je Meinigen weiß um seinen Tod, und das auch dann, wenn es nichts von ihm wissen will. Was ist dieses, je den eigenen Tod haben? Es ist ein Vorlaufen des Daseins zu seinem Vorbei, als einer in Gewißheit und völliger Unbestimmtheit

bevorstehenden äußersten Möglichkeit seiner selbst. Dasein als menschliches Leben ist primär Möglichsein, das Sein der Möglichkeit des gewissen und dabei unbestimmten Vorbei.“

Der Text dieses Vortrags im Ganzen enthält bereits die wesentlichen Leitworte für die existenziale Analytik der Grundweisen des In-der-Welt-Seins. Das menschliche Dasein kennzeichnet Zeitlichkeit, Jeweiligkeit, Miteinander-Sein, Sprechen, Sorge, Alltäglichkeit. Im Tod bricht der Bogen der Möglichkeit, sich selbst so oder so zu verstehen und auszulegen, ab. Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von „Sein“ ist die erklärte Absicht des 1927 unter dem Titel „Sein und Zeit“ veröffentlichten Werks. Durch dieses Buch ist Heidegger mit einem Schlag in die erste Reihe der Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts vorgerückt. Die in der bisherigen Metaphysik unterdrückte *Zeitlichkeit des Seins* wird von ihm nun eigens zum Thema gemacht und durch eine radikale Infragestellung der Zeitlosigkeit des Seins analysiert. „Heideggers säkulare Bedeutung beruht“, wie Eugen Fink, einer seiner engsten früheren Mitarbeiter 1957 mit Recht feststellte, „nicht auf der sogenannten Existenzphilosophie, nicht auf dem Wichtignehmen des Menschen in seiner Daseinsnot, seiner Todesangst, seinem Gewissen, seiner Freiheit, nicht auf dem Pathos existentieller Bekümmern, nicht auf all dem, was man als ein säkularisiertes Christentum ansehen kann, sondern auf der elementaren Wucht der verwandelten Seinsfrage, verwandelt durch das Zusammendenken von Sein und Zeit.“

Die Frage nach dem Sinn von Sein als dem Grund für jede mögliche Bedeutung des Seins ist der Ort, von dem aus Heidegger in diesem Werk ansetzt, um „vor das ontologische Rätsel der Bewegtheit des Geschehens überhaupt zu führen“. Von hier aus müssen die gewohnten Voraussetzungen des Denkens dergestalt fragwürdig werden, daß hinter sie zurückgefragt wird und in einer Fundamentalanalyse des Daseins sich seine Weltlichkeit und Zeitlichkeit zeigt. Sie ist ihrerseits ohne die Besinnung auf die vorgängige Geschichtlichkeit und Sprachlichkeit der menschlichen Seinsverfassung nicht erfahrbare. Die Wahrheit als Urteil und Aussage, die Sprache als Informations- und Verständigungsmittel, der Vorrang der Logik für die Begründungsversuche des Seienden in seiner Vielfalt und die Intentionalität des Bewußtseins als Wesenszug des Denkens, die Einteilung der Wissenschaften in die Bereiche von „Natur“ und „Geist“, die abkünftige Bestimmung der Geschichte als Historie und die damit zusammenhängende Fehldeutung der Vergangenheit im Verhältnis zur Gegenwart und zur Zukunft, ferner die Angst vor dem Tod mit all ihren Folgen für das Nichterkennen dieses unwiderruflichen Endes, die Abwertung der Zeit durch die Ewigkeitsvorstellungen der philosophischen Theologie und die Verschüttung des Wesensgrunds der Natur durch die begrifflichen Abstraktionen der Wissenschaft und die übernatürlichen Spekulationen einer meta-physisch und nicht biblisch ausgerichteten Theologie, – alle Seins-, Daseins- und Weltbestimmungen dieser Art unterwirft Heidegger einer Kritik, durch die ihre Vorläufigkeit im Blick auf die *ursprüngliche Freilegung* des In-der-Welt-seins als eines verstehenden und sich auslegenden an den Tag kommt. Dieser Denkversuch wartet immer noch auf die volle Entdeckung seiner menschlichen Tragweite.

Philosophie ist für Heidegger „universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.“ Die erste Hälfte von „Sein und Zeit“, auf die bisher keine zweite folgte, endet mit der Frage: „Führt ein Weg von der ursprünglichen *Zeit* zum Sinn des *Seins*? Offenbart sich die *Zeit* selbst als Horizont des *Seins*?“

II.

Heidegger führte seinen neuen Denkansatz in den Jahren nach der Veröffentlichung von „Sein und Zeit“ mit unerhörter Strenge und Geduld weiter. Im Juli 1929 stellte er seine Freiburger Antrittsvorlesung unter den Titel „Was ist Metaphysik?“ Mit der Analyse der Angst als der „Grundstimmung“ des Daseins ist zugleich seine Begegnung mit dem Wovor der Angst, mit dem Nichts gegeben. Es ist mit dem Seienden, das uns umgibt, mit dem wir umgehen oder vor dem wir uns zurückziehen, *nicht* vergleichbar. Auch die Wissenschaft vermag es nicht zu definieren, ja sie weiß mit dem Nichts nichts anzufangen. Heidegger hat dem gegen ihn erhobenen Vorwurf, durch solche Gedankengänge dem Nihilismus das Wort zu reden, schon 1934 in einem Nachwort zur Antrittsvorlesung ganz entschieden widersprochen, wenn er schreibt:

„Wo immer und wie weit auch alle Forschung das Seiende absucht, nirgends findet sie das Sein. Sie trifft immer nur das Seiende, weil sie zum voraus in der Absicht ihres Erklärens beim Seienden beharrt. Das Sein jedoch ist keine seiende Beschaffenheit an Seiendem. Das Sein läßt sich nicht gleich dem Seienden gegenständlich vor- und herstellen. Dies schledhthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses Nichts west als das Sein.“

Dieses Nachwort schließt mit einem Hinweis auf die Beziehung, die zwischen dem „Sagen des Denkers“ und dem „Nennen des Dichters“ besteht. Wie kommt es zu dieser ungewohnten Gegenüberstellung? Stellt hier Heidegger nur einen Vergleich an, um auf philosophische Weise nicht Sagbares anzudeuten oder ist es nicht vielmehr so, daß der Denker notgedrungen auf seinem Rück-Gang in den Grund der Metaphysik dem dichterischen Wort begegnet, ohne jemals den unverwechselbaren Anspruch des Denkens gegenüber dem Dichten aufzugeben? Die Antwort auf diese für die weitere Entfaltung des Heideggerschen Denkens entscheidende Frage beginnt sich schon in der 1935 gehaltenen Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“ und in den Hölderlin-Interpretationen abzuzeichnen. Der erst 1953 veröffentlichte Text der Vorlesung kreist um die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Sein und Denken. Heidegger spürt zuerst dem Ursprung der Unterscheidung Sein *und* Denken in einem Spruch des Parmenides nach, in dem er den vergessenen Leitsatz der abendländischen Philosophie erkennt. Der denkerischen Bestimmung stellt er dann einen dichterischen Entwurf des Menschseins gegenüber, und zwar das erste Chorlied aus der „Antigone“ des Sophokles, das mit den Versen beginnt:

„Vielfältig das Unheimliche, nichts doch über
den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.“

Die Auslegung, die Heidegger nun diesem Stück der Dichtung gibt, wirft jeden Hörbereiten aus der Bahn des bisher geläufigen bloß geistesgeschichtlichen oder philosophischen Verständnisses heraus und stellt ihn vor das Unheimliche und Überwältigende, wie es sich für Sophokles im Menschsein selbst in seiner Natur und Geschichte aufreißenden Gewalt-tätigkeit, Erfindungs- und Eroberungslust, in seiner unentrinnbaren Endlichkeit und *durch dies alles hindurch* im Walten des Seins zeigt und ausspricht. Was keine Logik und keine Systematik vermag, hält das Wort dieser Dichtung offen: nämlich das Seiende im Ganzen in seiner Offenheit für den Weg des Menschen, den sich dieser immer wieder erstreiten muß, weil er nicht einfach als schon gebauter vorliegt. Der Mensch erfährt die Wahrheit, indem er der Bedrängnis durch die Irre und Beirung ausgesetzt ist, dies aber nur sein kann, weil er die Möglichkeit hat, sich *nicht* beirren zu lassen. Das Wort des Sophokles, daß der Mensch das unheimlichste Wesen sei, will ihm in der Interpretation Heideggers damit nicht eine besondere Eigenschaft zusprechen, gleich als sei der Mensch sonst noch etwas anderes; vielmehr sagt das Wort:

„das Unheimlichste zu sein, ist der Grundzug des Menschenwesens, in den je und immer alle anderen Züge eingezeichnet werden müssen. Der Spruch: ‚der Mensch ist das Unheimlichste‘ gibt die eigentliche *griechische* Definition des Menschen. Zu dem Geschehnis der Unheimlichkeit dringen wir erst ganz vor, wenn wir zugleich die Macht des Scheins und den Kampf mit ihm in seiner Wesenszugehörigkeit zum Dasein erfahren.“

Die mit der Sophokles-Auslegung Heideggers einsetzende Wendung zur Dichtung wird von 1935 an in den folgenden Jahrzehnten mitbestimmend für die unentwegte Erläuterung der Seinsfrage. Der Versuch, durch die Überwindung der Metaphysik einen anderen Anfang zu finden, hält sich von nun an immer neu an das Wort der Dichter. Wenn sich Heidegger Hölderlin, Rilke, Trakl, George und Hebel zukehrt, so ist das nicht irgendein Willkürakt oder ein Schritt, der philosophisch nicht zu beantworten ist. Noch viel weniger vollzieht sich hier eine Vermischung von Denken und Dichten, welche die Eigentümlichkeit beider Sprachmöglichkeiten des Menschen in einer Meta-Sprache aufhebt, die weder philosophisch noch dichterisch ist. Wenn Seinsverständnis das fundamentale Merkmal des Menschseins ist, dieses aber *in der Sprache* gründet, dann *müssen* Denken und Dichten auf eine ursprüngliche Weise verwandt sein. Diesem Bezug denkt Heidegger im Abschied von aller „Geist-Metaphysik“ und Sprachphilosophie nach, deren Feststellungen und Erkenntnisse sinnvoll sind und bleiben, aber nicht zureichen, die Seinsvergessenheit zu erfahren. Diese Ablösung ist insofern unumgänglich, als die Ursprungsdimension des Daseins erst erreicht wird, wenn weder der „Geist“ noch die „Vernunft“ zum Richtmaß für die Bestimmung des Menschseins gemacht, sondern *die Sprache* als der Ort jeglicher Seins-eröffnung und -verbergung offenkundig wird. Wie umfassend die Beziehung von Sprache und Sein ist und von woher für den Menschen die Notwendigkeit kommt, sich zwischen Wahrheit und Unwahrheit entscheiden zu müssen, legt Heidegger im Blick auf ein Fragment von Hölderlin aus. Der Dichter kann die Sprache „der Güter Gefährlichstes“ nennen, „weil sie allererst die Möglichkeit einer Gefahr schafft“.

„Die Sprache“, so heißt es bei Heidegger, „schafft erst die offenbare Stätte der Seinsbedrohung und Beirung und so die Möglichkeit des Seinsverlustes, daß heißt – Gefahr . . . Die Sprache ist nicht nur ein Werkzeug, das der Mensch neben vielen anderen auch besitzt, sondern die Sprache gewährt überhaupt erst die Möglichkeit, inmitten der Offenheit von Seiendem zu stehen. Nur wo Sprache, da ist Welt, das heißt: der stets sich wandelnde Umkreis von Entscheidung und Werk, von Tat und Verantwortung, aber auch von Willkür und Lärm, Verfall und Verwirrung. Nur wo Welt waltet, da ist Geschichte . . . Die Sprache ist nicht ein verfügbares Werkzeug, sondern dasjenige Ereignis, das über die höchste Möglichkeit des Menschseins verfügt.“

Einige Teile aus seinem denkerischen Gespräch mit den Dichtern hat Heidegger 1957 in dem Sammelband „Unterwegs zur Sprache“ veröffentlicht. Was sich schon in den Beiträgen zu Hölderlins Dichtung ankündigte, tritt nun deutlicher hervor. Es ist das, was Heidegger „das Denken der Kehre“ nennt. Das ist nicht seine subjektive Festsetzung, sondern die Wahrnehmung des „Geschehens“, als welches das „Seyn“ ist. Die Kehre bestimmt sich aus dem, „wie Es Sein, wie Es Zeit gibt“. Heidegger schreibt die beiden „Es“ mit großen Anfangsbuchstaben, um das *einzig-artige* Verhältnis anzuzeigen, aus dem die Kehre verstanden werden muß. In der Auslegung eines Gedichts von Trakl vernimmt Heidegger den immer schon an den Menschen ergangenen Zu-Spruch des Seins als das Geheiß der Stille, das Welt und Dinge in ihr Zusammengehören ruft. Nicht mehr das Fragen ist der Anfang des Denkens, sondern das *Hören*, das sich Bereithalten, das Entsprechen auf die Zusage der Stille. Den Weg dieser Erfahrung geht Heidegger weiter, um unser Wesensverhältnis zur Sprache mitten im technischen Zeitalter zu erläutern. Ein Gedicht von Stefan George veranlaßt ihn, sich auf die Nachbarschaft von Dichten und Denken zu besinnen, die von sich aus die nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Wort und Ding verlangt. Erst wenn der darin waltende Anspruch gehört wird, ist es möglich, eine ursprüngliche Erfahrung vom Wesen der Welt zu machen, die aus lauter Dingen zusammengefügt ist. Ihre erscheinende Vielfalt „gibt“ das Wort.

„Vom Wort dürfen wir“ nach Heidegger, „sachgerecht denkend, dann nie sagen: Es ist, sondern: Es gibt – dies nicht in dem Sinne, daß ‚es‘ Worte gibt, sondern daß das Wort selber gibt. Das Wort: das Gebende. Was denn? Nach der dichterischen Erfahrung und nach ältester Überlieferung des Denkens gibt das Wort: das Sein. Dann hätten wir denkend in jenem ‚es, das gibt‘, das Wort zu suchen als das Gebende selbst, aber nie Gegebene.“

Im Jahr 1959 stellte sich Heidegger in einem Vortrag noch einmal einem Gedicht Hölderlins um der *Sache des Denkens* willen. Es handelt sich um das späte Hymnen-Fragment „Griechenland“, und der Denker stellt seinen neuen Versuch, mit Hölderlins Dichtung eine denkende Erfahrung zu machen, unter das Leitwort „Hölderlins Himmel und Erde“. Es wäre eine gefährliche Täuschung, zu meinen, hier würde abseits vom Weltgetriebe und fern von allem, was unsere Zeit bewegt, eben nur ein Gedicht interpretiert, das vor über 150 Jahren entstanden ist und uns heute nichts mehr zu sagen hat. Gerade diese Auslegung ist ein Beispiel für den schöpferischen Nachvollzug einer Erfahrung, die unsere Weltzeit, diese Zeit des Übergangs und der Verwandlung vieler bisher tragender Bezüge, in jener Tiefe kennzeichnet, wo die großen

Entscheidungen fallen. Hölderlin singt von dem un-endlichen Verhältnis, in das Erde und Himmel, Gott und Mensch eingelassen sind. Als die Mitte des ganzen Verhältnisses ist das Geschick der alles versammelnde Anfang. Es ist die Frage, ob heute die Stimmen des Geschicks noch tönen, ob der Mensch noch auf sie zu hören vermag oder ob er sich durch die immer mächtiger werdende Vorherrschaft der vor-stellenden und rechnenden Denkweise der Möglichkeit dazu beraubt hat. Heidegger fragt nach diesem Sachverhalt, indem er auf das Abendland blickt.

„Ist das Abendländische noch. Es ist Europa geworden. Dessen technisch-industrieller Herrschaftsbezirk überzieht schon die ganze Erde. Diese wiederum ist bereits als Planet in den interstellaren kosmischen Raum eingezeichnet, der zum geplanten Aktionsraum des Menschen bestellt wird. Erde und Himmel des Gedichtes sind verschwunden. Wer wagt zu sagen wohin! Das un-endliche Verhältnis von Erde und Himmel, Mensch und Gott scheint zerstört. Oder ist es *als* dieses un-endliche Verhältnis noch niemals rein gefügt in unserer Geschichte aus der Versammlung des stimmenden Geschicks erschienen, noch nie Gegenwart geworden, noch nie als das Ganze gestiftet ins Höchste der Kunst? Dann könnte es auch nicht zerstört, sondern im äußersten Fall nur verstellt und in seinem Erscheinen verweigert sein. Dann stünde es mit bei uns, dieser Verweigerung des unendlichen Verhältnisses nachzudenken.“

III.

Innerhalb unseres Versuchs, etwas vom Grundzug des Denkens von Martin Heidegger hervorzuheben, sind wir nun an einem Punkt angelangt, wo es gilt, sich sein Wort in Erinnerung zu rufen, daß er ohne seine theologische Herkunft nicht auf den Weg des Denkens gelangt wäre, dieser Anfang aber nicht ohne Zukunft sei. Die *Gottesfrage* hat Heidegger, wie schon angedeutet wurde, früh getroffen und nie mehr losgelassen. Ja, man könnte sein Denken auch das Wagnis nennen, in einer unablässigen Bemühung, die durch eine Phase der Destruktion der überlieferten Ontologie hindurchgehen muß, den Weg für eine der Göttlichkeit Gottes entsprechendere Erfahrung frei zu machen. Das ist aber nicht möglich, indem man nur Denkwege beschreibt, die andere zuvor gegangen sind, sondern nur dadurch, daß man sich selbst auf einen Weg einläßt und ihn geht, ohne von vornherein zu wissen, welche Stadien er haben wird und in welchem Maße er auch ein Irrweg sein kann. Heidegger hat im Jahre 1961 in zwei umfangreichen Bänden jene *Nietzsche-Vorlesungen* veröffentlicht, die er an der Universität Freiburg zwischen 1936 und 1940 gehalten hat. Man kann sie als eine weit in den geschichtlichen Umkreis der abendländischen Metaphysik ausgreifende Erläuterung des Grund-Satzes lesen, in welchem Nietzsche die letzte Konsequenz der Logik des metaphysischen Denkens zusammenfaßt, nämlich in dem Satz: „Gott ist tot.“ Das Christentum ist in diesen Untergang hineingerissen, insofern es selbst durch seine Theologie und Philosophie der metaphysischen Wahrheitsbestimmung verhaftet bleibt und Gott zum beweisbaren, höchsten Gut erklärt. Noch mehr ist zu sagen: dadurch, daß sich Kirche und Theologie auf die Frage der Heils-

gewißheit konzentrierten, wurde die Philosophie der neuzeitlichen Selbstgewißheit und durch die Rechtfertigungslehre der Subjektivismus mit vorbereitet. Für Heidegger gehören demzufolge auch Pascal und Kierkegaard in das Gefüge der neuzeitlichen Metaphysik, obwohl beide versuchten, dem christlichen Glauben im Protest gegen seine metaphysische Entstellung wieder zum Durchbruch zu verhelfen. Das ist eine Flucht, weil beide durch eine „religiöse“ Entscheidung aus der Metaphysik herauspringen, ohne die Dimension, die durch die Metaphysik und ihre Cartesische Verwandlung eröffnet wurde, von ihren eigenen Voraussetzungen her in Frage zu stellen. Nietzsche ist radikaler und deshalb stellt er in die Entscheidung. „Mit Nietzsches Metaphysik ist die Philosophie vollendet.“ Das will nach Heidegger sagen: „sie hat den Umkreis der vorgezeichneten Möglichkeiten abgeschritten.“

Im Jahr 1943 hat Heidegger im Rückblick auf die in den Jahren zuvor durchgeführten Nietzsche-Interpretationen das Wort „Gott ist tot“ aus der Schrift „Die fröhliche Wissenschaft“ gedeutet. Was meint Nietzsche, wenn er dieses furchtbare Wort in die Welt hinausschreit? Welches Ereignis spricht es aus? Es ist der Verlust der Tragkraft der übersinnlichen Welt, ihrer Ideen und Ideale, ihrer Wertvorstellungen und moralischen Prinzipien. Nietzsche entlarvt den christlichen Platonismus als den Vorläufer des Nihilismus, der unaufhaltsam kommen mußte, nachdem die „Falschmünzerei der Transzendenz“ und des kirchlichen Jenseitstrostes als das durchschaut waren, was sie sind: als eine Flucht aus der Welt und eine Abwertungsbewegung alles irdisch-geschichtlich Gegebenen. Wenn aber Nietzsche daraufhin die „Umwertung aller bisherigen Werte“ verkündet und den Willen zur Macht als das Prinzip der neuen Wertsetzung ausruft, dann bleibt dieser Befreiungsversuch, wie Heidegger mit Recht betont, *innerhalb* der Metaphysik und dem Geschick der Seinsvergessenheit ausgeliefert. Gleichwohl steht er erschüttert vor dem Zeugnis dieser Gottsuche, wie die letzten Sätze seiner Besinnung auf Nietzsches Wort „Gott ist tot“ zeigen:

„Vielleicht hat da ein Denkender wirklich de profundis geschrien? Und das Ohr unseres Denkens? Hört es den Schrei immer noch nicht? Es wird ihn solange überhören, als es nicht zu denken beginnt. Das Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, daß die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist.“

Heidegger selbst hat die Seinsvergessenheit nie ausdrücklich zur Gottvergessenheit in Beziehung gesetzt. Ob das Scheu oder Willkür ist, ist schwer zu entscheiden. Doch dem geduldigen Leser seiner Schriften können die Hinweise zu einer *möglichen* neuen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Denken und Glauben im biblischen Sinne nicht verborgen bleiben. In dem 1946 veröffentlichten „Brief über den Humanismus“ spricht Heidegger von der Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen, wie sie sich im Schicksal Hölderlins und Nietzsches stellvertretend für viele ausgesprochen hat. Ihre Überwindung aber vermag nicht der Mensch von sich her ins Werk zu setzen, sondern er kann sich für die neue Zuwendung des Seins „aus langer Sammlung und in steter Prüfung des Gehörs“ nur vorbereiten. Wenige Jahre später nennt Heidegger in einem „Brief an einen jungen Studenten“ diese Aufgabe die „Wächterschaft des Seins“.

Ihr ist eine Erfahrung zugesprochen, die angesichts des geschwundenen Gottesglaubens von höchster Bedeutung ist. Es heißt in diesem Brief:

„Der Fehl Gottes und des Göttlichen ist Abwesenheit. Allein Abwesenheit ist nicht nichts, sondern sie ist die gerade erst anzueignende Anwesenheit der verborgenen Fülle des Gewesenen und so versammelt Wesenden, des Göttlichen im Griechentum, im Prophetisch-Jüdischen, in der Predigt Jesu. Dieses Nicht-mehr ist in sich ein Noch-nicht der verhüllten Ankunft seines unausschöpfbaren Wesens.“

1953 sagte Heidegger in einem Gespräch, das in der Evangelischen Akademie Hofgeismar geführt wurde, zu den anwesenden Theologen, daß die Philosophie nur solches Denken betreibe, das der Mensch von sich aus vermöge. Auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie näher angesprochen, meinte der Philosoph:

„Die christliche Erfahrung ist etwas so ganz anderes, daß sie es gar nicht nötig hat, mit der Philosophie in Konkurrenz zu treten. Wenn die Theologie dabei bleibt, daß die Philosophie eine Torheit sei, wird der Geheimnischarakter der Offenbarung viel besser gewahrt. Darum gehen die Wege in der letzten Entscheidung auseinander.“

Schon für den Heidegger der frühen Freiburger Vorlesungen war die Logik der metaphysisch bestimmten Theo-Logie ein Verhängnis in dem Sinne, daß durch die von ihr geführten „Gottesbeweise“ das Heilige der ursprünglich christlichen Überlieferung nicht mehr bewahrt, sondern einem begrifflichen Götzendienst unterworfen wurde. Diese Analyse der abendländischen philosophischen Theologie hielt sich bei Heidegger durch und sie kehrt an gewissen Stellen der Schriften, die nach dem zweiten Weltkrieg veröffentlicht wurden, immer wieder. So zum Beispiel in der Auseinandersetzung mit Hegel unter dem Leitwort „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“, die seit 1957 vorliegt. Heidegger stellt hier die Frage: „Wie kommt der Gott in die Philosophie?“ Und er beantwortet sie dadurch, daß er aufweist, warum in der Metaphysik das Wesen des Seins aus einem letzten Grund gedacht wird, dem Gott gleichgesetzt wird. Was aber ist diese *Causa sui*?

„So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der *Causa sui* kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als *Causa sui* preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte.“

In einem anderen Text, der 1962 zusammen mit dem Beitrag über „die Frage nach der Technik“ veröffentlicht wurde, kam Heidegger wiederum auf die Gottesfrage zurück. Was ist von ihr zu sagen, wenn das technische Bewußtsein dem Menschen den natürlichen Zugang zu den Dingen der Erde raubt, die Verwahrlosung der Dinge aber ein Vorgang ist, der mit der Seinsvergessenheit zusammengeht, das heißt nicht einfach nur ein menschliches Gemächte ist? Wie greifen dann hier Freiheit und Notwendigkeit ineinander? In welchem Bezug zum Seinsgeschick steht der Mensch, der noch glaubt, von sich aus ein Gotterwecker zu sein? Heideggers Antwort lautet:

„Ob der Gott lebt oder tot bleibt, entscheidet sich nicht durch die Religiosität der Menschen und noch weniger durch theologische Aspirationen der Philosophie und der Naturwissenschaft. Ob Gott ist, ereignet sich aus der Konstellation des Seins und innerhalb ihrer.“

Heideggers Hinweise zur grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie und die noch schärfere Ablehnung der philosophischen Stützung des biblischen Glaubens deuten an, daß in seinem Denken einerseits immer wieder etwas von der Erfahrung des ursprünglich Christlichen aufblitzt. Es ist, als ob dieser Denker einer längst verschütteten Spur zu einer Gotteserfahrung folgte, wie sie im *prophetischen Wort der Schrift* zu uns spricht, dem das Geschick der Verweigerung und der Selbstverbergung Gottes und seiner erneuten Zukehr zu den hörbereiten Menschen Israels tief vertraut ist. Doch andererseits hütet sich Heidegger nicht nur vor jedem Vergleich in dieser Richtung, sondern die Frage nach der Wesenserfahrung des anfänglich Jüdisch-Christlichen bleibt unerörtert und tritt vor dem An-Spruch des Denkens der Frühzeit des Griechentums fast völlig in den Hintergrund. Heidegger hat seine Position im Blick auf diesen Sachverhalt noch einmal unmißverständlich in einem Brief an den Verfasser dieses Beitrags dargelegt, als er ihm im Juni 1965 anlässlich der Publikation seines Buches „Menschsein als Gottesfrage“ unter anderem die Fragen stellte:

„Ist im Prinzip der Unterschlupf ins seinsgeschichtliche Denken etwas anderes als der in die aristotelisch-scholastisch-hegelsche Metaphysik? Ist dies alles nicht ein Beweis des Unglaubens an den Glauben, ein Versuch, diesem eine Stütze und eine Krücke, von welcher Art auch immer, zu verschaffen? Ist der Glaube nicht nach dessen eigenem Sinn die Tat Gottes? Wozu ‚Seinsverständnis‘ und ‚Seinsgeschichte‘? Ontologische Differenz? Es gibt in der biblischen Botschaft keine Lehre vom Sein . . . Wer aber aus dem alttestamentlichen Wort ‚Ich bin, der ich bin‘ eine Ontologie herauszaubert, weiß nicht, was er tut.“

IV.

Wohin hat uns, so müssen wir nun fragen, die Besinnung auf den Denkweg Heideggers geführt? Vermögen wir abschließend zu sagen, welcher *einzig* Gedanke diesen Denker bewegt und woher die Evidenz seiner denkerischen Erfahrungen stammt? Können wir sie geistes- oder wirkungsgeschichtlich verrechnen oder müssen wir sie einem Bereich zuschlagen, der zwischen Mythos und Kunst, Philosophie und Dichtung liegt? Manche Interpreten haben geglaubt, so vorgehen zu können. Andere wiederum werfen Heidegger Irrationalismus vor oder sie behaupten, sein Denken sei eine verkappte Theologie. Wer uns bis hierher gefolgt ist, dürfte verstehen, daß solche Deutungsversuche dem Denkweg Heideggers nicht gemäß sind. Wer die *Seinsfrage* in einer solchen Radikalität stellt und ein Leben lang aushält, dessen Erwartung geht auf etwas ganz anderes. Heidegger spricht einmal davon, wenn er sagt: „Gäbe es im Denken schon Widersacher und nicht bloße Gegner, dann stünde es um die Sache des Denkens günstiger.“ Gewiß, Heideggers Denken hatte und hat eine Ausstrahlungskraft, wie man sie in der neueren Zeit nur noch mit der Wirkung der Philosophie Hegels vergleichen kann. Heidegger hat nicht nur die Philosophie und Theologie der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts stark beeinflusst und Anstöße für die weitere

Ausformung des hermeneutischen und fundamentalontologischen Fragens gegeben, sondern seine Wirkung reicht über den engeren Raum der Philosophie und Theologie weit hinaus in die Gebiete der Literaturwissenschaft, Ästhetik, Psychiatrie und Psychotherapie; mit Heidegger setzen sich theoretische Physik, Mathematik und Sprachwissenschaft auseinander. Zu seinem Freundeskreis gehören Dichter und bildende Künstler und seine Schüler wirken außerhalb Europas auch in Südamerika und Japan. So wichtig dies alles ist, so könnte sich doch gerade durch eine solche Aufzählung die Versuchung einschleichen, *Sein* und *Denken* wiederum zu trennen und nicht auch durch *die Wissenschaft hindurch* den Anspruch des Seins des Seienden zu vernehmen. Darauf aber kommt alles an, denn – so heißt es in der 1954 veröffentlichten Vorlesung „Was heißt denken?“ –

„kein Weg des Denkens, auch nicht der des metaphysischen, geht vom Menschenwesen aus und von da zum Sein über oder umgekehrt vom Sein aus und dann zum Menschen zurück. Vielmehr geht jeder Weg des Denkens immer schon *innerhalb* des ganzen Verhältnisses von Sein und Menschenwesen, sonst ist es kein Denken.“

Es ist das Verdienst Heideggers, diese unablässbare Zusammengehörigkeit von Denken und Sein und Sein und Denken nicht nur für das philosophische Fragen im strengen Sinne oder für die Kunst, sondern auch für Wissenschaft und Technik hervorgehoben zu haben. Was heißt das näherhin? Die landläufige Vorstellung geht doch dahin, zu sagen, daß die Technik ein Instrument sei, mit dessen Hilfe sich der Mensch die Natur unterwerfe, die Herrschaft über den ganzen Erdball an sich reiße und in den interstellaren Raum vorstoße. Technik und Wissenschaft sind in dieser anthropozentrischen Perspektive Mittel der menschlichen Selbstbehauptung und des Willens zur Macht und nichts sonst. Die Seins- und die Wahrheitsfrage stellt sich dieser technisch-rechnenden Denkweise nicht mehr. Die entscheidende philosophische Frage ist aber gerade die, *von woher* Technik und Wissenschaft die Bedingung ihrer Möglichkeit empfangen und welches Seinsverständnis ihnen zugrunde liegt. Wenn jedes menschliche Denken einer bestimmten Weise des Entbergens entspringt, und dieses selbst darauf angewiesen bleibt, daß sich uns Nach-Denkenden überhaupt etwas Denk-Würdiges zeigt, dann gehören auch Technik und Wissenschaft in ihrem Wesen in das Ereignis der Wahrheit des Seins, so daß der Mensch auch auf diesen Gebieten im Bereich eines Anspruchs steht, der es ihm unmöglich macht, nur sich selber zu begegnen. Der Einblick in diese fundamentale Seinsbeziehung des technisch-wissenschaftlichen Denkens ist von großer Tragweite für die Auslegung der ursprünglicheren, jeder wissenschaftlichen Berechnung und Beurteilung vorausliegenden Zugehörigkeit des Menschen zur Natur und zu seiner Geschichte. So kann z. B. eine naturwissenschaftliche Theorie die Natur selbst nie ersetzen und sie vermag sie selbst in ihrem von sich her sprechenden Wesen nicht und niemals auszuschöpfen.

„Die Theorie kommt“, so sagt Heidegger in seinem Beitrag „Wissenschaft und Besinnung“, „an der schon anwesenden Natur nie vorbei und sie kommt in solchem Sinne nie um die Natur herum. Die Physik mag die allgemeinste und durchgängige Gesetzmäßigkeit der Natur aus der Identität von Materie und Energie vorstellen, dieses physikalisch Vorgestellte ist zwar die

Natur selbst, jedoch unweigerlich nur die Natur als das Gegenstandsgebiet, dessen Gegenständigkeit sich erst durch die physikalische Bearbeitung bestimmt und in ihr eigens erstellt wird. Die Natur ist in ihrer Gegenständigkeit für die moderne Naturwissenschaft nur *eine* Art, wie das Anwesende, das von altersher physis genannt wird, sich offenbart und der wissenschaftlichen Bearbeitung stellt. Auch wenn das Gegenstandsgebiet der Physik in sich einheitlich und geschlossen ist, kann diese Gegenständigkeit niemals die Wesensfülle der Natur einkreisen. Das wissenschaftliche Vorstellen vermag das Wesen der Natur nie zu umstellen, weil die Gegenständigkeit der Natur zum voraus nur *eine* Weise ist, in der sich die Natur herausstellt. Die Natur bleibt so für die Wissenschaft der Physik das Unumgängliche.“

Ähnlich verhält es sich mit der Historie, der Philologie, der Psychiatrie, der Sprachwissenschaft, der Mathematik usw. Das heißt, die Wissenschaften sind an das jeweils für sie Unumgängliche gebunden, auf dieses verwiesen: nämlich auf die Geschichte, die Sprache, die Natur, den Menschen. Die maßgebende Instanz für die Bestimmung der Wesensbereiche des Menschen können sie *nicht* sein, weil es die Wissenschaften selbst nur gibt, insofern dies alles schon vorliegt. Das ist ein unscheinbarer Sachverhalt, über den die Wissenschaften immer wieder hinweggehen. Die Frage nach der Technik und die nach der Wissenschaft mündet demzufolge in „die Frage nach der Konstellation, in der sich Entbergung und Verbergung, in der sich das Wesende der Wahrheit ereignet“.

Das Denken Heideggers, dem wir in diesem Beitrag wenigstens mit einigen Schritten zu folgen suchten, hat nicht nur Zustimmung und Nachvollzug gefunden, sondern auch heftigen Widerspruch. Das ist zunächst schon aus philosophischen Gründen verständlich, denn wer so radikal und mit solcher denkerischen Intensität wie Heidegger die abendländische Metaphysik im Ganzen als ein seinsvergessenes Denken kennzeichnet, mußte auf den Widerstand der Bewahrer dieser Tradition stoßen. Die schärfsten Einwände kommen aber nicht aus der Kritik an der Destruktion der Ontologie und dem daraus entspringenden neuen Seinsverständnis, sondern sie richten sich auf Heideggers positive Beziehung zum totalitären Machtanspruch der nationalsozialistischen Ideologie, wie er sich insbesondere in der berühmten Rektoratsrede „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“ aus dem Jahre 1933 und in den Manifesten zeigt, die der Denker aus Meßkirch in den beiden ersten Jahren der Hitler-Herrschaft verfaßt hat. Nach seiner Distanzierung vom Nationalsozialismus, die schon mit den Nietzsche-Vorlesungen des Jahres 1936 beginnt, hat Heidegger die Politik in allen ihren Formen hinter sich gelassen.

Diese völlige Abkehr verbinde sich, so sagen manche Kritiker, mit einer Suspension der ethischen Fragestellung, die so leicht nicht zu entschuldigen sei. Es gehe nicht an, das politische Engagement der Jahre 1933/34 damit zu rechtfertigen, daß der Philosoph darin keinen persönlichen, politischen Fehltritt sehe, sondern einen „seinsgeschichtlichen“ Irrtum, für den keine moralische Verantwortung entstehe. Von anderer Seite wird der Vorwurf erhoben, daß Heidegger nach der Kritik der metaphysischen Theologie und ihrer unhaltbaren „Gottesbeweise“ nur feststelle, daß „die Unbedingtheit des Glaubens und die Fragwürdigkeit des Denkens zwei abgründig verschiedene Bereiche“ seien, ohne dies aus den Quellen der Sprache der Philosophie und

der des Glaubens aufzuweisen. Schließlich wird an Heidegger gerne auch ein romantischer Zug zur Verklärung der Heimat und des Bodenständigen kritisiert, der einer Flucht vor den konkreten Aufgaben des mitmenschlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebens gleichkomme.

Es ist hier nicht der Ort, auf diese Stimmen näher einzugehen. Wohl aber ist die Einsicht wichtig, daß auch der große Denker in lebensgeschichtlichen Zusammenhängen steht, die seinen Denkweg entscheidend bestimmen. Zwar nährt sich eine Philosophie nicht nur aus biographischen Einzelheiten und sie setzt sich in dem Horizont, den sie jeweils eröffnet, auch nicht einfach aus der Begabung und den persönlichen Verhältnissen des betreffenden Philosophen zusammen. Aber es ist ebenso klar, daß die Philosophie Descartes, Hegels und Heideggers ihre *lebensgeschichtlichen* Einschlüsse hat, sonst wäre das Denken dieser Denker eine un-menschliche Abstraktion!

Im Rückblick auf Heideggers denkerischen Weg erhebt sich für uns zuletzt die *Frage* nach der Menschlichkeit dieses Denkens. Wie vermag dieses dem Sein mit so erstaunlicher Hörbereitschaft und Geduld nach-fragende Denken sich zu verantworten und vor wem? Heidegger selbst nimmt dieses Stichwort auf, wenn er sagt: „Weder moralische, noch kulturelle, noch politische Maßstäbe reichen in die Verantwortung hinab, in die das Denken seinem Wesen nach gestellt ist.“ Wenn der Mensch nach Heidegger *nicht* durch „sein Handeln und Leisten innerhalb des Seienden zur Seinsgeschichte gehört“, wie soll er dann aber verantwortlich handeln, und zwar hier und jetzt in einer ganz konkreten Situation, wo es gilt, sich ebenso konkret *inmitten* des Seienden zu entscheiden? Welche Fragwürdigkeit des Seinsdenkens nach dem Abschied von der Metaphysik tut sich hier auf? Und welcher Sprung wäre vonnöten, um die „Einschränkung“ und merkwürdige Monotonie des Seinsdenkens der Spätzeit Heideggers zu überwinden?

Vom Mut zur ganzen Schrift

Zur vorgesehenen Eliminierung der sogenannten Fluchpsalmen aus dem neuen
Römischen Brevier

Gemessen an den großen Fragen, die Kirche und Menschheit heute bewegen, ist die Frage, um die es hier geht, an sich belanglos; ein Problem, sofern es überhaupt ein Problem ist, von sehr peripherer Bedeutung, das weder für die Kirche noch für den einzelnen existentielles Gewicht zu haben scheint: Soll das auf Anregung des Zweiten Vatikanischen Konzils zu reformierende Römische Brevier als das offizielle Gebetbuch der Kirche, auf Grund dessen sich täglich das Gotteslob und die Fürbitte der Priester, der Ordensleute und, nach Möglichkeit, auch der Laien vollziehen müßte, auch in Zukunft wie bisher das ganze alttestamentliche Psalterium enthalten, oder sollen gewisse schwer verständliche und Anstoß erregende Psalmen und Psalmteile aus ihm ausgeschieden werden? Die Frage ist im endgültigen Brevierentwurf, der dieses Frühjahr den Bischöfen zur Begutachtung vorgelegt wurde, affirmativ beantwortet worden: einige wenige Psalmen sowie eine ganze Reihe von Psalmversen – es handelt sich um sogenannte Fluchpsalmen und -verse – sollen im neuen Brevier keinen Platz mehr finden¹. Dieser (vorläufig noch vorläufige!) Entscheid bricht mit einer gut anderthalb Jahrtausende alten Tradition, derzufolge das *ganze* Psalterium ohne Abstriche scheinbar unangefochten als *das* Gebetbuch der Kirche galt², und ist wohl gerade deshalb (von wem eigentlich?) erst nach langwierigem Zögern und offensichtlichem Widerstreben gefällt worden. Denn noch vor knapp drei Jahren hat sich der liturgische Fachausschuß, gestützt auf die konziliare Liturgiekonstitution, prinzipiell zur Beibehaltung des ganzen Psalteriums bekannt: „Alle sind sich darin einig, daß nach der Konstitution alle Psalmen ohne Ausnahme (nullo excepto) im Brevier beibehalten

¹ Descriptio officii divini iuxta Concilii Vaticani II decreta instaurati. IV. De psalmis in officio, in: Notitiae n. 45 (März 1969) 74–85. Eine provisorische Liste nennt, neben den drei vollständig zu eliminierenden Psalmen 57, 82 und 108 (Vulgata-Zählung), 16 Psalmen, die durch Texteingriffe für den christlichen Gottesdienst tauglicher gemacht werden sollten.

² Daß die Psalmen auch fürderhin den Hauptbestand des Stundengebets ausmachen sollen, ist selbstverständlich Voraussetzung des Zweiten Vatikanums; vgl. diesbezüglich in der Liturgie-Konstitution n. 90 und 91. Dazu bemerkt J. A. Jungmann: „Aus der Konzilsdebatte schien sich als vorwiegender Wunsch des Konzils zu ergeben, daß entsprechend der bisherigen Überlieferung das ganze Psalterium in regelmäßiger Abfolge durchgebetet werden soll“ (LThK, Konzil I, Freiburg 1966, 87).

werden sollen . . . Alle Psalmen, auch die imprekatorischen, können, als Gebet Christi und der Kirche, in der Kirche des Neuen Testaments gebetet werden.“³ Und dementsprechend hat sich die erste Römische Bischofssynode im Oktober 1967 mit überraschend großer Mehrheit für die Beibehaltung des ganzen Psalteriums, einschließlich der ausdrücklich erwähnten „Fluchpsalmen“, ausgesprochen⁴.

Der Kirchenpolitiker (und vielleicht auch der in „innenpolitischen“ Kirchenfragen unversierte Laie) könnte sich da erstaunt fragen, was nun plötzlich wen dazu geführt hat, das liturgische Expertengutachten zu ignorieren und den gefällten Bischofsentscheid umzustößen. Anders der Exeget. Ihm stellt sich unter literarischem, bibeltheologischem und hermeneutischem Gesichtspunkt ganz schlicht die grundsätzliche Frage: Ist die Elimination „schwieriger“ und „unbequemer“ Schrifttexte tatsächlich *notwendig*? prinzipiell *möglich*? überhaupt *legitim*? Um grundsätzliche Fragen geht es hier deshalb, weil dieselbe Tendenz, durch Elimination von Textstellen „Anstößiges“ (gibt es nicht auch heilsame Anstöße?) einesteils dem Gläubigen nicht zuzutrauen und vorzuenthalten und andernteils dem Schrifttext auf diese Weise Unrecht und Gewalt anzutun, auch anderswo, vor allem aber in der neuen, auf den ersten Adventssonntag dieses Jahres einzuführenden Meßperikopen-Ordnung, immer wieder festgestellt werden muß⁵. Deshalb hat das, was im folgenden im Hinblick auf das Fluchpsalmen-Problem zu bedenken gegeben wird, indem es einen repräsentativen Sektor eines umfassenderen Problems auszuleuchten sucht, paradigmatische Bedeutung.

Der literarische Aspekt

Genau genommen ist das sogenannte Fluchpsalmen-Problem eine Schimäre; denn, literarisch gesehen, gibt es gar keine Fluchpsalmen. Und das aus einem zweifachen Grund. Einmal gibt es darum keine *Fluchpsalmen*, weil sich, im Gegensatz zum Segnen und Segen, Flüche und Verfluchungen wohl im übrigen Alten Testament – so vor allem in den „Fluchritualien“ (Dt 27, 15–26: „Verflucht sei bzw. ist, wer . . .“; vgl. Dt 28, 16–19: „Verflucht bist du . . .“) sowie (man staune!) im Neuen Testament – sei es im Munde Jesu (Mt 25, 41: „Gehet hinweg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer . . .“), sei es als Äußerung des Apostels (1 Kor 16, 22: „Wenn jemand den Herrn nicht liebt, so sei er Anathema“, d. h. verflucht; vgl. Gal 1, 2) –, nicht aber in den

³ *Labores coetuum a studiis: De psalmis distribuendis* (J. Pascher): *Notitiae* n. 6 (Juni 1965) 152–156, 154f.

⁴ Vgl. *Notitiae* n. 35 (November 1967) 361.

⁵ So ist zum Beispiel in den vom (allerdings noch nicht definitiven) „Ordo lectionum“ (zweiter Entwurf) als alttestamentliche Perikopen vorgeschlagenen Texten Ex 32, 7–11. 13–14 (24. Sonntag des Jahreszyklus C) und Ex 34, 4b–6. 8–9 (Dreifaltigkeitssonntag des Zyklus A) beide Male ein Vers (32, 12 bzw. 34, 7) aus dem literarischen und theologischen Zusammenhang gewaltsam herausgebrochen worden – weil in ihm vom Zorn und von der Vergeltung Gottes die Rede ist.

Psalmen finden⁶. Was hier landläufig als „Flüche“ bezeichnet zu werden pflegt, sind, morphologisch betrachtet, Wünsche, die die Bestrafung der Feinde – die „Rache“ – zum Inhalt haben und die, direkt oder indirekt, Gott als Bitten vorgetragen werden. So erweist sich beispielsweise auch der Makarismus in Ps 137 (136), 8 f. („Selig, der dir vergilt . . .; selig, der deine Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert“) aus seinem Kontext heraus (vgl. V. 7: „Gedenke, Jahwe . . .“) nicht als Fluch, sondern als ein Gebet um Vergeltung. Man sollte deshalb, wie es tatsächlich auch geschieht, eher von Rachegebeten sprechen, unter der Voraussetzung freilich, daß man „Rächen“ auf Grund seines etymologischen Ursprungssinns als „Richten“ versteht; denn die Bitte um Vergeltung ist, wie noch zu zeigen sein wird, tatsächlich eine Bitte um das Gericht.

Sodann gibt es auch deshalb keine *Fluchpsalmen*, weil die Vergeltungsgebete (die fälschlich so genannten „Flüche“) keine eigenständige literarische Gattung bilden. Vielmehr sind die Bitten um Bestrafung der Widersacher lediglich Teilelemente verschiedenartiger Psalmengattungen, vorab der im Psalterium einen breiten Raum einnehmenden individuellen und kollektiven Klagelieder. Hier erscheint das an- und verklagende Verwünschen der Feinde als eine immer wiederkehrende Variante des Bittgebets und somit als ein sozusagen gattungstypischer Bestandteil des vom angefochtenen Israel oder Israeliten an Jahwe gerichteten Hilfescreis um Heil und Befreiung. Es ist derart häufig, daß, wollte man sie allesamt eliminieren, die von den Liturgikern aufgestellte provisorische Liste der Imprekationen verdoppelt werden müßte, was mit sich brächte, daß, alles in allem, gut dreißig Psalmen entweder eliminiert oder dann manipuliert werden müßten.

Doch sind derartige Manipulationen am Text überhaupt möglich? Können und dürfen einzelne Verse – es geht uns hier vorerst einmal um eine rein sprachlich-literarische Frage – je nach Bedarf und Belieben ausgeschaltet und weggestrichen werden, ohne daß man das Ganze verfälscht oder zumindest beeinträchtigt? Ganz abgesehen davon, daß das Herausbrechen von Einzelversen den Aussagezusammenhang zerstören und unverständlich machen kann – es müßten in gewissen Fällen durch Veränderungen am verbleibenden Text neue Übergänge und Verknüpfungen geschaffen werden –, ist zu betonen, daß grundsätzlich die (zugegebenermaßen mehr oder weniger geschlossene) literarische Einheit eines jeden Textes, vorab eines jeden sprachlichen Kunstwerks – und die Psalmen sind, wenn auch in verschiedener Dichte und Intensität, sprachliche Kunstwerke – zu beachten und zu respektieren ist. Denn wem würde es einfallen, in einem Gedicht einzelne Verse, weil ihm ihr Inhalt nichts sagt oder nicht behagt, ohne auf die Struktur des Ganzen zu achten, einfach zu streichen?

Dazu nur ein Beispiel: *Psalm 59* (58), der durch das Ausschalten der (in eckige Klammern gesetzten) Verse 6–8 und 12–16 zurechtgestutzt werden soll.

⁶ Bei der scheinbaren Ausnahme Ps 119 (118), 21 („... verflucht sind, die von deinen Geboten abirren“) handelt es sich nicht um eine Verfluchung, sondern um die Feststellung des faktischen Verfluchtseins der Gottlosen.

I

- (2) Entreiß mich meinen Feinden, mein Gott,
vor meinen Widersachern schütze mich, (Herr).
- (3) Entreiß mich denen, die Frevel verüben,
aus der Blutrünstigen Gewalt rette mich.
- (4) Denn sieh, sie lauern meinem Leben auf,
es stellen Mächtige mir nach.
- (5) Nicht mein Vergehen ist's, nicht meine Sünde,
Herr:
schuldlos bestürmen und bekämpfen sie mich.
- (6) [Wach auf, mir zu Hilfe, und schau,
du Herr der Scharen, Israels Gott!
Wach auf, suche heim alle Völker (Heiden),
begnadige nicht all die treulosen Frevler.
- (7) *Abends kehren sie wieder,
heulen wie Hunde,
durchstreifen die Stadt.*
- (8) Sieh, Schmähreden geifern sie aus ihrem Mund,
von ihren Lippen: „Wer wird es schon hören?“]
- (9) *Du aber, Herr, du lachst über sie,
du spottest all dieser Völker (Heiden).*
- (10) *Starker, ja auf dich will ich wachend achten.
Gewiß, meine Zuflucht ist Gott –*
- (11a) *mein Gott, seine Huld kommt mir entgegen.*

II

- a (11b) Herr, laß mich herabschaun auf meine Feinde;
(12) [erledige sie, Gott, daß sie dran denken!
Mein Getreuer, zerstreu sie in deiner Kraft,
tritt sie nieder, mein Herr, unser Schild!
- b (13) Sünde redet ihr Mund,
ihre Lippen sind gefangen vom Hochmut.
- c (14) Ob dem Fluch und Trug, den sie sprechen,
mach ein Ende im Zorn, daß es aus ist mit ihnen.
Wissen sollen sie, daß Gott es ist, der herrscht
von Jakob bis ans Ende der Erde.
- d (15) *Abends kehren sie wieder,
heulen wie Hunde,
durchstreifen die Stadt.*
- e (16) Jene streunen umher nach Fraß;
werden sie nicht satt, dann knurren sie.]
- f (17) *Ich aber besinge deine Stärke,
morgens bejuble ich deine Huld.
Denn Zuflucht warst du für mich,
Schutz am Tag meiner Drangsal.*
- g (18) *Meine Stärke, für dich will ich spielen.
Gewiß, meine Zuflucht ist Gott –
der Gott meiner Huld (kommt mir entgegen).*

Blickt man auch nur etwas genauer hin, so zeigt sich alsogleich die klar zutage liegende poetische Struktur des Psalms. Er zerfällt in zwei genau gleich lange Teile (I und II), die durch einen effektiv voll variierten Refrain (g) abgeschlossen werden. Jeder dieser Teile hinwiederum wird durch dasselbe (auch rhythmisch abgehobene) Ritornell (d) halbiert. Auch die dadurch entstandenen Hälften entsprechen sich: die jeweilige erste Hälfte (a–c) ist dergestalt dreiteilig strukturiert, daß die beidemal in der Mitte stehende Aussage über das verderbliche Treiben der Feinde (b), in der die Unschuld des Beters (Ib) mit der Heimtücke seiner Gegner (IIb) kontrastiert, von der verdoppelten Bitte um deren Überwindung (a und b) eingerahmt wird. Auf ähnliche Weise entsprechen sich die beiden Teile (I und II) in der zweiten Hälfte (e–g) nicht nur im Refrain (g), sondern auch in der Schilderung sowohl der ruchlosen Widersacher (e) als des hilfreichen Gottes (f; vgl. hier außerdem die Korrespondenz von „du aber“ und „ich aber“). Dazu kommen verschiedene kleinere sprachliche Schönheiten und Finessen – wie zum Beispiel das Gegensatzpaar „abends“ (V. 15) und „morgens“ (V. 17) –, denen das unbedachtsame Wegstreichen von Versen nicht Rechnung trägt.

Soviel dürfte deshalb klar sein: entweder läßt man den Psalm wie er ist, oder man streicht ihn ganz – zerstückeln läßt er sich nicht. Das heißt: es wäre in jedem einzelnen Fall durch eine akkurate exegetische Analyse zu untersuchen, ob sich die Ausklammerung einzelner Verse sprachlich und stilistisch überhaupt bewerkstelligen läßt.

Aber selbst durch die allfällige Elimination sogenannter „Fluchpsalmen“ oder „Fluchverse“ wäre das „Ärgernis“ noch lange nicht beseitigt. Denn neben dem imperativisch-jussivischen *Appell*, Gott möge mit den Feinden ein Ende machen, gibt es im Psalterium den indikativischen *Ausdruck* des Hasses gegenüber denselben Feinden

(z. B. Ps 139 [138], 21f.: „Sollte ich nicht hassen, Jahwe, die dich hassen . . . ? Ich hasse sie mit vollkommenem Haß, als Feinde gelten sie mir“), sowie vor allem die affirmatorische *Aussage*, daß Gott – in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – die Feinde vernichtend bestraft hat (z. B. Ps 9, 6f.: „Du hast die Gottlosen vernichtet, . . . ihren Namen vertilgt auf immer und ewig . . .“), bestraft (z. B. Ps 5, 6f.: „Du hassest alle Übeltäter, umkommen lässest du die Lügner . . .“) und bestraft wird (z. B. Ps 52 [51], 7: „So wird dich Gott niederbrechen auf immer, dich packen und herausreißen . . ., dich entwurzeln aus dem Land der Lebenden“). Dabei ist festzuhalten, daß, der Eigenart des Hebräischen entsprechend, der Unterschied zwischen der indikativisch-assertorischen und der modal-optativischen Redeweise oft fließend ist und sich nicht immer genau präzisieren läßt. Einige traditionell optativisch verstandene Texte sind mit großer Wahrscheinlichkeit eher indikativisch zu übersetzen⁷; umgekehrt wäre auf Grund neuerer grammatikalischer Erkenntnisse diese oder jene perfektische Aussage eventuell als Wunsch zu interpretieren.

Wie dem aber auch sei: von den Feinden und ihrer Überwindung und Vernichtung ist im Psalter immer und immer wieder (ausdrücklich in mindestens hundert der hundertfünfzig Psalmen) die Rede: nicht nur in den Klagepsalmen, sondern auch in den Dank- und Vertrauensgesängen, den Hymnen und Liturgien, den Geschichts- und Weisheitspsalmen, den Sions- und Königsliedern. Was beispielsweise die letzteren betrifft, verdient hervorgehoben zu werden, daß in einem jeden von ihnen (d. h. in sämtlichen sogenannten messianischen Psalmen) vom Gericht über die Feinde die Rede ist, und das in einer Schärfe, welche die Vergeltungsbitten der Klagelieder nicht selten weit in den Schatten stellt: „Du magst sie (d. h. die Völker) weiden (bzw. zerschlagen) mit eisernem Stab, magst sie zerschmeißen wie Töpfergeschirr“ (Ps 2, 9, vom Neuen Testament auf Christus angewendet in Offb 2, 26; 12, 5; 19, 15). Und – im Neuen Testament erscheint die Aufforderung, auf Christus bezogen, nicht weniger als achtmal –: „Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich hinlege deine Feinde als Schemel für deine Füße . . . Jahwe zu deiner Rechten, er zerschmettert Könige am Tage seines Zorns, häuft Leichen, zerschmettert Häupter weithin im Land . . .“ (Ps 110 [109], 1.5 f.).

Mit welchem Recht behält man solche und ähnliche Stellen bei und läßt sie gar am Sonntag in der Vesper (das heißt in einem Gottesdienst, an dem, laut Wunsch der Vatikanischen Liturgiekonstitution, nach Möglichkeit auch das Volk teilnehmen sollte) feierlich singen? Müßte man, wenn man schon ans Eliminieren und Amputieren geht, nicht in erster Linie solche Texte (aus dem Alten und Neuen Testament) ausscheiden? Denn in der Tat: welcher Unterschied besteht – das folgende Beispiel ist mit Bedacht aus dem Neuen Testament gewählt – zwischen der Vergeltungsbitte der christlichen (!) Martyrer: „Wie lange, heiliger und wahrhaftiger Herr, richtest du nicht und rächst

⁷ So ist unter den von der liturgischen Kommission (offensichtlich auf Grund der lateinischen Übersetzungen!) zur Amputierung aussortierten Texten zumindest Ps 21 (20) 9–13 kein „Fluch“ oder Verwünschung, sondern, als an den König gerichtetes Heilsorakel, eine schlichte Feststellung.

unser Blut nicht an denen, die auf Erden wohnen?“ (Offb 6, 10) einerseits und dem Jubelruf über die mit mehr als alttestamentlicher Eindringlichkeit und Ausführlichkeit geschilderte Vergeltung andererseits: „Alleluja! Das Heil und der Ruhm und die Kraft ist unseres Gottes. Denn wahr und gerecht sind seine Gerichte. Er hat die große Buhlerin gerichtet, die die Erde mit ihrer Unzucht verderbte, und hat das Blut seiner Knechte an ihr gerächt“ (ebd. 19, 1 ff.; vgl. 18, 20)? Nichts anderes als ein ähnliches Amen und Alleluja zum vernichtenden Gericht Gottes sind jedoch, werden sie in ihrem literarischen Gattungszusammenhang gelesen, auch die affirmatorischen Aussagen des Psalters über das Geschick der Feinde. Man sieht: Das Problem ist zu weitläufig und wurzelt zu tief, als daß ihm mit dem Streichen von ein paar besonders anstößigen Stellen wirksam beizukommen wäre. Es betrifft das Wesen und die Struktur der gesamtbiblischen (d. h. der alt- und neutestamentlichen) Botschaft und Theologie und kann deshalb, wenn überhaupt, nur aus deren Gesamtgefüge verstanden und gelöst werden.

Der bibeltheologische Aspekt

Fürs erste wäre hier die wesentlich *soteriologische Ausrichtung* all jener Aussagen im Auge zu behalten, die – sei es appellativ oder affirmativ – von der Bestrafung, Unterdrückung und Austilgung der Übeltäter und Widersacher sprechen. Ihnen zugrunde liegen hauptsächlich zwei für die ganze Schrift fundamentale Vorstellungs- und Ausdruckskategorien, die sich, da sie im letzten dasselbe besagen, des öfteren überschneiden und vermischen: das Gericht und der Krieg. Bei beiden gibt es immer drei Akteure: Gott (bzw. dessen Vertreter), der richtet und kämpft; der Vergewaltigte und Unterdrückte, für den Gott in Gericht und Kampf eintritt; der Feind und Widersacher, durch dessen Verurteilung und Besiegung dem Vergewaltigten und Unterdrückten Heil widerfährt. Damit aber erweist sich alsogleich, daß die Bestrafung und Überwindung des Bösen und Feindlichen nie Selbstzweck ist; sie ist vielmehr lediglich die negative Kehrseite eines an sich eminent positiven Sachverhalts: des Heils.

Vor allem ist im Hinblick auf unser Thema auf die wichtige Rolle hinzuweisen, „die der Gedanke des *Gerichts* als der Entscheidung Jahwes über das Schicksal der Beter bzw. ihrer Gegner in den Klageliedern spielt. Daß Jahwe erscheint, auf seinem Thron Platz nimmt zum Gericht . . ., ist die Voraussetzung, auf der die mannigfachen, oft stürmischen Bitten und Aufforderungen zum Gericht [und, davon nicht zu trennen, zur Verurteilung der Bedränger], wie überhaupt die gesamte Ideologie der Klagepsalmen beruhen.“⁸ Deshalb ist der solcherart Gerettete, im Gegensatz zu dem als schuldig verurteilten „Bösen“ (*rāšā'*), der „Gerechte“ (*saddîq*), und die durch das

⁸ A. Weiser, Die Psalmen (ATD 14/15, Göttingen 1963) 51. Hierher gehören u. a. folgende zu den inkriminierten „Fluchversen“ zählende Psalmenstellen: 7, 7–12; 9, 3–10. 17–21; 10, 12–18 (= 9, 33–39); 35 (34), 23–27; 54 (53), 3–7. 9; 94 (93), 1–7. 16–23.

Gericht bewahrte bzw. wiederhergestellte „Gerechtigkeit“ weitgehend synonym mit jenem „Heil“, das (vgl. z. B. Ps 9, 18ff.) von Jahwe vor allem den aus der Unterdrückung befreiten „Armen“ und „Elenden“ (den *ʾānāwīm*) zuteil wird. Den Benachteiligten und Unterdrückten, die zu ihm um Hilfe schreien, Recht zu schaffen, ist denn auch die Aufgabe des davidischen Königs (des sogenannten Messias): ihm hat Gott sein Gericht übergeben, damit er, wiederum durch die Bestrafung und Ausrottung der Gewalttätigen, sie „befreie“, „erlöse“ und ihnen „Heil schaffe“⁹, womit drei Schlüsseltermini der neutestamentlichen Soteriologie ein für allemal mit dem göttlich-messianischen Gerichtsgedanken verbunden sind.

Ähnliches gilt von den dem *Krieg* zugehörigen Bildern und Begriffen: Im „heiligen Krieg“ überwindet und vernichtet Jahwe – bisweilen durch den von ihm bestellten davidischen König – Israels Feinde, um auf diese Weise seinem Volk und seinem Gesalbten „rettend“ und „erlösend“ „Frieden“ (*šālôm*) und „Heil“ (*tešûʾā*) zu gewähren¹⁰. Wie die Gerichtsterminologie ist auch die Kriegskategorie vom Neuen Testament übernommen worden: sowohl der vor- als auch der nachösterliche Christus bewirkt Heil und Erlösung durch seinen siegreichen Kampf gegen das Böse und den „der Feind“ genannten „Bösen“¹¹; und die Christen nehmen nicht nur am Sieg, sondern, wie an seinem Gericht (vgl. auf dem Hintergrund von Ps 149, 6–9 und Dn 7, 22, 27, Mt 19, 28 und 1 Kor 6, 2f.), so auch an seinem Kampf teil – und das nicht zuletzt durch ihr Gebet, das wesentlich zum Kampf gegen die „Gewalten und Mächte“ gehört (Eph 6, 10–18) und als Fürbitte geradezu ein „Kämpfen“ für die Mitchristen genannt werden kann (Kol 4, 12) – ein Kämpfen, das zugleich auch den wie und wo immer (zum Beispiel in Vietnam oder Biafra) Unterdrückten und Ausgebeuteten, Versklavten und Benachteiligten zum Heil gereichen soll, die, auf sich selber gestellt, den Mächten und Systemen unserer Welt in hilfloser Ohnmacht ausgeliefert sind: „Erlöse uns“ – damit dein Reich komme und alle ihr Brot haben – „von dem Bösen“ (Mt 6, 9–13).

Sodann wäre – der Begriff ist weit zu fassen und will nicht gepreßt sein – auf die *dämonisch-eschatologische Färbung* der in den Psalmen bekämpften und verwünschten Feinde hinzuweisen. Der bzw. die Widersacher – Singular und Plural (vielleicht handelt es sich bisweilen um einen singularisch zu übersetzenden „*pluralis excellentiae*“) wechseln des öftern auf unerklärt abrupte Weise – ist, wiewohl es sich im allgemeinen stets um Menschen handelt, „der Böse“ (*rāšāʾ*) und „der Feind“ oder „Hasser“, wird also mit Begriffen benannt, die im Neuen Testament den Satan oder Teufel als den „Bösen“ und den „Feind“ schlechthin bezeichnen. Als Mörder und Lügner (vgl. u. a. Ps 5, 7 mit Jo 8, 44!) gehört er zu den geheimnisumwitterten „Übel-Tätern“ (den *poʾalê, ʾāwen*), die irgendwie mit dem, wie es scheint, dämonischen „Belial“ in Ver-

⁹ Ps 72, 1f. 4. 12ff.; vgl. Pss 45 (44), 8; 101 (100), 3. 5. 8 sowie Is 11, 4; Jer 23, 5f.

¹⁰ Vgl. z. B. Pss 60 (59), 13f.; 74 (73), 18–23; 79 (78), 9–12; 83 (82), 2–19 sowie Pss 18 (17), 4–20, 32–51; 110 (109), 1f. 5f.

¹¹ Vgl. Mk 3, 27 parr.; Jo 12, 31; 16, 33; Kol 2, 15 einerseits und Offb 17, 64; 19, 11–19 andererseits.

bindung stehend¹², durch ihre zwielichtig-undurchsichtigen Machenschaften dem Beter nicht nur nach der Ehre und dem Leben trachten, sondern ihn, indem sie sein gläubiges Gottvertrauen zu erschüttern suchen, überdies von Jahwe abspenstig machen möchten¹³.

Um offensichtlich „dämonische Mächte“, die die göttliche Ordnung (den Kosmos) durch ihr chaotisches Treiben zu zerrütten versuchen und sich zu diesem Zweck auf Erden der „Bösen“, deren „Existenz vom Augenblick der Geburt an im Zeichen der Entartung und Abirrung“ steht, als „Organe und Werkzeuge“ bedienen, handelt es sich nach H. J. Kraus und anderen neueren Exegeten zum Beispiel im (angeblich zu eliminierenden!) Ps 58 (57): „Unter der korrupten Weltordnung leidet der Psalmensänger ... Unter diesen Horizont des Totalen, Weiträumigen treten die Organe des aus überweltlichen, dämonischen Bereichen ausgehenden Frevels, die *rešā'im* (die ‚Bösen‘), und die in der Bundes- und Rechtsordnung Jahwes lebenden *saddîqîm* (die ‚Gerechten‘) gegenüber. Dunkel und abgründig ist das Bild, das von den *rešā'im* in 4–6 geschildert wird. Die Vernichtungsbitte 7–10 will aus dem Bereich der geschaffenen Welt ... das als unerträglich empfundene Böse ausscheiden.“¹⁴

Auch erscheint der Widersacher zumindest ab und zu deutlich mit dem personifizierten Tod oder Hades assoziiert. In Ps 18 (17), 4–21 zum Beispiel wird der „Feind“ und „Hasser“, aus dessen Gewalt Jahwe den König befreit, zusammen mit nicht zu überhörenden Anklängen an das archetypisch geprägte Exodusgeschehen, mit dem „Tod“ und dem „Belial“, der „Scheol“ und der „Wassertiefe“ identifiziert¹⁵. Damit aber tritt das Böse und Feindliche deutlich in den Bereich des Mythischen, das diesbezüglich in den Psalmen in doppelter Prägung auftritt: als Chaoskampf-Mythos, in dem das Widergöttliche als „Drache“ (Tannin, Leviatan oder Rahab) geschildert wird¹⁶, sowie als Völkerkampf-Mythos, demzufolge alle Völker der Erde Israel (bzw. den Sion und den Davidskönig) vereint bedrohen und bekämpfen.

Hierher gehört beispielsweise der als angeblich inopportun auszuschheidende Ps 83 (82). Für dieses Volksklagelied gibt es keine konkrete innergeschichtliche Situation, denn die vielen hier aufgezählten Völker und Stämme, die sich, es von allen Seiten bedrängend, gegen das Gottesvolk verschworen haben, haben nie gleichzeitig miteinander existiert; ihre Namen (vgl. V. 7 ff.) sind im Psalm von Anfang an als chiffrenartige Symbole aufgefaßt worden. Das heißt: „Visionär schaut der prophetische

¹² S. V. Maag, *Belija'al* im Alten Testament; in: Theol. Zeitschr. 21 (1965) 287–299.

¹³ Vgl. u. a. Pss 38 (37), 12–18; 41 (40), 5–10; 141 (140), 4. 9f. sowie dazu neuerdings H. J. Kraus, *Psalmen* (BKAT 15; Neukirchen 1966) 40–43; 751; Ch. Hauret, *Les ennemis-sorciers dans les supplications individuelles*, in: *Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament* (Recherches bibliques VIII; Bruges 1967) 129–137.

¹⁴ Kraus, *Psalmen* 416ff. Vgl. zu Ps 82 (81), ebd. 570; 572f. sowie Weiser, *Psalmen* 291 und 379f.

¹⁵ Zum „Tod“ als dem „Feind“ (vgl. 1 Kor 15, 26: der „Tod“ als der von Christus zu überwindende „letzte Feind“) s. M. Dahood, *Psalms I* (Anchor Bible 16; Garden City 1966) XXXVI; 105; 110; *Psalms II* (Anchor Bible 17; Garden City 1968) 155; 160, wo verwiesen wird auf Pss 7, 6; 13 (12), 3; 18 (17), 4. 49; 31 (30), 9; 41 (40), 3; 61 (60), 4; 69 (68), 15. 19.

¹⁶ So in Ps 74 (73), 12ff. (vgl. Pss 68 [67], 31; 89 [88], 10f.); im Neuen Testament ist „der große Drache, die alte Schlange“ „der Satan und der Teufel“ (Offb 12, 9). Inwieweit andere auf die „Feinde“ übertragene Tiermetaphern – u. a., zusammen mit der „Pest“ und dem „Verderben“, der „Schlange“ und dem „Drachen“, der „Löwe“ (vgl. Ps 91 [90], 6. 13 mit 1 Petr 5, 8) oder die „Hunde“ (vgl. Ps 59 [58], 7. 15 mit Offb 22, 15) – mythisch-dämonische Resonanzen haben, muß hier offen bleiben.

Sänger einen ‚Völkersturm‘, den er mit einer Fülle konkreter Namen belegt (vgl. Ps 46, 7). Er hört das bedrohliche ‚Raunen‘ der Verschwörer, die sich gegen das Volk Gottes erheben wollen (vgl. Ps 2, 1ff.) . . . In den mythologischen Vorstellungen vom Völkersturm sind die Nationen Inbegriff chaotischer Kräfte, die sich gegen die Ordnung erheben. In der alttestamentlichen Rezeption dieses Mythos handelt es sich um mehr: Israel ist ein Zeuge der Herrschaft Jahwes. Dieser Gottesherrschaft, die sich Israel zugewandt hat, gilt der Vernichtungsplan der Völker.“¹⁷ Dieselbe Thematik und Symbolik findet sich sowohl in den Sionsliedern als in den Königspsalmen: stets geht es um einen anscheinend zeitlos-überzeitlichen Kampf kosmisch-universalen Ausmaßes. Ähnliches gilt aber auch von den sogenannten König-Jahwe-Hymnen: das Gericht – auch der Kampf gegen die Völker wird als Gericht gesehen –, durch das Jahwe, alles Widergöttliche endgültig überwindend, seine Königsherrschaft erweist und durchsetzt, ist, indem es die Grenzen von Raum und Zeit übersteigt, irgendwie übergeschichtlich und auf diese Weise offen für die eschatologische Deutung¹⁸.

Mag dies und jenes von dem eben Angedeuteten auch etwas vag und hypothetisch scheinen, so dürfte doch feststehen, daß die Feinde, deren Überwindung in den Psalmen erhofft und erfleht, beschrieben und bejubelt wird, mehr und anderes sind als die Gegner, mit denen wir es in unserem persönlich-privaten oder politisch-nationalen Lebensbereich für gewöhnlich zu tun bekommen: es geht um die Auseinandersetzung zwischen Kosmos und Chaos, Leben und Tod – wobei schon im Alten Testament „Leben“ und „Tod“ Höheres und Tieferes als rein physiologisch-biologische Werte und Sachverhalte einschließen und ausdrücken¹⁹.

Schließlich wäre nachdrücklich auf den ausgeprägt theozentrischen Aspekt, auf die eminent *theokratische Ausrichtung* der anstößigen Vergeltungsbitten und -aussagen aufmerksam zu machen. Drei ebenso fundamentale wie zentrale Gedanken drängen sich diesbezüglich vor allem auf. Erstens: Gott selber ist der Angefochtene. Die Feinde sind Jahwes persönliche Feinde (vgl. u. a. Ps 92 [91], 10: „Fürwahr, deine Feinde, Jahwe, müssen vergehn, alle Übeltäter werden zerstreut . . .“), sowie die Feinde *seines* Volks und *seines* Heiligtums, *seines* Gesalbten und *seines* Knechts, der seinerseits um Jahwes willen Schmach erleidet²⁰. Ausgerechnet in dem der Elimination verfallenden Psalm 83 (82) kommt dieser Sachverhalt besonders nachhaltig zur Sprache: „Schweige

¹⁷ Kraus, Psalmen 577f.; vgl. 342–345.

¹⁸ Vgl. hinsichtlich der Überwindung und Bestrafung der Widersacher Pss 47 (46), 4, 10; 97 (96), 3, 7, 9f.; 98 (97), 1ff.9 sowie 94 (93) 1–10, 23: „Gott der Rache, Jahwe, erscheine . . . Erhebe dich, Richter der Welt, vergilt den Stolzen ihr Tun.“ Weiter geht Dahood, der in Stellen wie Pss 1, 5; 5, 11f.; 17 (16), 15; 37 (36), 38 „the final judgement“ (Psalms II 99) ausgedrückt sieht.

¹⁹ Zu diesem Schluß kommt in seinem ausgewogenen Forschungsüberblick G. W. Anderson, *Enemies and Evildoers in the Book of Psalms*, in: *The Bulletin of the John Rylands Library* 48 (1965) 18–29, bes. 29; vgl. auch H. Ringgren, *The Faith of the Psalmists* (London 1963) 46.

²⁰ Vgl. u. a. Pss 2, 1ff. („ . . . wider Jahwe und seinen Gesalbten: Laßt uns zerreißen ihre Bande . . .“) sowie Ps 69 (68), 8, 10: („ . . . um deinetwillen trage ich Schande . . . der Eifer für dein Haus hat mich verzehrt, und die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen“ – vom Neuen Testament in Jesu Mund gelegt Jo 2, 17; Röm 15, 3).

doch nicht . . . , o Gott! Denn siehe, *deine* Feinde toben, und die *dich* hassen, erheben das Haupt wider *deine* Schützlinge . . . Ja, sie beraten einträchtigen Sinnes und schließen einen Bund wider *dich* . . .“ (VV. 2ff. 6). Das heißt: „Die Verschwörung richtet sich gegen Jahwe selbst. Sein Wirken, seine Setzungen in der Geschichte wollen die feindlichen Mächte ausmerzen. Angesichts dieser Not ruft das Gottesvolk Jahwe zu neuem Eingreifen herbei.“²¹

Zweitens: Gott allein ist Richter und Rächer. Der Gott um Hilfe gegen den Feind bittende Psalmist rächt sich nicht selbst; er verzichtet, gerade als Beter, im Bewußtsein seiner eigenen Armut und Ohnmacht, aber auch im Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit und Liebesmacht auf die eigene Vergeltung²². Indem er Gott um das Gericht bittet (Ps 43 [42], 1 u. ö.: „Richte mich . . .“), übergibt und überläßt er seine Sache Gott. Damit aber liefert er nicht nur seine Feinde, sondern auch sich selbst dem aus, der ins Verborgene schaut und Herz und Nieren prüft, und tut, wenn auch bisweilen in einer uns nüchternen Abendländern allzu vehement anmutenden Weise, im Grund nichts anderes, als was das Neue Testament, mit Berufung auf das Alte (Dt 32, 35), von den Christen verlangt: „Rächt euch nicht, Geliebte, sondern gebt Raum dem (eschatologischen) Zorn Gottes; denn es steht geschrieben: ‚Mir gehört die Rache, ich will vergelten‘, spricht der Herr“ (Röm 12, 19)²³.

Drittens: Es geht um Gottes Herrlichkeit und Herrschaft. Das Flehen um Gottes Gericht ist, gerade in seinem ungestümen Drängen (man ist versucht zu sagen: in seinem unerhörten, vom Neuen Testament Parrhesia genannten Freimut) nicht nur ein gläubig-hoffendes Bekenntnis zu Jahwes Heiligkeit, die nichts Böses dulden kann (Ps 5, 5ff.), zu Jahwes Treue, mit der er zum Bund – zu seinem Volk und zum einzelnen „Frommen“ (hāsīd) – steht (Ps 9, 4f.), und zu Jahwes Liebe, die sich der Armen und Bedrückten annimmt und erbarmt (Ps 12 [11], 6)²⁴, sondern auch die Bitte um die Heiligung seines Namens und das Kommen seines Reichs. Denn letztes Ziel des Gerichts und des Siegs über das Böse und die Bösen – gerade die sogenannten „Fluchpsalmen“ betonen das immer wieder – ist die anbetende und lobpreisende Anerkennung Gottes, selbst von seiten der Völker und Feinde: „Erfülle ihr Antlitz mit Schmach, daß sie deinen Namen suchen, Jahwe. Sie sollen beschämt und erschüttert werden für immer, daß sie vor Schande vergehen. Und sie werden erkennen,

²¹ Kraus, Psalmen 580.

²² Eine gewisse Ausnahme bildet diesbezüglich einzig Ps 41 (40), 11: „Du aber, Jahwe, sei mir gnädig; richte mich auf, daß ich ihnen vergelte.“

²³ Vgl. von Paulus, neben Apg 23, 3, 2 Tim 4, 14: „Alexander . . . hat mir viel Böses zugefügt; der Herr wird ihm nach seinen Werken vergelten“, sowie von dem den Christen als Beispiel vor die Augen gestellten Christus, 1 Petr 2, 23: „Als er gescholten wurde, schalt er nicht wieder; als er litt, drohte er nicht; er übergab es vielmehr dem, der gerecht richtet.“

²⁴ Vgl. die Bemerkung von Kraus, Psalmen 418f., zum (zu eliminierenden!) Ps 58 (57): „Von Rache- und Vergeltungswünschen kann hier keine Rede sein. Der Psalmensänger gehört zu den ‚nach der Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden‘ (Mt 5, 6). Die Stimme dieser Gottesmänner schweigt auch im Neuen Testament nicht (Offb 6, 10) . . . Mit den verschwommenen Forderungen nach ‚Liebe‘ und ‚Humanität‘ ist der prophetischen Gewalt dieser Bitten nicht beizukommen . . .“

daß du, dessen Name Jahwe ist, allein der Höchste bist über die ganze Erde.“²⁵ Hier wird zudem deutlich, daß die vernichtende Überwältigung der Feinde nicht unbedingt in ihrer endgültigen Vernichtung bestehen muß: ihre „Beschämung“, um die gebetet wird, kann ihnen zum Heil gereichen: „damit sie Jahwe suchen“²⁶. Denn schließlich findet der einzelne sein Heil nur bei Jahwe und in der von ihm durch das sieghafte Gericht über alles Chaotisch-Widergöttliche gewährleisteten und wiederhergestellten kosmischen Ordnung (der *sedāqā* oder „Gerechtigkeit“) und Ganzheit (dem *šālôm* oder „Frieden“).

Im übrigen braucht wohl nicht eigens darauf hingewiesen zu werden, daß die alttestamentlichen Aussagen über die Vernichtung der Feinde an sich nicht das beinhalten, was man heute im christlichen Bereich unter ewiger Verdammnis zu verstehen pflegt. Schon eher ist es vielleicht erlaubt, in diesem Zusammenhang ganz sachte auf neutestamentliche Stellen wie 1 Kor 5, 5 (vgl. 1 Tim 1, 20!) zu verweisen: der (christliche!) Frevler „soll im Namen des Herrn dem Satan übergeben werden zum Verderben des Fleisches, damit der Geist gerettet werde am Tag des Herrn“. Denn auch bei den im Psalter enthaltenen Verwünschungen scheint es sich, analog zu den sogenannten Fluchritualien Dt 27–28, wenigstens bisweilen (vgl. z. B. Ps 52 (51), 7ff.) um „die Ausscheidung der Gottlosen aus der Jahwegemeinde“ zu handeln²⁷ – um einen Vorgang also, dem im Neuen Testament 1 Kor 11, 30ff. sowie Offb 2, 5. 15; 3, 16 in etwa entsprechen.

Stellt man die Vergeltungsappelle in diesen ihren zugleich theozentrischen und soteriologischen Zusammenhang, in den sie hineingehören, werden sie bibeltheologisch verständlich. Auf die Frage jedoch, wie sie, als alttestamentliche Texte, neutestamentlich realisiert und so zum christlichen Gebet werden können, soll ein abschließender Hinweis auf drei hermeneutische Grundsätze eine Antwort zu geben versuchen.

Der hermeneutische Aspekt

Fürs erste ist damit Ernst zu machen, daß die Psalmen *Gedichte* (bzw. Lieder) sind. Die daraus gerade auch für die „anstößigen“ Texte sich ergebenden Konsequenzen können hier nur stichwortweise angedeutet werden²⁸. Erstens: Die poetische Sprache ist nicht begrifflich, sondern bildlich. Die einzelnen Aussagen sind deshalb nicht (wie

²⁵ Ps 83 (82), 17ff. – also ausgerechnet einer der zu eliminierenden Psalmen. Ähnlich übrigens der Schluß des vom gleichen Schicksal bedrohten Ps 58 (57): „Dann wird man sagen: Ja, es gibt noch einen Gott, der richtet, auf Erden“ (V. 11f.).

²⁶ Vgl., neben Ps 83 (82), 17, besonders noch die Mahnung von Jahwes Gesalbtem an die gegen ihn rebellierenden und von ihm „mit eisernem Stab“ zu zerschlagenden Völker und Könige: „Nun denn, ihr Könige, werdet weise... Dienet Jahwe mit Furcht...“, daß er nicht zürne und euer Weg nicht ins Verderben führe... Wohl allen, die vertrauen auf ihn“ (Ps 2, 10ff.).

²⁷ Weiser, Psalmen 32.

²⁸ Näheres bei N. Füglistner, *Das Psalmengebet* (München 1965), wo die aus dem poetischen Charakter der Psalmen resultierenden Folgerungen für ihre christliche Aktualisierung eingehender begründet werden. Zur wieder zu entdeckenden Funktion des Poetischen in Katechese und Verkündigung vgl. jetzt H. Halbfas, *Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht* (Düsseldorf 1969).

es von den eher rational-intellektualistisch ausgerichteten Theologen und Liturgikern leider nur allzu leicht geschieht) nach Art dogmatischer Begriffe und Lehrsätze zu pressen und buchstäblich zu verstehen (und mißzuverstehen!), sondern spielend-elastisch als Bilder aufzunehmen und auf sich wirken zu lassen – als Bilder übrigens von nicht selten archetypischer Wucht und Weite²⁹.

Zweitens: Noch mehr als bei andern Texten darf bei Gedichten die einzelne Aussage (d. h. der einzelne Vers) nicht verabsolutiert und aus seinem Zusammenhang herausgelöst werden, von dem her er seinen Sinn und Tenor erhält und nicht selten modifiziert und relativiert wird. So sind die Vergeltungsbitten als Teil der Klagelieder Ausdruck des Schmerzes, der Hilflosigkeit, des Nicht-mehr-weiter-Wissens, das schließlich, wie die gattungsspezifische Struktur der Klagelieder zeigt, immer wieder überwunden und aufgehoben wird in zuversichtliches Vertrauen und triumphierendes Loben.

Drittens: In der Poesie geht es, zumindest primär, nicht um das Mitteilen von Sachverhalten, sondern um den Ausdruck von Stimmungen. Was da zur Sprache kommt, ist Freude und Hoffnung, Angst und Furcht, Wut und Zorn – der ganze Mensch mit allem, was ihn bewegt. So auch in den Psalmen: in ihnen findet (warum sollte es nicht?) auch das wesentlich zum Menschen – auch zum neutestamentlich-christlichen Menschen – gehörende Iraszible seinen legitimen Ausdruck³⁰. So sind die separat für sich genommen, sehr schockierend wirkenden Schlußverse des 137. (136.) Psalms („Wohl dem, der dir vergilt . . . Wohl dem, der deine Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert“) Wortwerdung jenes elementaren Zorns, der nichts anderes ist als der negative Ausdruck der eminent positiven Liebe zum jerusalemischen Sion, die den Psalm als ganzen beseelt und durchwaltet.

Des weiteren wäre, sowohl in der Theorie wie in der Praxis, vor allem das fundamentale hermeneutische Prinzip zu beachten, daß die einzelnen Aussagen der Schrift – also auch die Vergeltungsaussagen und -wünsche – aus dem *Gesamtzusammenhang der ganzen*, das Alte und das Neue Testament umfassenden *Schrift* zu interpretieren und zu aktualisieren sind. Die ganze Schrift ist der Kontext, der die einzelne Aussage determiniert, modifiziert, relativiert, in und aus dem sie Stellenwert und Sinn, Bedeutung und Funktion erhält³¹. Diesem objektiven, letztlich auf dem theologischen Glau-

²⁹ Ein wörtliches Verständnis schließt sich außerdem schon dadurch aus, daß sich die Aussagen, gerade was die Verwünschungen der Feinde betrifft, werden sie beim Wort genommen, nicht selten widersprechen, ja gegenseitig ausschließen.

³⁰ Zu der gerade auch vom integral akzeptierten Neuen Testament her (es gibt auch hier – man denke an Jesus, z. B. Mk 8, 33; 11, 15 parr., oder an Paulus, u. a. Gal 5, 12; Phil 3, 2 – einen „heiligen Zorn“) längst fällig gewesen Rehabilitierung des christlichen Zürnens vgl. das „Lob der Zürnkraft“ von J. Pieper, *Das Viergepann* (München 1964) 267–271.

³¹ Vgl. hierzu vor allem N. Lohfink, *Über die Irrtumslosigkeit und Einheit der Schrift*, in dieser *Zschr.* 174 (1963/64) 161–181 = *Das Siegeslied am Schilfmeer* (Frankfurt 1965) 44–80. Im Zusammenhang mit dem Grundsatz, daß „ein neues Zumsprechenbringen der Einzelaussagen im Lichte des Ganzen“ zu geschehen habe, stellt Lohfink mit Recht die Frage, „ob man bei der Entfernung der ‚Fluchpsalmen‘ nicht sogar das Kind mit dem Bade ausschütte“ (178 resp. 74).

bensfaktum von der Einheit der Offenbarung basierenden Auslegungsgrundsatz³² korrespondiert vom Subjektiven her das allgemein hermeneutische Prinzip der „Horizontverschmelzung“, demzufolge die Bedeutung eines jeden Textes im Vollzug des Interpretationsvorgangs von den im Interpretieren bereits vorhandenen Voraussetzungen gefärbt und geprägt wird³³. So wird es, ganz allgemein, einem Christen, der sich auf Grund von Mt 5, 43f. (vgl. Lk 6, 28; 1 Petr 3, 9) zum immer wieder von neuem anzustrebenden Ideal – die Forderungen der Bergpredigt sind keine kanonischen Gesetzesnormen, sondern durch das bevorstehende eschatologische Gericht (!) motivierte Idealthaltungen – der Feindesliebe bekennt, kaum je auch nur in den Sinn kommen, beim Beten der „Fluchpsalmen“ an etwaige persönliche Gegner zu denken³⁴. Oder, um als Einzelbeispiel nochmals Psalm 137 (136) heranzuziehen: der jerusalemische Sion (VV. 1.3.5ff.) und Babylon-Edom (VV. 1.7ff.) als sein Gegenpart – Begriffe, die schon im Alten Testament (man denke z. B. an die sog. Sionspsalmen) mehr bedeuten als rein geographisch-politische Gegebenheiten – wecken im Christen, nicht zuletzt auf Grund des Neuen Testaments (vgl. u. a. Hebr 12, 22; Offb 21, 2 sowie 1 Petr 5, 13; Offb 18, 2.10.21) Vorstellungen, im Zusammenhang mit denen auch die Aussage über die am Felsen zu zerschmetternden Kinder (V. 9) jede ethische Problematik („die armen unschuldigen Kindlein!“) verliert. Hierbei geht es, wohlverstanden, nicht um künstlich konstruierendes oder willkürlich erzwungenes Allegorisieren, sondern um einen hermeneutischen Prozeß, der erstens dem Text nicht etwas ihm absolut Fremdes von außen aufpfropft und sich zweitens im Leser (bzw. Beter) ohne sein bewußtes Zutun spontan vollzieht.

Endlich muß in diesem Zusammenhang auf das Problem des in den Psalmen (und die Psalmen) betenden Subjekts hingewiesen werden: Es ist kein kleines, rein individuelles Ich, sondern etwas, was man, provisorisch, ein *überindividuelles Groß-Ich* nennen könnte – ein Sachverhalt, der sich, trotz manchem, was bislang noch hypothetisch bleibt, exegetisch gut fundieren läßt. Denn abgesehen von den sogenannten kollektiven Psalmen (den Geschichtspsalmen, Sionsliedern und vor allem den Klage- und Dankliedern des Volks), die von der ganzen Israelgemeinschaft handeln und ihr in den Mund gelegt werden, geht es auch in den, literarisch gesprochen, individuellen Psalmen, bei denen übrigens nicht selten ausdrücklich die ganze Gemeinde sowohl in den Lobpreis als in die Klage und Anklage einbezogen wird, um mehr als nur ein gewöhn-

³² Vgl. in der Offenbarungs-Konstitution des Zweiten Vatikanums n. 12 und n. 16.

³³ Vgl., neben der allgemeinen erkenntnistheoretischen Maxime „Quidquid recipitur secundum modum recipientis recipitur“, den gerade auch exegetisch und kerygmatisch äußerst fruchtbaren Ansatz von H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1965).

³⁴ Doch sollte gerade hier der Gegensatz zwischen dem Alten und dem Neuen Testament nicht künstlich polarisiert werden. Denn einerseits gibt es auch im Neuen Testament sehr heftige Aussagen gegen Widersacher, und andererseits kennt das Alte Testament, wenn auch nicht ein allgemeines Gebot der Feindesliebe, so doch – neben dem verzeihenden Nichtvergeltens (Ps 7, 5f.; Spr 20, 22; Sir 28, 1–7) – das Verbot des Hasses (Lv 19, 17f.) sowie das Gebot, dem persönlichen Gegner notfalls zu helfen (Ex 23, 4f.; Spr 25, 21).

liches Privat-Ich. Und das in zweifacher Hinsicht: Einmal kann es sich um ein kollektives, ganz Israel verkörperndes Ich handeln, sei es – wie in Ps 129 (128) – auf Grund poetischer Personifikation, sei es, wie eine besonders den Klagepsalmen oft innewohnende merkwürdige Ambivalenz nahelegt, mittels einer Neuinterpretation, durch die, manchmal vielleicht mit Hilfe von Zusätzen und Einschiebseln, ursprünglich individuelle Psalmen bei ihrer nachexilischen Aufnahme in das Psalterium auf das ganze Volk gedeutet wurden³⁵. Sehr erleichtert wurde dieser Prozeß durch die gerade in den Psalmen sehr weit vorangetriebene Typisierung der Notsituation und der Feindgestalt: einerseits begegnen Krankheitsmetaphern in den kollektiven, andererseits Kriegsbilder in den individuellen Klageliedern. Sodann hat die Theorie, derzufolge das individuelle Ich der Psalmen nicht einer beliebigen Privatperson, sondern – auch in nicht spezifischen Königpsalmen – dem davidischen König gehört und deshalb ein „potentialisiertes“ Ich ist, einige Wahrscheinlichkeit für sich: nicht nur das in Wir-Psalmen sporadisch erscheinende Ich sowie das Faktum, daß auch in individuellen Klagepsalmen die Gegner des öftern die „Völker“ (gojjîm) sind (vgl. z. B. der oben angeführte Ps 59 [58]!), sondern auch die Gottesknechtsideologie („dein Knecht“) sowie die überdimensionierte Auswirkung der göttlichen Errettung (s. bes. Ps 22 [21] und Ps 69 [68]) finden so eine angemessene Erklärung.

Diese schon an sich gerade für die Feind- und Vergeltungsaussagen folgereichen exegetischen Feststellungen über das Ich der Psalmen gewinnen ihre volle Bedeutung im Zusammenhang mit dem Neuen Testament und im Hinblick auf Christus, der, nach dem Zeugnis der neutestamentlichen Schriften, als *der* „Abrahamssame“ *das* Israel und als *der* „Davidssohn“ *der* Christus und infolgedessen nicht nur das eigentliche Objekt der Schrift, sondern, was die Gebetstexte anbelangt, auch ihr Subjekt ist. Das hat hinsichtlich der „Fluchpsalmen“ zwei konkrete Konsequenzen: Insofern Christus die Verwünschungen spricht, können sie auch mich meinen und von ihm über mich gesprochen sein. Die Drohungen des 109. (108.) Psalms zum Beispiel könnten sich auch an mir – „weil er nicht daran dachte Liebe zu üben“ gegenüber dem Armen und Unterdrückten, Verfolgten und Verfemten (V. 16; vgl. Mt 25, 41–46) – erfüllen und verwirklichen. Das heißt: der Psalmenbeter stellt sich selber (vgl. z. B. Ps 7, 4ff.) unter das göttliche Gericht. Insofern aber die Psalmen vom Christen mit Christus gebetet werden (vgl. Augustinus' Prinzip vom „Christus totus, caput et membra“ als dem Objekt und Subjekt der Psalmen) kann es sich in ihnen nicht mehr um einer rein persönlichen Privatsphäre angehörende Feinde handeln. Denn wie alles andere erhalten auch die Feinde eine neue Dimension, oder, genauer gesagt: ihre bereits im Alten Testament mehr oder weniger latent vorhandene übermenschlich-metahistorische Dimension wird nunmehr vollends enthüllt und offenbar.

Es soll nun nicht behauptet werden, daß mit dem Gesagten alle durch die „Fluchpsalmen“ aufgeworfenen Probleme gelöst seien – das Böse und der Böse in der Schrift

³⁵ So J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen* (SBS 18; Stuttgart 1966) bes. 24.

(und zwar gerade auch im Neuen Testament) ist und bleibt ein Problem. Es aber durch die Elimination unbequemer Texte einfach totschiweigen und verdrängen zu wollen, ist nicht einmal eine billige oder schlechte, sondern überhaupt keine Lösung.

In diesem Zusammenhang wäre, gerade was die Psalmen betrifft, auf verschiedene Äußerungen Dietrich Bonhoeffers zu verweisen. So sagt er unter anderem: Wir dürfen, „jeden Tag mehrere Psalmen möglichst gemeinsam“ lesend und betend, „keine Auswahl nach eigenem Gutdünken vornehmen, damit tun wir dem Gebetbuch der Bibel Unehre und meinen besser zu wissen, was wir beten sollen, als Gott selbst. In der alten Kirche war es nichts Ungewöhnliches, „den *ganzen* David“ auswendig zu können... Mit dem Psalter geht einer christlichen Gemeinde ein unvergleichlicher Schatz verloren, und mit seiner Wiedergewinnung werden ungeahnte Kräfte in sie eingehen.“³⁶ – Damit soll nun freilich nicht gesagt sein, alle Psalmen oder, ganz allgemein gesprochen, alle Schrifttexte seien gleichbedeutend und für den Gottesdienst gleich geeignet. Für den theologisch aber auch nur einigermaßen Gebildeten – und für ihn ist ja das Brevier faktisch in erster Linie bestimmt – sollten jedoch, auf Grund seiner theoretischen Schriftkenntnisse und vor allem kraft seiner praktischen Schriftvertrautheit, grundsätzlich alle Psalmen nachvollziehbar sein. Doch wenn sich, wie beispielsweise bei Predigten immer wieder zu konstatieren ist, die gesamten Schrift- und Exegesenkenntnisse angehender und arrivierter Theologen und Liturgiker (denen überdies vielfach jedes Sensorium für Sprache und Poesie abzugehen pflegt) auf den – übrigens allzu strapazierten und deswegen bereits abgestandenen und schal gewordenen – Begriff „Heilsgeschichte“ reduzieren und, wenn es hoch geht, auf die forcierten und künstlich gezüchteten Gegensatzpaare Altes Testament–Neues Testament = Verheißung und Erfüllung, Gesetz und Gnade, Gerechtigkeit und Liebe, dann wird es verständlich, daß ihnen die Psalmen nichts zu sagen und zu bieten vermögen und sie mit ihnen nichts anzufangen wissen. (Aber, darf man vielleicht fragen, wer weiß da eigentlich mit wem nichts anzufangen? Die Theologen mit den Psalmen? Oder nicht vielmehr die Psalmen – und die Schrift im allgemeinen – mit den Theologen und Liturgikern?) Doch bleibt hierbei dem Alttestamentler zumindestens ein Trost: dieselben Theologen und Liturgiker, die mit dem Alten Testament nichts anzufangen wissen, kennen für gewöhnlich auch das Neue Testament nicht besser und wissen mit ihm in der Verkündigung und dementsprechend wohl auch bei ihrer Meditation und beim Gebet im Grund genausowenig aufzufangen. Und er wird es, allen Entscheidungen angeblich katholischer Instanzen zum Trotz – jede willkürlich getroffene Auswahl, gerade auch in der Schrift, ist, weil „häretisch“ (haireisthai = auswählen), anti-katholisch (katholisch = allumfassend) – bis auf weiteres mit Männern wie dem bekennenden Protestanten Dietrich Bonhoeffer halten. Das heißt für ihn, des Paulus Wort leicht abgewandelt: Ich schäme mich nicht der Schrift; sie ist ja so wie sie ist, „eine Gotteskraft für jeden, der glaubt“ (Röm 1, 16). Und: Selig, wer an mir, dem Wort Gottes, keinen Anstoß nimmt (vgl. Mt 11, 6).

Doch ganz abgesehen davon: auch rein exegetische Überlegungen – soviel darf wohl im Rückblick auf das im Vorangehenden mehr Angedeutete als Ausgeführte festgehalten werden – legen uns nahe, auf die eingangs gestellte dreifache Frage mit einem dreifachen Nein zu antworten: die Eliminierung der sogenannten Fluchtexte aus dem Psalter – Entsprechendes gilt von der Erwähnung des dem Gericht verfallenden Bösen in anderen Schriftpartien – ist literarisch nicht legitim, bibeltheologisch nicht möglich, hermeneutisch nicht notwendig.

³⁶ Das Gebetbuch der Kirche. Eine Einführung in die Psalmen (1940): Gesammelte Schriften IV, (München 1965) 544–569, 552; vgl. u. a. auch: Gemeinsames Leben (München 1966) 35–40.

UMSCHAU

Agitationskino in Berlin

Eindrücke von den 19. Internationalen Filmfestspielen

Die Internationalen Filmfestspiele in Berlin sind auf dem Weg, ein eigenes Gesicht zu bekommen, sich deutlich von ähnlichen Veranstaltungen abzuheben. Nicht zuletzt mag die Situation Berlins und die Tatsache dazu beigetragen haben, daß hier Filmfestspiele nicht im Klima eines mondänen Urlaubsorts mit entsprechenden kommerziellen Verpflichtungen stattfinden, sondern in einer Großstadt. Jedenfalls konnte man aus dem Ablauf des diesjährigen Festivals den Eindruck gewinnen, als hätten die Proteste und Reformbestrebungen des Vorjahrs in Berlin nicht nur verschlossene Ohren gefunden. Schon seit mehreren Jahren unterscheidet sich das Berliner Festival im Filmangebot merklich von anderen Festspielen. Während San Sebastian immer noch auf der bequemen Woge des „gutgemeinten“ Films den Traditionalisten traditionelle Filmkunst feilbietet, während in Cannes' modischer Palette Filme wie „Antonio-das-Mortes“¹ mehr exotische Neugier befriedigen als Wege zu einem neuen, diskussionsbereiten Kino weisen, während Venedig auf der Suche nach einer neuen Konzeption noch nicht aus der Krise herausgekommen ist, hat Berlin die Pforten seines Festspielhauses mit immer nachhaltigerer Konsequenz den Neuerern des Films, auch den Außenseitern und Angefeindeten geöffnet. Zu alten Berliner „Stammgästen“ wie Ray und Hani gesellten sich Straub und Godard, Saura und Zadek, Bergensträhle und Žilnik. Bei aller Kritik, die man im einzelnen vielleicht anbringen möchte, sollte man dem Leiter der Festspiele, Dr. Alfred Bauer, und den jährlich wechselnden Auswahlgremien einmal be-

scheinigen, daß sie programmlich in den letzten Jahren eine glücklichere Hand hatten als manche ihrer ausländischen Kollegen. Wenn in diesem Jahr nahezu die Hälfte aller Wettbewerbsbeiträge nicht nur diskutabel, sondern durchaus festspielreife Filme waren, wenn sich darunter sechs Erstlingsfilme junger Regisseure befanden, so ist das schon ein verdienstliches Ergebnis. Immer noch ist der Zwang einer bestimmten Mindestzahl von Filmen, die man nicht unterschreiten will, der Qualität des Festivals hinderlich. Immer noch gehen auch die Diskussionen darüber weiter, ob die Auswahlgremien offizielle Nominierungen großer Filmländer in jedem Fall anerkennen müssen. Doch es läßt sich nicht übersehen, daß Berlin auf dem Weg ist, vom Star-Festival der fünfziger Jahre endgültig zu einer Leistungsschau des jungen Films überzuwechseln.

Die Veränderung des Festspielniveaus bedingt eine Veränderung des Publikums. Noch gibt es bei Godard, Straub, Bruno oder Saura Unmutsäußerungen im Zoo-Palast, die mehr auf mangelnde Verständnis- und Diskussionsbereitschaft als auf qualifizierten Protest zurückzuführen sind. Doch schon bei den öffentlichen Diskussionen, die dieses Jahr regelmäßig über alle Wettbewerbsfilme stattfanden, trafen Leute zusammen, die nicht nur die aus Pressekonferenzen gewohnten Fragen nach Produktionsbedingungen und den Lebensgewohnheiten der Hauptdarsteller vorbrachten, sondern die sich mit den vorwiegend politischen Argumenten der Jungfilmer ernsthaft beschäftigten. Die Festspielleitung hat erstmals selbst dazu beigetragen, den Filmen ein breiteres Echo zu sichern, indem sie den Gedanken des jungen Regisseurs Werner Her-

¹ S. diese Zschr. 184 (1969) H. 7, 61–64.

zog aufgriff und die Festspielfilme in Bezirkstheatern für geringe Eintrittspreise wiederholte. Die Resonanz in der Berliner Bevölkerung war groß, sogar Diskussionen in den Vorstadtkinos wurden zum Teil lebhaft gesucht.

Ein weiteres Positivum ergab sich bei einer öffentlichen Aussprache über Berlinale-Probleme am vorletzten Tag des Festivals. Der Münchener Journalist Hans Stempel, in diesem Jahr Mitglied des Auswahl Ausschusses, regte an, die Anonymität der Auswahlentscheidungen zukünftig fallenzulassen und der Nominierung eines Films stets eine kurzgefaßte Begründung hinzuzufügen. Ein Mitglied des Auswahl Ausschusses solle überdies bei den öffentlichen Diskussionen anwesend sein, um gegebenenfalls über die Argumente Auskunft geben zu können, die den Ausschluß bewogen haben, den Film für den Wettbewerb zu akzeptieren. Nachdem Walther Schmieding, Leiter der Berliner Festspiele GmbH., zugesichert hat, sich für ein solches Verfahren wie auch für eine vermehrte Unabhängigkeit des Auswahl Ausschusses überhaupt einzusetzen, dürfte gewährleistet sein, daß Berlin in den kommenden Jahren über die Praktiken anderer A-Festivals einen wichtigen Schritt hinausgehen wird.

Die jungen Filme, über die zu berichten uns am wichtigsten erscheint, haben einen gemeinsamen Grundzug: die Auseinandersetzung mit der Gesellschaft, mit ihren politischen und sozialen Ordnungen. Die Kritik findet ihren Ausdruck bald mit ungehemmter Leidenschaft, bald in sarkastischen Aphorismen, bald in versteckter Hintergründigkeit scheinbar privater Vorgänge. Auf je verschiedene Weise, mit sehr unterschiedlichem Temperament ist die Rebellion in diesen Filmen offen oder versteckt vorhanden. Die Diskussion um die Verwirklichung marxistischer Ideen und eines recht verstandenen Sozialismus spielen in mindestens acht Berlinale-Filmen eine entscheidende Rolle, Filmen nicht etwa aus einem Land oder aus geistig eng verwandten Ländern, sondern Filmen aus Italien, Frankreich, Jugoslawien, Spanien, Schweden, den USA und Deutschland. Man

könnte auch noch die Beiträge der südamerikanischen Länder hinzuzählen, wären sie nicht in der Realisation ihrer oft noch ein wenig verworrenen Ideen reichlich unqualifiziert ausgefallen. Aber man weiß von früheren Festivals, daß vor allem aus Brasilien engagierte kritische Arbeiten kommen (z. B. die Filme Glauber Rochas und Nelson Pereira dos Santos), daß auch in Cuba politisch brisante Filme entstanden sind.

Am hausbackensten, am wenigsten klar in ihrer geistigen Konzeption sind leider immer noch die jungen Filme aus der Bundesrepublik. Der beachtete Theaterregisseur *Peter Zadek* steuerte mit seinem Erstlingsfilm „*Ich bin ein Elefant, Madame*“ ein opportunistisches Stück Film bei, das sich zwischen modisch-konservativer Ausbeute des fotogenen Pauker-Themas und irritierender Aufsässigkeit gegenüber dem autoritären System nicht entscheiden kann. Vermutlich hat Zadek gerade eine Ambivalenz zwischen den extremen Positionen angestrebt, ohne daß sie ihm aber überzeugend gelungen ist. Zadek erweist sich mit diesem Film als ein Autor ohne klare Überzeugung, ohne die Entschiedenheit, die dem ins Politische vorgetriebenen Konflikt zwischen Lehrer und Schüler nottut.

Neben der Bedeutungsschwere, die bei aller modernistischen Spielhaltung dem Zadek-Film noch aus allen Nähten guckt, nimmt sich der übermütige Spaß, der aus den USA unter dem Titel „*Greetings*“ nach Berlin kam, beinahe wie ein Leichtgewicht aus. Doch in den behenden Karikaturen, den politischen Scherzen und geistvollen Pop-Effekten ist weitaus mehr kritisches Bewußtsein versteckt als in manchem anspruchsvollen „Problemfilm“. Drei junge Leute stehen im Mittelpunkt. Jeder von ihnen schleppt seinen „Tick“ mit sich herum, typisch amerikanische Ticks, die im Begriff sind, einer ganzen Nation zu Komplexen zu werden: die Sex-Hörigkeit, der Kennedy-Mord und der Vietnam-Krieg. Paul soll zur Musterung, und man überlegt gemeinsam, wie er sich aus der Affäre ziehen kann. Zuerst versuchen die Freunde, ihn als Homosexuellen herauszuputzen; dann gibt er sich als reaktionärer Faschist; schließlich

halten die Freunde ihn einfach durch Sex-Geschichten Tag und Nacht wach. Lloyd interessiert sich so sehr für den Kennedy-Mord, daß er sich als Neffe von Oswalds Hauswirtin fühlt und sich selbst bedroht sieht. Jon gerät nach Vietnam, wo er von einem Kriegsberichterstatter zum Helden einer Reportage erkoren wird. Eingerahmt von dem Auszug aus einer Johnson-Rede (sinngemäß: „Ich will nicht behaupten, daß es euch noch nie so gut gegangen ist; aber tatsächlich ist es doch so“) läßt Autor-Regisseur *Brian de Palma* ein wahres Feuerwerk an Gags ab, bei denen einem der bittere Nachgeschmack wie ein Kloß im Hals stecken bleibt. Am treffendsten sind jene Sequenzen, in denen mehrere Komplexe zusammentreffen und einer geradezu erst die absurden Konsequenzen des anderen entlarvt. Lloyd hat ein Mädchen zu sich eingeladen. Als es nackt auf der Couch liegt, beschäftigt er sich mit Feuereifer, die Angaben des Warren-Reports über die Schußwunden Kennedys pedantisch auf ihrem Körper einzzeichnen. Das Mädchen liegt längst in tiefem Schlaf, als er enthusiasmiert zu der Feststellung kommt, daß Kennedy zur Zeit des Attentats auf dem Kopf hätte stehen müssen, sollten die offiziellen Angaben richtig sein. Oder: Jon erfindet eine neue Kunstform, die „Peep-Art“. Er bringt Frauen in seine Wohnung und betätigt sich als Spanner, indem er sie einlädt, sich vor der Kamera auszuziehen, um einen „intimen Augenblick“ ihres Alleinseins festzuhalten. Als er am Schluß des Films, von dem Kriegsberichterstatter gefolgt, eine Vietnamesin im Busch entdeckt, wiederholt er das nämliche Spiel wie bei der Aufnahme des „intimen“ Films. *Brian de Palmas* „Greetings“ ist ein respektloser Film, der aufmuckend an den Tabus einer Nation nagt, deren junge Generation sich entweder auf den Protest, den Spott oder die Resignation zurückzieht. De Palmas Spott ist eine Art von Protest. Resignation ist ihm fremd; seine Helden bleiben in ihren Konflikten fixiert, ohne jede Hoffnung, sich von ihnen befreien zu können. „Ich möchte nicht behaupten, daß es euch noch nie so gut gegangen ist; aber tatsächlich ist es doch so.“

Während „Greetings“ die oppositionelle Haltung junger Leute auf bewußt unterhalt-same, auch optisch abwechslungsreiche Art formuliert, flüchtet sich der junge Italiener *Edoardo Bruno* in ein dialektisches Diskussionsstück. Sein Film „*La sua giornata di gloria*“ ist denn auch in Berlin vornehmlich unter dem Aspekt diskutiert worden, ob dies denn überhaupt noch Film sei oder ein nur mangelhaft illustrierter Diskurs über Theorie und Praxis außerparlamentarischer oppositioneller Gruppen. Bruno bietet eine Art Modellfall an. Ausgehend von einer zukünftigen Revolution, macht er mit einer Guerilla-Gruppe bekannt, die von Claude angeführt wird. Richard stößt zu den Rebellen und fühlt sich von ihren Ideen angezogen. Er beginnt, sich an den Agitationsversuchen der Gruppe zu beteiligen, verrät den Anführer jedoch schon bald an einen Polizei-Kommandanten. Um sein Versagen und den Tod des Freundes gutzumachen, entwickelt er den Plan zum Überfall auf ein Munitionslager. Im entscheidenden Augenblick aber bleibt er mit einem Mädchen zusammen, während man von fern die Freunde kämpfen hört.

Ein Brecht-Zitat über die praktische Unfähigkeit jener, die theoretisch für ein besseres Dasein kämpfen, beendet den Film. Und Brecht ist es denn auch, von dem Bruno sich entscheidend beeinflusst zeigt. Nicht nur die endlosen Diskussionen, die Claude, Richard und ihre Freundin über Brecht führen (von den Schauspielern improvisierte Dialoge übrigens), signalisieren die geistige Vaterschaft Brechts, sondern auch Brunos Versuch einer Verfremdung der Handlung durch zugegebenermaßen oftmals auch fragwürdige Mittel. Bruno hat seinen Film mit der 16-mm-Kamera aufgenommen und nachträglich auf 35-mm-Format „aufgeblasen“. Dadurch hielt er nicht nur die Produktionskosten gering, sondern erzielte auch ein sehr grobkörniges Bild, das ihm als Mittel der Distanzierung wichtig erschien. Ähnlich Straub bevorzugt er an entscheidenden Stellen extrem lange, fixierte Einstellungen oder Kamerafahrten durch Straßen, an Häusern entlang, die keinen direkten Zusammenhang mit dem ge-

sprochenen Wort haben. Bruno versucht, eine Gleichrangigkeit von Bild und Wort durch deren wechselseitige Hervorhebung zu erzielen, doch ist die Folge oft nur eine Erschwerung für den Zuschauer, seinen Diskursen zu folgen, weil Bruno noch kein richtiges Gespür für die Proportionierung reflektiver und aktionsbetonter Szenen besitzt.

Wer sich dennoch die Mühe macht, dem Film aufmerksam zu folgen, wird in ihm eine hochinteressante Weiterführung der Auseinandersetzung mit der jungen italienischen Linken finden, die bei Bertolucci, Bellocchio und Samperi begonnen hat. Vor allem im Vergleich mit Bertoluccis Helden Fabrizio aus „Prima della rivoluzione“, dem nach wie vor bedeutendsten Film der jungen Avantgarde Italiens, zeigt sich eine bemerkenswerte Variante. Auch Bertolucci hat in seinem Film die Unfähigkeit der jungen Generation beschrieben, sich jenseits theoretischer Erkenntnis der etablierten bürgerlichen Ordnung und dem von ihr abhängigen politischen System zu widersetzen. Fabrizio endete in der Resignation, im Arrangement mit jener sozialen Schicht, die er aufs tiefste verachtete. Während dort aber die Umstände und die allmähliche Erkenntnis der eigenen Ohnmacht die Voraussetzungen für eine Kapitulation schufen, ist es in „La sua giornata di gloria“ mehr die insistierende Beschreibung einer inneren Labilität, die das Scheitern des Helden begründet. Dabei wird die Gruppe selbst nicht ausgenommen. Gerade die Umkehrungen und spiegelbildlichen Übertragungen der Argumentationen von Claude bzw. der Gruppe auf Richard und umgekehrt rufen ein Spannungsverhältnis hervor, das die Aktion der Gruppe im gleichen Maß relativiert wie das Verhalten Richards.

Ist schon Brunos Film über weite Strecken weniger dialektischer Film als dialektisches Theater, so hat sich Jean-Luc Godard mit seinem Fernsehfilm „Le gai savoir“ vollends in die Sackgasse des reinen Rede- und Lesefilms begeben. Die Helden seines „Masculin – féminin“, Jean-Pierre Léaud und Juliette Berto, erscheinen hier als Emile Rousseau und Patrice Lumumba auf der Leinwand

wieder, um sich zu abendlichen Gesprächen über die westliche Zivilisation zu treffen. Godard versetzt die Dialoge mit allen Elementen antithetischer Zeigetechnik, der Collage und der Ciné-Tracts, reiht Zitate von Descartes und Rousseau, Marx, Marcuse und Cohn-Bendit in schier endloser Fülle, läßt seine Protagonisten diskutieren über Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der Kommunikation, über Probleme des Hörens, Sehens und Verstehens, der Sprache und des Sprechens, des Films und des Fernsehens. Nichts gibt es, was in diesem Film nicht in Frage gestellt würde, bis hin zum völligen Verzicht auf das Bild: langen Passagen Schwarzfilm, „Hörfilm“ sozusagen. Das Ende wiederum ist brilliantester Godard. „Dieser Film ist ein Mißerfolg“, hört man von der Leinwand und vernimmt die Bestätigung sogleich aus dem Publikum. Godard fühlt sich an einem Endpunkt angekommen, an dem er selbst keine Möglichkeiten agitativer filmischer Gestaltung mehr sieht, wohl eine Fülle neuer Stoffe. Glauber Rocha, so hört man, wird sie in Brasilien, Bertolucci und Jean-Marie Straub werden sie in Italien in Angriff nehmen. Folgerichtig könnte Godard jetzt nur aufhören mit dem Filmemachen. Doch er dreht weiter Filme, weil er – wie er schon früher sagte – ohne Film nicht leben kann. Freilich, so dicht wie in „Le gai savoir“ standen bei ihm noch nie Erkenntnis und Geschwätzigkeit, Einfall und Stupidität einander gegenüber. Man wird den Verdacht nicht los, als habe Godard für diesen Film alles an Lesefrüchten zusammengekartt, was ihm aus den letzten Monaten im Gedächtnis war. Manches entsteht in der dialogischen Formulierung, in der Demonstration, in der prononcierten Montage mit gefundenen und arrangierten Wirklichkeitspartikeln zu überraschender Eindringlichkeit, anderes bleibt Aphorismus, unvergorene Pseudo-Philosophie, zufälliges Schnitzelwerk. Die Ermüdung des Zuschauers bleibt nicht aus und damit die Frage nach dem Sinn eines solchen Films, der allenfalls noch intellektuelles Gedankenspiel für Intellektuelle ist. Godard, der so gern ein Apostel der Massen sein möchte, macht sich

zum Wegbereiter des Elite-Kinos – und, wie ich meine, nicht einmal eines guten.

Ganz anders verfährt der junge schwedische Regisseur *Johan Bergensträhle* in seinem ersten Spielfilm „*Made in Sweden*“. Auch hier Agitation, auch hier jugendliche Revolte, auch hier Diskussion und Versuch einer Bewußtwerdung, doch alles in einem filmischen Stil, nicht immer frei von Klischees, aber um eine kritische Position bemüht, die den Dialog mit dem Publikum sucht. In Schweden, dem Wohlfahrtsstaat, stehen Auswirkungen und Begleitumstände des Wohlstands im Vordergrund des kritischen Interesses der jungen Regisseure. Bo Widerberg hat sich in mehreren Filmen damit auseinandergesetzt, Johan Bergensträhle greift sich einen speziellen Aspekt heraus: die Manipulationen einer mächtigen Finanzgruppe. Jörgen, der Held seines Films, hat auf eine Karriere in der Wirtschaft verzichtet und ist Journalist geworden. Er sucht den suspekten Geschäften des Konzerns auf die Spur zu kommen. Zusammen mit seiner Freundin, einer Soziologin, fliegt er nach Bangkok, wo er unter Lebensgefahr herausbringt, daß eine Tochtergesellschaft des schwedischen Konzerns in Thailand Waffen an Guerilla-Truppen liefert. Gerade als sich der Konzern mit einer anderen einflußreichen Weltfirma fusionieren will, legt er sein Material auf den Tisch.

Bergensträhle vergißt in seinem Film keinen Augenblick, was das Publikum im Kino erwartet. Es gibt Elemente des Gesellschaftsfilms, des Abenteuerfilms, des Krimis, der schwedischen Schärenlyrik und Ferienpoesie, aber auch der effektsicheren Revolte. Bergensträhle hält seinen Film dadurch im Vordergrundigen abwechslungsreich, manchmal vielleicht ein wenig zu viel und zu bunt. Doch all diese Klischees des Unterhaltungsfilms betreffen nur die Oberfläche; die beiden jungen Leute agieren gegen sie. So wird die abenteuerliche Verfolgung auf einem thailändischen Fluß überlagert von Fanon-Zitaten und Reflexionen über die Position der jungen Sozialisten im Wohlfahrtsstaat; die Idylle der Liebesgeschichte wird aufgesprengt durch Erinnerungsbilder an das Elend in

Bangkok, eine Methode, die in der Endloschleife einer Schmalfilmvorführung solcher Elendsbilder gipfelt. Dazwischen schieben sich immer wieder Aufnahmen von Protestzügen schwedischer Studenten und Diskussionen, die die scheinbar glatte Oberfläche aufreißen. Bergensträhle macht sehr bewußtes Kino. Nicht alles wirkt dabei logisch und überzeugend, doch ist die Chance, mit dieser faßlichen, konkreten Methode eine relativ breite Publikumsschicht zu erreichen, sicher groß.

Kino macht auch der Jugoslawe *Želimir Žilnik*, dessen Film „*Rani Radovi*“ (*Frühe Werke*) den Großen Preis der Berlinale erhielt. Sein Film ist Agitationskino par excellence. Angeregt zu seinem Film wurde Žilnik durch die Studentenunruhen in Belgrad 1968. Die Beteiligung an diesen Demonstrationen und die Erfahrung ihres „tragischen Endes“ (Žilnik) lenkten Žilniks Aufmerksamkeit auf die notwendigen Voraussetzungen für den Erfolg oder auch nur den Widerhall eines revolutionären Aktes und auf die Möglichkeiten struktureller Veränderungen, die neben der ideologischen Neubesinnung unerläßlich sind, soll die Ideologie nicht eine private Angelegenheit bleiben.

Regisseure wie Dušan Makavejev und Puriša Djordjević haben in Jugoslawien den Boden bereitet, Überlegungen wie diese konkret im Film darstellen zu können. Sie haben sich von dem Klischee des heroisierenden Partisanenfilms abgewandt, der bis zur Mitte der sechziger Jahre den jugoslawischen Film beherrscht hatte, und suchten die Konflikte, ohne propagandistische Vorzeichen, in der intimen Welt ihrer Helden. Žilniks Film nun entzündet sich an dem Zusammenprall einer Gruppe idealistisch gesinnter junger Leute mit der jugoslawischen Wirklichkeit. Ein junges Mädchen vom Lande hat Marx gelesen und versucht, gemeinsam mit ihren Freunden, die Welt zu verändern. Sie zieht über Land und möchte die Gesellschaft der permanenten Revolution verwirklichen, wie sie Marx in seinen „Frühschriften“ (darauf spielt der Filmtitel an) beschrieben hat. Doch sie stößt auf eine Mauer des Unverständnisses, wird verprügelt, aus den Dörfern getrieben und

schließlich, in ihre Heimat zurückgekehrt, mit Benzin übergossen und verbrannt. Am Schluß des Films steht ein Zitat von Saint-Just: „Die Revolutionäre, die die Revolution nur halb durchführen, schaufeln sich selbst ihr Grab.“ Žilnik bezieht diesen Satz in seinem Film auf beide Richtungen: Sowohl in der bloß verbalen Radikalität der jungen Leute sieht er einen Grund für das Scheitern wie auch in der Situation des jugoslawischen Sozialismus, der auf halbem Weg stehengeblieben ist. Kein Wunder, daß offiziellen politischen Kreisen der Film – und erst recht seine Entsendung auf das Berliner Festival – suspekt war. Noch wenige Tage vor der Berliner Aufführung war ungeklärt, ob der Film überhaupt gezeigt werden könnte. In Belgrad hatte ein regelrechtes Gerichtsverfahren darüber stattgefunden, in dem der von Haus aus als Jurist ausgebildete Žilnik als Verteidiger seines Films auftreten mußte.

Irritiert, auch in Berlin, hat manche Zuschauer der Hinweis im Vorspann, es handle sich um eine Komödie. Das ist freilich auch nicht im Sinn eines Lustspiels gemeint, wohl aber wird damit schon die „komische“ Rolle signalisiert, die Revolutionäre in einer Gesellschaft spielen, die von sozialer und politischer Rückständigkeit geprägt ist. Žilnik: „Die

Tragödie der sozialistischen Revolutionen liegt darin, daß sie zwar erfolgreich sind auf dem Gebiet der politischen Macht – politische Machtverhältnisse sind durch sie verändert worden. Dagegen bleibt die Gesellschaft, in der wir leben, mit so vielen rückwärts gewandten Elementen behaftet, daß Revolutionäre in dieser Gesellschaft häufig sehr komische Rollen spielen.“

Wenn ich zu Anfang sagte, Žilniks Film „Rani Radovi“ erscheine mir als Agitationskino par excellence, so meine ich das nicht nur im Hinblick auf seine präzisen Vorstellungen von der Veränderbarkeit einer politischen Ordnung, sondern ebenso wegen seines „offenen“ Stils, der sich erlaubt, mit dem vorhandenen Material sehr frei zu verfahren, der sich nicht an Phrasen und didaktische Formeln klammert, sondern der eine gehörige Distanz gegenüber dem behandelten Thema mitbringt und es geradezu spielerisch verarbeitet. Spott und Ironie, Karikatur und Widerspruchsgeist prägen den Ablauf des Films und reflektieren die Position seines Autors, der überzeugt ist, daß man auch mit der Ideologie seinen Spott treiben kann, ohne daß damit notwendig Verachtung verbunden sein muß.

Franz Everschor

Die politische Zeitschrift

Von der Tribüne der Zeitschrift her sind die bahnbrechenden Gedanken aller Epochen zuerst an die anderen Medien und dann über sie an die Öffentlichkeit herangebracht worden. In Zeitschriften, von denen die Wochenzeitschriften gegenwärtig am einflußreichsten sind, erfolgen zu jeder Zeit die entscheidenden Anstöße zu Veränderungen im staatlichen, gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Leben. Verfolgt man die sich in der öffentlichen Meinungsbildung vollziehenden Auseinandersetzungen, so bestätigt sich die These, daß die Zeitschrift Ursprung neuer Impulse ist. Das ist sie bis in die Gegenwart – und trotz des Aufkommens konkurrierender (elektronischer) Informationsmittel – geblieben.

Die Zeitschrift ist ein Kommunikationsmittel erster Ordnung. Um seine wissenschaftliche Erforschung haben sich bisher nur wenige Gelehrte bemüht. Sogar von der zuständigen Disziplin, der Publizistikwissenschaft, ist die Erforschung der Zeitschrift weitgehend vernachlässigt worden. Erst Joachim Kirchner hat mit seinem zweibändigen Werk *Die Grundlagen des deutschen Zeitschriftenwesens* (Teil I: Leipzig 1928, Teil II: Leipzig 1931) einen Anfang gesetzt. Anhand umfangreichen bibliographischen Materials versuchte Kirchner die spezifischen Wesensmerkmale der Zeitschrift herauszuarbeiten. Das unternahm er unter vorwiegend historischen Aspekten. War er somit zunächst den Grundlagen des Mediums

Zeitschrift nachgegangen, so zeichnete er später in seiner zweiten, wiederum doppelbändigen Arbeit über *Das deutsche Zeitschriftenwesen, seine Geschichte und seine Probleme* (Teil I: Wiesbaden 1958, Teil II: Wiesbaden 1962) einen detaillierten Abriss des Werdens der verschiedenen Zeitschriftengattungen von 1665 bis 1900 auf. In diese Genealogie hat er nicht nur eine Fülle von ihm erstmals ans Licht gezogener Periodika eingearbeitet, sondern darüber hinaus alle greifbaren Erkenntnisse benachbarter Wissenschaften ausgewertet. Der wissenschaftliche Rang der Leistung Kirchners ist unbestritten.

In seiner universalen Genealogie aller seit Beginn der Aufklärung wichtigen Wochen-, Monats- und Vierteljahresschriften vermochte er freilich noch nicht der politischen Zeitschrift die ihr gebührende Beachtung zu schenken. Diesem Typus hat lediglich Hubert Max durch seine Schrift *Wesen und Gestalt der politischen Zeitschrift* (Essen 1942) Aufmerksamkeit bezeugt. Seine lückenhafte Untersuchung erstreckt sich bis zu den Karlsbader Beschlüssen des Jahres 1819. Unbeachtet sind beispielsweise geblieben die im Vormärz aufkommende politische Publizistik der Parteien, erst recht die sozialistischen Zeitschriften mit ihrem hohen theoretischen Niveau. Um diese und andere Lücken der Zeitschriftenforschung festzuhalten und sie auszufüllen, ließ Wilmont Haacke eine Darstellung der Problematik des Kommunikationsmittels unter dem Titel *Die Zeitschrift – Schrift der Zeit* (Essen 1961) erscheinen. Neben Erörterungen über die vielfältigen Wandlungen der Zeitschrift vom Rationalismus bis zur Gegenwart hat Haacke insbesondere auf die Bedeutung der Zeitschrift als Mittel der Kulturpolitik hingewiesen. Darin klang an, in welcher Richtung Haacke – in Fortführung von Kirchner und Max – seine Studien vertiefen würde. Ihm ging es stets um das Entdecken der politischen Zeitschrift. „Man greife einen bestimmten Zeitschriftentypus heraus! Man verfolge ihn von seinem Auftauchen an in seiner Entwicklung, in seinen Höhepunkten und Tiefen! Man mustere und vergleiche die von ihm überlieferten Zeugnisse! Man untersuche die Einzelgattung

nach ihren publizistischen Zielen und frage nach der publizistischen Wirkung auf die Zeitgenossen! Auf solche Weise läßt sich das vernachlässigte Gebiet der Zeitschriftenforschung von neuem erhellen“, hieß es in dem Werk von 1961. Diese Sätze erweisen sich als Programm seines weiteren Forschens.

Soeben legt Haacke die ersten Ergebnisse seiner intensiven Recherchen über die führenden politischen Zeitschriften vor. Es wäre verfehlt anzunehmen, daß Haacke bloß dort weiterarbeitete, wo einst Hubert Max seine Darstellung abgeschlossen hat. Andere inzwischen publizierte Schriften von Haacke sind weit mehr als ein Versuch, die Erkenntnisse Kirchners auf einem Teilsektor auszubauen. Haackes, mit der 1936 verbotenen und erst 1950 publizierte Studie *Julius Rodenberg und die Deutsche Rundschau. Ein Beitrag zur Publizistik des deutschen Liberalismus, 1870–1918* (Heidelberg 1950) begonnenes wissenschaftliches Anliegen strebt an, den Forschungsgegenstand politische Zeitschrift in gültiger Form zu erfassen.

Im Rahmen einer Göttinger Antrittsvorlesung und Immatrikulationsrede hat Haacke das Wesen der politischen Zeitschrift umrissen und sie gegen andere Formen periodischer Publizistik abgegrenzt. Das ist nachzulesen in der Schrift *Erscheinung und Begriff der politischen Zeitschrift* (Reihe: Recht und Staat, H. 355, Tübingen 1968). Ausgehend von der ungeklärten Differenzierung zwischen Zeitung und Zeitschrift ist es Haackes Ziel, erstens die Zeitschrift allgemein, zweitens die politische Zeitschrift zu definieren. Hierbei unterzieht er das Attribut „politisch“ genauer Analyse. Den Wandlungen dieses Begriffs seit dem Beginn der Aufklärung spürt er nach. Nachdem er beide Begriffe – sowohl den Terminus Zeitschrift wie das Attribut politisch – gründlich geklärt hat, erwägt er die Forschungsmethoden und prüft sie auf ihre Anwendbarkeit. Das Fazit lautet: „Insgesamt ergibt sich, daß die politische Zeitschrift als Gegenstand der Forschung mit mannigfachen Methoden zu erfassen ist, die je nach Maßgabe des Objektes überdisziplinär anzuwenden sind.“ Drei Wege sieht Haacke als gangbar an:

1. die traditionelle historiographische, 2. die moderne soziographische, 3. die rein fachliche publiographische, d. h. die auf einer Analyse der Selbstaussagen der einzelnen Zeitschrift basierende Methode.

Jedoch fordert Haacke ein „schrittweises Praktizieren“. Statt schematischer Anwendung der Einzelmethoden befürwortet er ein sinnvolles Auswählen und Kombinieren.

Der anschauliche und reichhaltige Bericht bildet den Auftakt zu der umfangreichen Forschungsarbeit *Die politische Zeitschrift 1665–1965* (Band I, Stuttgart 1968). Mit diesem Band legt Haacke erste Ergebnisse langjähriger historischer Enqueten vor. Seine Erfahrung lautet, daß die politische Zeitschrift von Beginn bis heute eminenter Faktor der politischen Meinungsbildung geblieben ist. Damit widerlegt er folgerichtig Stimmen, die ihr angesichts des modernen Kommunikationswesens nur noch minderen Rang einräumen. Insbesondere kritisiert er Ansichten, hinter denen sich eine Geringschätzung der politischen Zeitschrift auf Grund ihrer quantitativ kaum ins Gewicht fallenden Auflagezahlen verbirgt. Tatsächlich bemißt sich die meinungsbildende Wirkung eines Kommunikationsmittels niemals allein aus der Höhe der Leserschaft oder der Zahl der Zuhörer und Zuschauer. Jedes Medium besitzt im Prozeß der politischen Meinungsbildung eine eigene, spezifische Wirkungsweise. Nur aus solchem Verständnis läßt sich der Wert der Zeitschrift als meinungsbildendes und -formendes Organ beurteilen.

In den ersten beiden Hauptabschnitten des Buchs über „Erscheinung und Begriff der politischen Zeitschrift“ finden sich alle Quellen über Genese und Präsenz der Zeitschrift. Wesentliche Belege erweisen sich als bislang unbekannte, jedoch entscheidende Funde. Nach einem Abwägen der für die Zeitschriftenforschung vorzugsweise anwendbaren Methoden dringt Haacke zu seiner Hauptthese vor: die politische Zeitschrift habe ihre besondere Funktion als Forum des Angriffs gegen Mißstände und Willkürherrschaft in Staat und Gesellschaft. „Die freie politische Zeitschrift publiziert Appelle gegen jeglichen Anspruch, stets recht zu haben und stets recht zu behalten. Sie ist das

Medium, auf dessen Druckbogen das gesprochene, das geschriebene und schließlich das gedruckte Wort der Opposition sich niederschlägt, das auf die Dauer zu Rebellion, Revolution und, wenn nötig, Resurrektion führt.“ Widerstand gegen eingerissene Übel zu üben, Résistance zu ermuntern, das sei die Quintessenz der politischen Journale aller Epochen. Das Buch Haackes besticht durch die Eindringlichkeit und Anschaulichkeit der Zeitaussagen, mit denen jene Leitsätze fundiert werden.

Um die Aussagekraft der in den ersten beiden Teilen des Buchs vorgetragenen Thesen zu beweisen, hat die Mitarbeiterin Inez Lehmann im dritten Teil des Bandes I markante Textstellen aus politischen Zeitschriften verschiedener Epochen in Auswahl abgedruckt. Eine Bibliographie schließt sich an.

Auf diese Weise zeichnet Haacke mit seinen Mitarbeitern die Linien der geistigen, kulturpolitischen und ökonomischen Entwicklungen nach. Er berücksichtigt moderne soziologische Methoden und gelangt durch sein Studium der von der Geschichtswissenschaft häufig außer acht gelassenen Zeitdokumente zu überraschenden Erkenntnissen über das Entstehen neuer Meinungen im Raum der politischen Öffentlichkeit.

Wissenschaft und Forschung sollten in der Gegenwart stets unter dem Postulat der Synthese stehen. Ihnen ist die Aufgabe gestellt, überdisziplinär zu sehen und zu wirken. Entsprechend solchen Maßstäben muß jegliche Publikation aus dem Bereich der Publizistikwissenschaft ausgelegt sein, da diese Disziplin wie kaum eine andere im Schnittpunkt zwischen Geistes- und Sozialwissenschaften steht. Haacke zeigt mit dem ersten Band über die politische Zeitschrift, wie solchen Forderungen zu entsprechen ist. Das Medium Zeitschrift sieht er nicht als isoliertes Phänomen, vielmehr ordnet er es in den Zusammenhang aller relevanten Wissenschaftsbereiche ein.

Das Fazit lautet: die politische Zeitschrift ist und bleibt durch ihre Ideen insofern unentbehrlich, als sie die Meinung aller anderen Meinungen bildenden Medien vorprägt.

Hansjürgen Koschwitz

BESPRECHUNGEN

Neues Testament

Evangelienforschung. Ausgewählte Aufsätze deutscher Exegeten. Hrsg. von Johannes B. BAUER. Graz: Styria 1968. 315 S. Lw. 24,50.

PESCH, Rudolf: *Neuere Exegese – Verlust oder Gewinn?* Freiburg: Herder 1968. 176 S. Kart. 13,80.

Die historisch-kritische Bibelwissenschaft hat im kirchlichen Bereich immer noch um Verständnis und Anerkennung zu ringen. Man muß deshalb jede Publikation begrüßen, die in sachlicher und leicht verständlicher Form über exegetische Methoden, Problemstellungen und Ergebnisse berichtet und damit tiefeingewurzelte Vorurteile abbauen hilft.

Das vom Grazer Ordinarius für Neues Testament, J. B. Bauer, herausgegebene Buch vereinigt mehrere Aufsätze namhafter deutscher Exegeten zu grundsätzlichen und speziellen Fragen der Evangelienforschung. Vom Herausgeber selbst stammen der wichtige Einleitungsbeitrag zur Geschichtlichkeit der Evangelien und eine kurze Untersuchung der mathäischen Ehescheidungsklausel. Mit der formgeschichtlichen Methode setzt sich R. Schnackenburg in gewohnt magistraler Art auseinander, während J. Schmid die Zwei-Quellentheorie gegenüber neueren französischen Hypothesen verteidigt. Zum Problem der Entmythologisierung nimmt K. H. Schelkle Stellung, und derselbe Gelehrte äußert sich auch zum Problem der „Geschichte Jesu“ sowie zur Eigenart einer „Theologie des Neuen Testaments“. Nicht minder instruktiv sind die Aufsätze, die sich mit Einzelthemen der Synoptikerexegese beschäftigen: Salz- und Lichtwort (R. Schnackenburg), Petrus der „Fels“ (J. Schmid), Mt 18 (Wilhelm Pesch), Parabel von den zwei Söhnen (J. Schmid), Gleichnis vom

Hochzeitsmahl (W. Trilling), Mk 1, 21–28 (Rudolf Pesch). Hier lernt der Leser an ausgewählten Texten, wie die historisch-kritischen Methoden zu handhaben sind und zu welchen reichen Ergebnissen sie führen können.

Systematischer und thematisch geschlossener wirkt das Buch von Rudolf Pesch, dem durch seine große Arbeit über Mk 13 hervorgetretenen Neutestamentler. Es beginnt mit einer Besinnung über Aufgaben und Grenzen der Exegese, wobei das Verhältnis zum kirchlichen Lehramt besondere Aufmerksamkeit findet. Breiten Raum nimmt dann die Diskussion der Entmythologisierungsfrage ein, und auch hier begnügt sich der Autor nicht mit der Wiederholung üblicher Ein- und Ausreden. Es folgen eine kurz gefaßte Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments und in die Methoden der Synoptikerexegese. Zum Abschluß bringt Pesch eine breit ausgeführte Exegese von Mk 1, 29–31 parr (Heilung der Schwiegermutter des Petrus), um an dieser Perikope die Methoden der Literaturkritik, der Form- und Redaktionsgeschichte zu demonstrieren.

Beide Publikationen verdienen es, aufmerksam gelesen und bedacht zu werden.

F. J. Schierse

McKENZIE, John L.: *Die Botschaft des Neuen Testaments.* Neu damals und neu heute. Luzern, Stuttgart: Rüber 1968. 366 S. Lw. 29,50.

„Während ich dieses Buch verfaßte, festigte sich in mir immer mehr die Überzeugung, daß das, worin wir uns daheim glauben, gar nicht das Neue Testament ist. Es ist vielmehr ein konventionell verstandenes Neues Testament“ (Vorwort). Dem will McKenzie abhelfen, und es ist ihm gelungen. Die explosive Kraft des

Neuen Testaments wird nicht durch oberflächliche Modernisierung, sondern durch Freilegen des ursprünglichen Geistes erreicht, z. B. heißt es zum Abschluß der Darstellung des Apostelkonzils: „Diese Auseinandersetzung verrät jene Art von Unruhe, die der Geist in der Kirche schafft, eine Ungeduld gegenüber dem Bestehenden; denn das Bestehende ist nie ganz so, wie es sein sollte. Die Kirche hätte bei dieser Gelegenheit ihre Reihen straff schließen können. Wäre dies geschehen, so hätte sie sich nach innen statt nach außen gewandt und sich als eine rein menschliche Organisation erwiesen, die sich schützt, indem sie Risiken ausschaltet“ (268). Aber das ist nicht Geist vom Geist des Evangeliums, wie man in dem ganzen, glänzend geschriebenen Buch selbst nachlesen möge.

G. Schiwy SJ

Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten Heft 1. Hrsg. von E. Schweizer, U. Wildkens, R. Schnackenburg, J. Blank (in Gemeinschaft mit dem Neukirchener Verlag). Einsiedeln: Benzinger 1969. 108 S. Kart. 16,80.

Der Benzinger-Verlag plant in Gemeinschaft mit dem Neukirchener Verlag ein evangelisch-katholisches Kommentarwerk zum Neuen Testament. Als Herausgeber zeichnen auf evangelischer Seite die Professoren E. Schweizer (Zürich) und U. Wildkens (Hamburg), auf katholischer Seite R. Schnackenburg und J. Blank. Zur Vorbereitung des Unternehmens, das eine enge persönliche Zusammenarbeit der Autoren vorsieht, findet jährlich eine Tagung statt, auf der umstrittene Fragen in Referaten und Aussprachen behandelt werden. Das Protokoll dieser Tagungen soll jeweils in einem Heft veröffentlicht werden.

Das erste Heft beschäftigt sich mit dem Christushymnus Kol 1, 15–20 (Referenten: E. Schweizer, R. Schnackenburg) und der paulinischen Gesetzeslehre (U. Wildkens, J. Blank). Als Berichterstatter fungiert R. Pesch. Wegen der Bedeutung der Themen und der Kompe-

tenz der Autoren wird das Heft sicher über den Kreis der Tagungsteilnehmer hinaus auf Interesse stoßen.

Nun könnte die Ankündigung eines ökumenischen Kommentars die Vorstellung wecken, als gäbe es zwei verschiedene Auslegungen der Schrift, eine katholische und eine evangelische, und man müßte beide gleichsam auf einer gemeinsamen höheren Ebene wiedervereinigen. Von den Texten her gesehen, die jeder Exeget – gleich welcher Konfession – mit denselben historisch-kritischen Methoden auslegt, kann es aber nur richtige, weniger zutreffende oder falsche Interpretationen geben. In der Tat verlaufen heute die Fronten und Richtungen quer durch alle Konfessionen. Trotzdem wäre es unrealistisch, das Vorhandensein oder richtiger vielleicht das Fortbestehen konfessionell betonter Differenzen leugnen zu wollen; aber solche Differenzen scheinen uns eben nicht primär exegetisch, sondern durch die verschiedenartigen lebensmäßigen und dogmatischen Voraussetzungen bedingt zu sein. Dies gilt genauso für die evangelischen Exegeten, die ihre reformatorischen Vorbehalte gegenüber allem, was Sakrament, Kult, Amt oder Werk heißt, nicht verleugnen können, wie für ihre katholischen Kollegen, denen es mehr oder minder Mühe macht, mit anerzogenen kirchlichen Denk- und Daseinsformen zurechtzukommen. Ein ökumenisches Kommentarwerk kann also nur den Sinn haben, diese konfessionellen Vorverständnisse bewußt zu machen und ihre Gültigkeit an den neutestamentlichen Texten zu überprüfen. Dabei wird sich wahrscheinlich zeigen, daß schon das Neue Testament eine Vielheit von „Konfessionen“ und Interpretamenten kennt, wodurch sich jede theologische Gleichschaltung von selbst verbietet. Um so klarer müßte dann aber das hervortreten, was sich vor und hinter allen legitimen Deutungsversuchen als die gemeinsame Mitte und Einheit der neutestamentlichen Botschaft zu erkennen gibt, die unaufgebbare und für alle Zeiten gültige „Sache Jesu“.

F. J. Schierse

Philosophie

VRIES, Josef de – LOTZ, Johannes B.: *Philosophie im Grundriß*. Würzburg: Echter 1969. 386 S. Kart. 26,-.

Damit liegt in neuer Bearbeitung die 3. Auflage des früheren Werks „Die Welt des Menschen“ vor. Ein Buch, das sich nicht an die Fachphilosophen, nicht einmal allein an die akademisch Gebildeten wendet, sondern jedem aufgeschlossenen Menschen die Hilfe anbietet, die eine christliche Philosophie auch und gerade heute zur Bewältigung des Lebens sein kann. Christliche Philosophie, das bedeutet hier: zunächst negativ, nicht Theologie, so „unzeitgemäß“ das sein mag gegenüber dem modischen Kurzschluß von Theologie (gar nur: Exegese) und Naturwissenschaft. Es bedeutet dann, positiv, klassisch scholastische Tradition in der Begegnung mit den Entwürfen des neuzeitlichen Denkens, seinen philosophischen, wissenschaftlichen (besonders naturwissenschaftlichen) Aussagen und Fragen und seiner Geistigkeit überhaupt. Darum steht (wie der frühere Titel es deutlicher sagte) der Mensch im Mittelpunkt der Darstellung. Von der Wahrheit menschlicher Erkenntnis (de Vries), Vom Sein des Menschen in Welt und Überwelt (Lotz), Vom Guten im menschlichen Handeln (de Vries) sind die drei Hauptteile überschrieben. Es wird darin „ein Mittelweg versucht zwischen wissenschaftlicher Vorlesung über Philosophie und gelegentlicher Darlegung einiger ihrer Kerngedanken in der volkstümlichen Glaubensverkündigung“ (24), und man darf diesen Versuch mit Dank als sehr geglückt bezeichnen.

Der Umfang (wie übrigens auch der Preis – jedenfalls der Studien-Broschur, die man sich schon stabiler wünschte) liegt zwar an der oberen Grenze für ein solches Buch; dennoch muß es in vielen nicht nur sekundären Fragen bei den ersten prinzipiellen Antworten bleiben. Darum ist besonders auf die „Winke zum Weiterstudium“ hinzuweisen: 7 Seiten ausgewählte Literaturangaben zu den einzelnen Kapiteln. Ein Namens- und vor allem ein ausführliches Sachverzeichnis vervollständigen den Band.

J. Splett

MARCEL, Gabriel: *Dialog und Erfahrung*. Vorträge in Deutsch. Hrsg. v. Wolfgang Ruf. Frankfurt: Knecht 1969. 134 S. Paperback 7,80.

Mit diesem Bändchen erscheint (nach „Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Vorträge in Deutschland“) eine zweite Sammlung von Vorträgen, die der französische Philosoph in deutscher Sprache gehalten hat. Als Herausgeber zeichnet wiederum W. Ruf, der früher in Freiburg wirkende und vor Erscheinen des Buches unerwartet verstorbene Studentenpfarrer. Daß fünf der sechs Abhandlungen Vorträge sind, ist keine bloß äußerliche Feststellung: Man spürt hinter ihnen etwas vom Leben des Gesprächs, das Marcel bedachte und praktizierte, von der Offenheit für Seitenblicke, vom Eingehen auf den Standort des Hörers. Unter dem Anspruch des geschriebenen Worts erweisen sich diese Vorzüge lebendiger Rede jedoch als nachteilig. Bei den beiden ersten Vorträgen „*Der Glaube als geistige Dimension*“ und „*Weisheit und Pietät in der heutigen Welt*“ gewinnt man den Eindruck, einer schönggeistigen Plauderei zuzuhören. Es kommt der Punkt, und er kommt immer wieder, an dem man in sie hineinfragen möchte: Was will Marcel *eigentlich* sagen? Als Leser bleibt man zurück mit dem Bedürfnis, die Gedankenassoziationen nun in philosophische oder theologische Zusammenhänge zu bringen. „Der Mensch vor dem totesagten Gott“, ein Neuabdruck aus „Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium“ (Tübingen 1960) erweckt anfangs Hoffnungen durch die Betonung der Aktualität Nietzsches (50), läßt aber von Nietzsche nicht mehr übrig als „eine hohe schriftstellerische Begabung als der eines der größten Prosaisten aller Zeiten“ und „eine geistige Askese von ungeheurer Strenge“ (58), um schließlich bei einer allzu undifferenzierten Entgegensetzung von Hybris der Technik und Gnade (66 f.) zu enden. Dabei erscheint die Weltraumfahrt als schlagendes Beispiel für die Versuchung des „*Eritis sicut dii*“. Die beiden anschließenden Vorträge handeln über zwei Denker aus Marcells „eigener geistiger Familie“

(92). Man spürt, daß der Vortragende hier mehr zu Hause ist. „*Die philosophische Anthropologie Martin Bubers*“ gibt eine originelle Einführung in Bubers Denken, auch wenn seine schon an anderer Stelle vorgebrachte Kritik an einigen Begriffen Bubers (vor allem „Beziehung“, vgl. 81) nicht zu überzeugen vermag. Der Wiener Vortrag „*Die geistige Entwicklung Ferdinand Ebners*“, in dem Marcel sich als kongenialen und bis in die Kritik hinein verständnisvollen Biographen des österreichischen Dialogphilosophen erweist, dürfte den qualitativen Höhepunkt des Buchs darstellen. Marcells eigene Denkweise aber zeigt sich zweifellos am klarsten im letzten Stück: „*Mein Leib – mein Leben – mein Sein*“, in dem er auf sein „*Journal Métaphysique*“ von 1920 zurückgreift: feinsinnige phänomenologische Ansätze einer „konkreten Philosophie“. Es bleibt hier freilich bei Ansätzen. – Das Buch wird für diejenigen von Wert sein, die Marcel hörten, aber auch für die entschieden an Buber und Ebner – oder eben an Marcel Interessierten.

J. Heinrichs SJ

GUERENU, Ernesto de: *Das Gottesbild des jungen Hegel*. Eine Studie zu „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“. Freiburg. München: Alber 1969. 120 S. (Symposion. 29.) Kart. 16,80.

Einer der zentralen Punkte, um die das Denken des jungen Hegel kreist, ist die Frage

nach der wahren Religion. Diese wird nach einem organischen Modell verstanden, wo Gott das unendliche umgreifende Ganze ist, innerhalb dessen jedes den ihm gebührenden Eigenstand gerade in der Einordnung bewahrt. Im alten Griechenland sieht Hegel diese Religion verwirklicht, wobei die Schönheit das einigende Band und die Mitte ist. Dieses mehr vorausgesetzte als ausdrücklich entwickelte Gottesbild, wie es in der Arbeit „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ zugrunde liegt, wird hier herausgearbeitet. Ein zweiter Teil zeigt die Atmosphäre auf, in der dieses Gottesbild gewachsen ist, die Gemeinsamkeit mit Schiller und Hölderlin bei verschiedenen Akzenten. Schließlich erfolgt ein Ausblick auf die spätere Religionsphilosophie Hegels; trotz des zunächst stark in die Augen fallenden Unterschieds erweist es sich doch, daß wesentliche Motive der Frühzeit sich darin, wenn auch abgewandelt, durchhalten.

Die klar geschriebene Arbeit ist ein verdienstvoller Beitrag zur Kenntnis der Entwicklung Hegels, vor allem seiner Auffassung vom Göttlichen. Sie enthält sich jeder Auseinandersetzung mit dieser; nur an einer Stelle wird ein Wesentliches berührt, wenn gesagt wird: Es „wird die Unumkehrbarkeit der Beziehung, in welcher Gott ist und das Geschöpf Geschöpf ist, verwischt in den Kreislauf eines göttlichen Lebens, der zwar die Größe des Geschenkten echt religiös erfahren läßt, die Huld des Schenkens aber darüber vergißt“ (83).

A. Brunner SJ

Kunst

BADT, Kurt: *Kunsttheoretische Versuche*. Ausgewählte Aufsätze. Hrsg. v. Lorenz Dittmann. Köln: M. DuMont Schauberg 1968. 180 S., 29 Abb. Lw. 48,-.

Es wird immer schwerer, das Wesen der Kunst zu definieren, denn ein Teil der Künstler selbst – um von den Werken der Pop-Art und des Neo-Realismus zu schweigen – hat sich gegen das Schöne entschieden und fordert eine „Anti-Kunst“. In dieser schwierigen Situation sucht Kurt Badt, dem die Kunstge-

schichte so viele wertvolle Werke verdankt, die theoretischen Grundlagen des künstlerischen Schaffens zu bestimmen. Dabei ist der Kunsthistoriker, der von den großen Werken der Kunst ausgeht, der philosophischen Tradition des Abendlands besonders verpflichtet. Von Platon bis Heidegger werden die bedeutenden Denker der Vergangenheit zu Rat gezogen, so daß zusammen mit den Überlegungen des Verfassers eine Geschichte der ästhetischen Theorien geboten wird.

In einer ersten Untersuchung konfrontiert Badt das Wesen des Kunstwerks mit dem Begriff der Einfachheit. Einfachheit, die mit Reichtum begabt ist, repräsentiert das Ganze durch das Gesetz. So erfährt das Kunstwerk eine erste Bestimmung durch seine Dichte, ein Begriff, der Intensität und Poesie in sich zusammenfaßt. In einer weiteren Untersuchung wird die Idee der Welt und das Selbst, d. h. der personale Urgrund des Schaffens als Fundament der Kunst erkannt. Selbst meint das Seins-Verständnis des Ich. „Das die Wirklichkeit Verwandelnde ist die Wesenhaftigkeit der gestaltenden Persönlichkeit“ (35). Hier identifiziert Badt seine Auffassung von Kunst – ohne die Namen zu erwähnen – mit der A. Schopenhauers und M. Beckmanns. Den „gefährlichen Begriff Künstler“ (Nietzsche) umschreibt der Verf. mit der dialektischen Nomenklatur „artifex vates“ und „artifex rhetor“. Der „Seher“ entdeckt nicht das Neue, sondern das Alte, ewig Geltende. Der „Redner“ weiß durch die „Geschicklichkeit der Mache“ zu blenden. Das antike Begriffspaar markiert also Grenzsituationen und Wesensbestimmungen des Künstlers zugleich.

In die Mitte der Badtschen Konzeption der Kunst führen uns die Themen „Der Gott und der Künstler“ und „Feiern durch Rühmen“. Ausgehend von der „Gott-ist-tot-Situation“ der Gegenwart, erkennt der Gelehrte die Gemeinsamkeit des Göttlichen und des Künstlerischen in der Sinngebung der Welt. „In der Offenbarung des Sinnes aber liegt die Erlösung“ (101). Während Gott dem heiligen Menschen sein Antlitz zuwendet, steht er unsichtbar hinter dem Künstler und überschattet ihn mit seinem Geist. Die Sinngabe des Daseins, die der Künstler im Werk vollzieht und die ihn Gott ähnlich macht, kommt einer Feier gleich. Sein „Rühmen“ verklärt den Gegenstand und macht Wahrheit offenbar. Mit dieser Formel nähert sich Badt der Definition des Kunstwerks von Helmut Kuhn; denn auch für den Philosophen ist das Kunstwerk vor allem im Bild des „Festes“ zu begreifen. Diesem numinosen Verständnis des Kunstwerks als „Feier“ und „Fest“ stellt sich das Wort Philos von Alexandrien als Frage ent-

gegen: „Gott allein feiert in Wahrheit Feste“ (Cherub. 86). Bei aller Grundlegung im Personalen behält deshalb Badts monumentaler Kunstwerkbegriff nur in metaphysischen Horizonten Geltung. Außerhalb seiner gewaltigen Vision vom Kunstwerk bleiben das „ready-made“ von Marcel Duchamp, die Coca-Cola-Pläne von Rauschenberg und die flache Einfachheit der Monochromisten. Warhols Suppendosen und Lichtensteins Rasterbilder werden nicht erwähnt. Es scheint, als ob viele Künstler der Gegenwart durch Badts Schau „exkommuniziert“ seien. So wird die Kunstwissenschaft – ohne daß Badt ein Wort darüber verliert – zum Gericht.

H. Schade SJ

ROSE, Barbara: *Amerikas Weg zur modernen Kunst*. Von der Mülltonnenschule zur Minimal Art. Aus dem Englischen übers. v. S. B. Milczewsky. Köln: M. DuMont Schauberg 1969. 302 S., 224 Abb., 37 Farbtaf. Kart. 17,50.

Die amerikanische Kunst ist „das kleinste Schinkenbrot, das auf dem größten und lautesten Bankett der Welt ausgepackt wurde“. So charakterisierte der Kritiker E. A. Park die Kunst der zwanziger Jahre in den USA (86). Diese Kunst, die in der Bundesrepublik besonders durch die 4. documenta in Kassel bekannt wurde, hat inzwischen den europäischen Schulen ihren Rang abgelaufen. Deshalb müssen wir für die Information durch das vorliegende Werk aus der Reihe der DuMont-Dokumente dankbar sein. Wir erfahren, daß die Kunst in den Staaten um die Jahrhundertwende durch die Gruppe der „Acht“ revolutioniert wurde. „Die Acht“ mit Henri und Sloan waren vorwiegend sozialistisch eingestellte Künstler, machten Armut und Elend zu ihrem Thema und erhielten bald den Namen „Mülltonnenschule“ („Ash Can School“). Henri und seiner „schwarzen Bande“ stand der Fotograf Alfred Stieglitz (seit 1905) mit seinen Ausstellungen in einer Dachkammer der Fifth Avenue Nr. 291 gegenüber. Stieglitz, der „Patriarch“, war ein Berliner Jude, der sein Unternehmen als „Versuch für sich selbst

ein Amerika zu errichten, in dem er als freier Mensch würde atmen können“, bezeichnete. Seine Leute nannte man „Mop- und Eimer-Brigade“ („Mop- and Pail Brigade“).

Zum wichtigsten Ereignis in der Geschichte der modernen amerikanischen Kunst wurde die „Zeughaus-Ausstellung“ („Armory-Show“) vom Jahr 1913, die 1600 europäische und amerikanische Werke vereinte. Die Werke reichten von Cézanne über Matisse und Duchamp bis zu Sloan, Sheeler und Maurer. Der „Skandalerfolg“ der Ausstellung, die als „Vorbote allgemeiner Anarchie“ bezeichnet wurde, war groß. Kunstgeschichtlich öffnete sich Amerika durch diesen „Schock von außen“ dem Kubismus und der abstrakten Kunst. Der amerikanische Kubismus (vielleicht besser Futurismus) erhielt im sogenannten „Synchronismus“ von St. McDonald-Wright und M. Russel, der „mit geometrischen Mustern“ (95) arbeitet, Richtung und Gestalt. Die Werke des Dadaisten und Surrealisten Marcel Duchamp lenkten die Aufmerksamkeit der amerikanischen Künstler auf die Industriegesellschaft und ihre Konsumwelt. Sheeler, Schamberg, Stella und O'Keefe standen zunächst unter dem Eindruck der Maschine. In den dreißiger Jahren erhielt die „American Scene“ (das „amerikanische Milieu“) durch den verfremdenden Realismus eines Shan, Albright und Greene neue Impulse. Stuart Davis, Willem de Kooning und Arshile Gorky setzten eine abstrakte Malerei durch,

die jedoch nicht ohne den Einfluß des Surrealismus zu verstehen ist. Mit Jackson Pollocks „Overall-Bildern“ erfährt die „Formhandlung“ („Action Painting“) ihren Durchbruch, die mit dem abstrakten Expressionismus 1960 ihren Höhepunkt überschritten hatte.

Die sogenannte Pop-Art setzt ungefähr im gleichen Jahr ein und nimmt das Anliegen der „American Scene“ mit veränderten Vorzeichen wieder auf. Der „unruhige Karneval des Lebens“ wird unmittelbar zum Sprechen gebracht. R. Rauschenberg – ein Schüler von J. Albers – erfindet seine „Verbundbilder“. J. Johns bringt in seinen Fahnen und Schießscheiben die „Identitätskrise“ zum Ausdruck. R. Lichtenstein, T. Wesselmann, J. Rosenquist und A. Warhol geben den „verrufenen Massenmedien“ den Rang von Kunst zurück. Für Cages (Komponist und Theoretiker) ist Kunst nur Kunst aufgrund ihres Kontextes, nicht aufgrund ihrer inneren Werte (242).

Sicher wird man die Abhängigkeit der Pop-Art vom Dadaismus stärker unterstreichen können als B. Rose es tut. Das Environment und die Kinetik wären eigens zu behandeln gewesen. Das Kapitel „amerikanische Plastik“ scheint zu gedrängt. Jedoch erhalten wir mit diesem – auch in der Ausstattung – preiswerten Dokumenten-Band eine ausgezeichnete Einführung in die umstrittene Kunst der Vereinigten Staaten im 20. Jahrhundert.

H. Schade SJ

Medienpolitik

BÜHLER, Karl-Werner: *Die Kirchen und die Massenmedien*. Intentionen und Institutionen konfessioneller Kulturpolitik in Rundfunk, Fernsehen, Film und Presse nach 1945. Hamburg: Furcht 1968. 136 S. Kart. 9,80.

Die Arbeit ist Teil einer Untersuchung des Rahmenthemas „Die konfessionelle Zugehörigkeit der Bevölkerung der Bundesrepublik Deutschland, untersucht nach ihrer gesellschaftlichen Bedeutung im wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Verhalten“ durch das

Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Münster. Sie gliedert sich in „Katholizismus und Publizistik“ und „Protestantismus und Publizistik“. Bühler kommt im wesentlichen zu dem Ergebnis: „Kritischer Dialog oder Repressionen, Gesprächsbereite Kooperation oder verschleierte Zensur – zwischen diesen Extremen schwankt die Medienpolitik der Kirchen“ (12).

Leider wird dieses Fazit durch eine Methode

ermittelt, die dem selbstgesetzten wissenschaftlichen Anspruch nicht genügt. So nennt Bühler weniger Tatsachen als Vermutungen, die durch Zitierung ungeprüfter Sekundärquellen „bestätigt“ werden sollen. Ein Beispiel: „Im Umgang mit den Verleihfirmen beschreitet man vermutlich (!) einen anderen Weg. So (!) meldeten 1962 die ‚Filmkritik‘ und das ‚Filmtelegramm‘, daß für den Film ‚Viridiana‘ im Erzbischöflichen Ordinariat in Köln eine Art Vorzensur stattgefunden habe“ (44). Tatsache ist, daß der Film im Studio der Diözesanfilmstelle Köln einem Kreis von Interessenten gezeigt wurde. Vorführungen dieser Art fanden häufig statt; in diesem Zusammenhang von Zensur zu sprechen, ist absurd. Deutlich gibt Bühler zu erkennen, daß er die katholische und evangelische Medienarbeit mit dem Makel der Gesinnungspublizistik behaftet sieht: „Die Diskussion (um „Publik“) zeigt, wie wenig man sich bisher noch über die Aufgabenteilung von säkularer und katholischer Publizistik im klaren ist, wie stark überall noch Untertöne der Gesinnungspublizistik und der Kampfprelle des 19. Jahrhunderts durchdringen“ (52). Abgesehen davon, daß dieser Vorwurf eine bloße Behauptung bleibt, solange man vergebens nach stichhaltigen Argumenten sucht, erscheint es merkwürdig, daß an anderer Stelle einer der Exponenten einer bestimmten „links“-orientierten Gesinnungspublizistik (E. Patalas) nicht nur kritiklos zitiert, sondern als „einer der führenden Filmkritiker Deutschlands“ gelobt wird (100). Daß diese unterschiedliche Handhabung von Wertmaßstäben augenscheinlich nicht absichtslos geschieht, wird deutlich, wenn eine Kritik an der gesinnungsbezogenen Methode des evangelischen Filmbeobachters und des katholischen Filmdienstes durch die Zitierung eines „prominenten“ Filmkritikers (des mit Patalas weltanschaulich verbundenen H. D. Roos) autorisiert wird (101). In den Verdacht, unzureichende oder fehlende Sachargumente durch vorgefaßte Meinungen zu ersetzen, begibt sich Bühler auch, wenn er veraltete Quellen benutzt, um aktuelle Situationen zu beschreiben. So bezeichnet er die *actio catholica* als einen integralistischen Versuch der Kirche,

„ihr die abgefallene Welt zurückzugewinnen, sie zu rekatholisieren“ (65 f.). Der hier Zitierte ist W. Sucker mit einer Veröffentlichung aus dem Jahre 1952. Zumindest seit dem II. Vatikanum dürfte klar sein, daß seine auch schon vor 17 Jahren kaum abgesicherte Wertung nicht zutrifft. Im übrigen ist Bühlers Arbeit mit einer Vielzahl von falschen Sachangaben und unkorrekten Zitierungen belastet. Es ist einfach unverständlich, daß einem solchen Unternehmen die Solidität wissenschaftlicher Forschung bescheinigt werden konnte (Prof. Dr. T. Rendtorff im Vorwort, 9).

Diese negative Bilanz soll allerdings nicht den Anschein erwecken, als biete die Medienpolitik der Kirchen nach 1945 nur Anlaß zu einer positiven Würdigung. Für den Vorwurf mangelnder Sachbezogenheit, häufiger Ignorierung von Eigengesetzlichkeiten der Medien und des vordergründigen Taktierens gibt es viele Belege. Die Bemühungen der katholischen Kirche lassen vor allem in der Rundfunk- und Fernsehpolitik die Konzeption einer weitsichtigen, den Gegebenheiten einer pluralistischen Gesellschaft gemäßen und den öffentlich-rechtlichen Anstalten nicht unbedingt konformen Planung weithin vermissen. Weniger sachgerechte als klerikale Positionen haben nicht zuletzt in dem von Bühler zu Recht kritisierten Konzilsdekret „*De instrumentis communicationis socialis*“ ihren fatalen Niederschlag gefunden. Hinzu kommen Versäumnisse in der Öffentlichkeitsarbeit, die seine Untersuchung zweifellos zusätzlich erschwert haben. Es wäre verdienstvoll, diesen Bereich kirchlicher Bemühungen mit wissenschaftlicher Präzision und Unvoreingenommenheit zu erarbeiten und dabei das Vergangene nicht nur mit heutigen Maßstäben zu messen.

G. Graf

MARX, Karl – ENGELS, Friedrich: *Pressefreiheit und Zensur*. Hrsg. u. eingel. v. Iring Fetscher. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1969; Wien: Europa Verlag 1969. 235 S. (Politische Texte.) Kart. 15,-.

Es kann ohne Einschränkung als eine geglückte Idee bezeichnet werden, daß in einer Zeit der intensiven theoretischen Auseinander-

setzung mit dem Marxismus und dem Werk von Karl Marx selbst auch an dessen kommunikationspolitische Auffassungen erinnert wird. Die Herausgabe des vorliegenden Bandes mit all jenen relevanten Stellungnahmen von Marx und Engels, welche die Problematik einer zensierten oder permanent von der Zensur bedrohten Presse zum Gegenstand haben, vermag in dieser Hinsicht sehr wohl die Diskussion anzuregen: einmal erhält der Leser einen Eindruck von der Marxschen Meisterschaft, als Publizist das Recht auf ungehinderte Meinungsfreiheit zu propagieren, von der Lebendigkeit und Flexibilität seiner Argumentationsweise; zum anderen wird er fraglos veranlaßt werden, über die Gültigkeit der von Marx dargelegten Thesen zum Wesen einer echten freien Volkspresse in der Gegenwart nachzudenken. Insonderheit wird er dies tun anhand der „Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion“ und der „Debatten über die Pressefreiheit“. Die von Marx verantwortlich redigierten Tagesblätter „Rheinische Zeitung“ (1842/43) und „Neue Rheinische Zeitung“ (1848/49) bilden die eigentlichen Quellen für die Erforschung der marxistischen Presseidee. In späteren Jahren, nach Abschluß seiner journalistischen Tätigkeit, hat sich Marx nicht mehr ausführlich zu pressepolitischen Fragen geäußert. Demnach ist stets auf den frühen Marx zu verweisen, wenn untersucht werden soll, inwieweit die Presse-

theorie des modernen Sozialismus die Marxschen Forderungen übernommen hat und sich ihnen verpflichtet fühlt. Aus den einzelnen Artikeln zum Thema Pressefreiheit und Zensur wird deutlich, wie sehr Marx noch in der Tradition des Liberalismus stand, wenn er über die Pflichten der Presse urteilte.

Das Verdienst des Herausgebers der vorliegenden Anthologie sei nicht angezweifelt. Jedoch fragt es sich, ob nicht – vor allem im Hinblick auf den historisch und politologisch weniger geschulten Leser – das zusammengetragene Material hätte ausführlicher kommentiert werden sollen. Manche Details werden dem Nicht-Fachmann unklar bleiben müssen. Fetscher hat allerdings versucht, durch eine Einleitung die Haltung von Marx und Engels in den aufgeworfenen Streitfragen zu interpretieren. Er glaubt, durch die Sammlung vor allem beweisen zu können, wie sehr Marx und Engels „Anwält e einer besseren Tradition“ sein könnten, wenn es um eine Demokratisierung heutiger sozialistischer Systeme geht. Dem ist kritisch entgegenzuhalten, daß die Begründer des modernen Sozialismus einer Präzisierung des Begriffes Pressefreiheit im nachrevolutionären Staat auffällig aus dem Wege gegangen sind. Somit hinterließen sie kein Konzept einer sozialistischen Pressetheorie. Ihre Postulate konnten somit in späteren Jahrzehnten nur allzu leicht verfälscht werden.

H. Koschwitz

ZU DIESEM HEFT

JOHANNES GÜNTER GERHARTZ ist Professor für Kirchenrecht an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt.

ELISABETH VON DER LIETH leitet ein Studienseminar in Hamburg.

NOTKER FÜGLISTER, aus der Abtei Disentis (Schweiz), ist Professor für alttestamentliche Exegese an der theologischen Fakultät Sant' Anselmo in Rom.

FRANZ EVERSCHOR ist Redakteur in der Filmredaktion der ARD.

HANSJÜRGEN KOSCHWITZ ist Assistent am Institut für Publizistik der Universität Göttingen.

Wolfgang Seibel SJ

Umfrage zur Synode

Das Echo auf die in unserem Juni-Heft publizierte Umfrage zur Synode überraschte uns. Ursprünglich sollte die Umfrage auf die Leser der *Stimmen der Zeit* beschränkt bleiben. Die Reaktion auf unsere Initiative war jedoch derart lebhaft, daß wir uns entschlossen, die Umfragekarten auch anderen Interessierten zugänglich zu machen. Katholische Buchhandlungen, die Referenten der katholischen Bildungswerke und die Jesuitenhäuser in der Bundesrepublik und in West-Berlin erhielten eine größere Anzahl Karten mit der Bitte, sie aufzulegen oder zu verteilen. Eine noch größere Zahl von Fragekarten wurde von Interessenten direkt angefordert. Dazu gehörten vor allem Katholikenräte und Katholikenkomitees von Pfarreien und größeren Städten, Studentengemeinden, Religionslehrer, Pfarrer und die Teams der „action 365“. Den Text der Umfrage veröffentlichten auch die Wochenzeitung im Bistum Essen „Ruhrwort“ und die „Kirchenzeitung für die Diözese Augsburg“. Andere Kirchenzeitungen warben durch Hinweise auf unsere Umfrage. Auf diese – sich unserer Kontrolle entziehende – Weise wurden rund 50 000 Fragekarten verteilt. Wir möchten allen an der Umfrage Beteiligten – innerhalb wie außerhalb der Redaktion dieser Zeitschrift – für ihren Beitrag danken.

Die Auswertung begann am 16. Juli 1969. Bis zum 15. Juli waren 7153 Antworten aus der Bundesrepublik und West-Berlin bei uns eingegangen. Auf diese bezieht sich die Auswertung. Das bedeutet ein Rücklaufergebnis von 14 % der verteilten Karten. Antworten, die nach dem 15. 7. eintrafen, konnten nicht mehr in die Auswertung einbezogen werden. Da es sich um eine Synode der Bistümer der Bundesrepublik handelt, berücksichtigten wir nur Antworten aus der Bundesrepublik und aus West-Berlin.

Die Antworten wurden nach Geschlecht, Altersgruppen und Berufsgruppen aufgeschlüsselt. Bei den Berufsgruppen nahmen wir aus den Standard-Gruppen noch solche Berufe heraus, die uns für die Auswertung im Hinblick auf die Synode wichtig schienen. Es handelt sich um Geistliche und Ordensleute, Schüler und Studenten, Theologiestudenten. Da viele Einsender als Beruf nur „Hausfrau“ oder „Rentner“ angaben, führten wir eine letzte Berufsgruppe „Hausfrauen und Rentner“ ein. Nicht mehr Berufstätige, die ihren früheren Beruf angaben, wurden unter dieser Gruppe eingeordnet.

Eine Aufschlüsselung nach Regionen oder nach Stadt und Land unterblieb, da eine gleichmäßige räumliche Streuung der Karten bei der vorgegebenen Situation nicht möglich war. Aus der Verteilung der Karten und vor allem aus den Herkunftsorten

der Anforderungen ergibt sich jedoch, daß städtische Gebiete gegenüber ländlichen überwiegen.

Hinweise für das Lesen der Tabellen

Die Tabellen sind auf ganze Prozent auf- oder abgerundet. Die zugehörige Absolutzahl (N = Gesamtzahl der Fälle = 100 %) wurde jeweils angegeben, soweit es sich nicht um die Gesamtzählung handelt, die sich immer auf die 7 153 Antworten aus der Bundesrepublik und aus West-Berlin bezieht.

Tabellen mit der Aufschlüsselung nach Männern und Frauen werden nur dann gebracht, wenn signifikante Unterschiede (mindestens $\pm 5\%$) auftreten. Fehlt ein Hinweis, dann sind die Prozentzahlen der Männer- und Frauenstimmen – bezogen auf die Gesamtzahl der Männer- bzw. Frauenstimmen – gleich hoch.

Der Anlage der Fragekarten entsprechend sind im allgemeinen die Ja-Stimmen ausschlaggebend. Viele Einsender haben deswegen die Nein-Spalte nicht angekreuzt, wenn diese Frage durch die Bejahung einer anderen Frage ausgeschlossen wird. Wer z. B. wünscht, daß die Laienmitglieder der Synode nur durch die bereits bestehenden Laiengremien benannt werden, tut seine Meinung hinreichend kund, wenn er nur bei diesem Punkt die Ja-Spalte ankreuzte und die Fragen, die andere Möglichkeiten nennen, unbeantwortet ließ. Aus diesem Grund ist auch bei einer Reihe von Fragen die Zahl der Nicht-Antworten („Ohne Angabe“) verhältnismäßig hoch.

Gesamtübersicht

Tabelle 1: Gesamtübersicht der Antworten

(ab 16 Jahre, Bundesgebiet mit West-Berlin) im Vergleich zur amtlichen Bevölkerungsstatistik (nach Ergebnissen der Volkszählung 1961 mit Fortschreibung bis 1967):

	Umfrage	Amtliche Statistik	Berufsgruppen*:	Umfrage	Amtliche Statistik
<i>Geschlecht:</i>					
Männer	63 %	46 %	Arbeiter	3 %	48 %
Frauen	33 %	54 %	(Landarbeiter		2 %)
Ohne Angabe	4 %		(Landwirte		8 %)
	100 %	100 %	Angestellte	25 %	23 %
			Beamte	19 %	7 %
			Selbständige in Handel	6 %	11 %
			und Gewerbe		
<i>Altersgruppen:</i>			Freie Berufe	6 %	1 %
16–29 Jahre	25 %	27 %	Geistliche und Ordensleute	10 %	
30–44 Jahre	36 %	26 %	Studenten und Schüler	10 %	
45–59 Jahre	22 %	24 %	Theologiestudenten	2 %	
60 Jahre und älter	11 %	23 %	Hausfrauen und Rentner	12 %	
Ohne Angabe	6 %		Ohne Angabe	7 %	
	100 %	100 %		100 %	100 %

* Landarbeiter und Landwirte wurden nicht quotiert, weil die Zahl der Antworten zu gering war. Landarbeiter wurden als Arbeiter, Landwirte als Selbständige in Handel und

Gewerbe gezählt. Für die Berufsgruppen *Geistliche und Ordensleute, Studenten und Schüler, Theologiestudenten, Hausfrauen und Rentner* fehlten uns die Zahlen der amtlichen Statistik. Deswegen sind in dieser Spalte keine Vergleichszahlen angeführt. Bei der Gruppe *Hausfrauen und Rentner* machen die *Rentner* nur einen Anteil von 8 % aus. Sie können deswegen in der Auswertung praktisch außer Betracht bleiben.

Die Umfrage erhebt keinen Anspruch, repräsentativ im strengen Sinn zu sein. Schon die Sammlung der Daten konnte sich nicht an den Regeln einer repräsentativen Befragung ausrichten. Aus der Übersicht über das Gesamtergebnis geht darüber hinaus hervor, daß die Frauen und die nicht schreibgewohnten Bevölkerungsgruppen – wie bei allen schriftlichen Umfragen – unterrepräsentiert sind. Besonders stark vertreten sind die Männer, die Altersgruppe von 30–44 Jahren, die Beamten, die freien Berufe und die Studenten, vor allem die Theologiestudenten. Daraus läßt sich schließen, daß die Einsender in gewisser Weise den Teil der Katholiken vertreten, der ein aktives Interesse an der Synode und damit an der Kirche überhaupt zeigt. Aus diesem Grund meinen wir, daß das Ergebnis der Umfrage Beachtung verdient.

Der Fragenkatalog umfaßte nicht alle anstehenden Probleme. Wir griffen Fragen auf, die im Vordergrund der Diskussion stehen, die uns für Durchführung und Erfolg der Synode besonders wichtig erscheinen und für die verschiedene Lösungen möglich sind. Ein Vergleich mit dem offiziellen Statutenentwurf für die Synode zeigt, daß die Vorschläge dieses Entwurfs in nicht wenigen Punkten vom Ergebnis unserer Umfrage abweichen.

Frage 1: Vorbereitung der Synode

Die erste Frage bezog sich auf die Vorbereitung der Synode, und zwar auf das Grundproblem der *Öffentlichkeit* dieser Vorbereitung. Wir wollten herausfinden, ob die Einsender dabei eine umfassende Einbeziehung der Basis des Kirchenvolks wollen. Eine solche Beteiligung ist mindestens in zwei Formen denkbar. Sie schließen sich nicht aus, müssen aber auch nicht zusammen verwirklicht werden: Öffentliche Diskussion aller die Synode betreffenden Fragen und (oder) Befragung der Katholiken nach ihren Wünschen, und zwar durch die Amtskirche und (oder) durch Meinungsforschungsinstitute.

Tabelle 2: Vorbereitung der Synode

	Ja	Nein	ohne Angabe	
a) Soll nach Ihrer Meinung die Vorbereitung öffentlich sein?	88 %	9 %	3 %	= 100 %
b) Sollen alle Katholiken nach ihren Wünschen für die Synode befragt werden?	81 %	9 %	10 %	= 100 %
1. Durch die Amtskirche?	43 %	31 %	26 %	= 100 %
2. Durch Meinungsforschungsinstitute?	55 %	23 %	22 %	= 100 %

Die Ja-Stimmen nach Alters- und Berufsgruppen

Frage	Jahre												
	16-29	30-44	45-59	über 60	Arbeiter	Angestellte	Beamte	Selbständige in Handel und Gewerbe	Freie Berufe	Geistliche u. Ordensleute	Studenten	Theologiestudenten	Hausfrauen und Rentner
	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%
a)	95	89	83	74	80	87	86	82	88	88	96	97	87
b)	88	83	77	70	72	83	79	72	81	83	89	91	78
1.	35	44	50	49	41	45	47	42	44	43	36	39	43
2.	70	55	43	40	47	51	50	49	54	60	69	76	51
N(=100%)	1802	2577	1596	785	192	1766	1384	438	426	705	739	157	839

Von den Einsendern wollen also 88 % eine öffentliche Vorbereitung, 81 % sind für eine Befragung aller Katholiken nach ihren Wünschen für die Synode. 43 % wünschen, diese Befragung solle durch die Amtskirche geschehen. 55 % wollen Meinungsforschungsinstitute eingeschaltet wissen. Von diesen kreuzte eine Reihe beide Möglichkeiten der Befragung an.

Die jüngeren Altersgruppen wünschen entschiedener die Öffentlichkeit der Vorbereitung und die Befragung aller Katholiken (95 bzw. 88 % der 16-29jährigen gegenüber 74 bzw. 70 % der über 60jährigen). Der Wunsch nach Befragung durch die Amtskirche wächst mit dem Alter. Von den Jahrgängen bis 44 Jahren wollen 70 bzw. 55 % eine Befragung durch Meinungsforschungsinstitute und nur 35 bzw. 44 % die Befragung durch die Amtskirche. Die über 45jährigen hingegen sprechen sich mehrheitlich für die Befragung durch die Amtskirche aus (50 bzw. 49 % für Befragung durch die Amtskirche, 43 bzw. 40 % für Befragung durch Meinungsforschungsinstitute).

Bei den Berufsgruppen weichen die Studenten und Theologiestudenten am weitesten von der Gesamtzählung ab. 96 % der Studenten und 97 % der Theologiestudenten verlangen Öffentlichkeit der Vorbereitung (Gesamtzählung: 88 %). Für die Befragung aller Katholiken sind 89 % der Studenten und 91 % der Theologiestudenten (Gesamtzählung 81 %), und zwar mit großer Mehrheit für die Befragung durch Meinungsforschungsinstitute (69 % der Studenten und 76 % der Theologiestudenten). Am zurückhaltendsten gegenüber den Forderungen nach Öffentlichkeit und Befragung verhalten sich die Selbständigen in Handel und Gewerbe (82 % für Öffentlichkeit, 72 % für Befragung aller). Bemerkenswert ist auch, daß die Geistlichen entschiedener

Meinungsforschungsinstitute herangezogen wissen wollen als die anderen Berufsgruppen (Studenten und Theologiestudenten ausgenommen): Mit 60 % Stimmen für Meinungsforschungsinstitute liegen sie um 5 % über der Gesamtzählung.

Die Beschlüsse der Deutschen Bischofskonferenz vom 29. August entsprechen dem Ergebnis der Umfrage: Die Entwürfe zur Thematik und zum Statut der Synode wurden veröffentlicht. In einer Fragebogenaktion werden alle Katholiken nach ihren Wünschen befragt. Außerdem soll eine Repräsentativbefragung durchgeführt werden.

Frage 2: Die Laienmitglieder der Synode

In der zweiten Frage ging es um die Bestellung der *Laienmitglieder* der Synode. Zur Auswahl standen vier Modelle: a) Berufung durch die Amtskirche, b) Benennung durch die katholischen Verbände, c) Benennung durch die Laiengremien (wie Katholikenräte), d) Wahl durch die Kirchenbesucher. Eine Kombination einiger oder aller dieser Methoden war ebenfalls möglich. Auf diese Weise ergaben sich 15 mögliche Methoden.

Tabelle 3: Laienmitglieder

Auf welchem Weg sollen die Laienmitglieder der Synode aufgestellt werden?

Anmerkung zur Tabelle: Die Antworten sind in der Reihenfolge des Stimmenanteils geordnet. Die Buchstaben, die auch auf der Fragekarte aufgeführt waren, bedeuten:

a = Berufung durch die Amtskirche,

b = Benennung durch die katholischen Verbände,

c = Benennung durch die bereits bestehenden Laiengremien (z. B. Diözesankatholikenräte),

d = Wahl durch die Kirchenbesucher.

1. Benennung durch die Laienräte (c)	20 %
2. Kombination c d	15 %
3. Kombination b c	12 %
4. Wahl durch die Kirchenbesucher (d)	11 %
5. Kombination b c d	6 %
6. Kombination a b c	6 %
7. Kombination a b c d	5 %
8. Kombination a c	5 %
9. Kombination a c d	4 %
10. Kombination b d	3 %
11. Benennung durch die kath. Verbände (b)	3 %
12. Kombination a d	2 %
13. Berufung durch die Amtskirche (a)	2 %
14. Kombination a b	1 %
15. Kombination a b d	1 %
Ohne Angabe	4 %
	100 %

Alters- und Berufsgruppen

	Jahre				Arbeiter	Angestellte	Beamte	Selbständige in Handel und Gewerbe	Freie Berufe	Geistliche u. Ordensleute	Studenten	Theologiestudenten	Hausfrauen u. Rentner
	16-29	30-44	44-59	über 60									
	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%
1.	19	20	18	18	10	22	20	19	19	21	18	13	21
2.	17	16	13	10	8	13	15	14	16	17	19	30	13
3.	14	13	10	11	16	12	10	13	8	9	14	8	13
4.	12	12	11	11	12	12	12	13	18	7	13	5	12
13.	1	1	3	4	4	2	1	2	1	2	2	0	3
N(=100%)	1802	2577	1596	785	192	1766	1384	438	426	705	739	157	839

Vier Methoden erreichten mehr als 10 % der Stimmen, und zwar in dieser Reihenfolge: 1. Benennung der Laienmitglieder durch die bereits bestehenden Laiengremien (20 %), 2. eine Kombination von Benennung durch die Laiengremien und Wahl durch die Kirchenbesucher (15 %), 3. eine Kombination von Benennung durch die Verbände und die Laiengremien (12 %), 4. Wahl durch die Kirchenbesucher (11 %).

Aus diesem Ergebnis spricht eine hohe Einschätzung der Laiengremien. Jeder fünfte Einsender sieht diese Räte als so repräsentativ an, daß er die Bestellung der Laienmitglieder der Synode ihnen allein übertragen will. Auch bei den an zweiter und dritter Stelle folgenden Kombinationen werden die Laiengremien genannt. Alle Stimmen, die sich für die Laiengremien – in welcher Kombination auch immer – aussprechen, ergeben 73 %, fast drei Viertel der Antworten. Die Verbände fallen dagegen stark ab. Sie erreichen bei dieser kombinierten Zählung 37 %. Für die Benennung der Laienmitglieder durch die Verbände allein sind nur 3 %. Die hier sichtbar werdende Bevorzugung von Verfahrensweisen, bei denen sich alle kirchlichen Gruppen aktiv beteiligen, bestätigt sich auch von einer anderen Seite: Nur 2 % aller Einsender wünschen die Berufung aller Laienmitglieder durch die Amtskirche. Für eine Beteiligung der Amtskirche – bei den möglichen Kombinationen – sprechen sich insgesamt 26 % aus. Bei den vier am häufigsten genannten Möglichkeiten ist die Berufung durch die Amtskirche nicht enthalten.

Die Aufschlüsselung nach Altersgruppen zeigt, daß die Kombinationen 2 (Laienräte/Wahl) und 3 (Verbände/Laienräte) vorwiegend von den unter 45jährigen gewünscht werden. Die (ausschließliche) Benennung durch die Laienräte (1) und die (ausschließ-

liche) Wahl durch die Kirchenbesucher (4) erhielten von allen Altersgruppen annähernd die gleichen Prozentzahlen. Es fällt auf, daß nur ein Prozent der unter 45jährigen für die Berufung aller Laienmitglieder durch die Amtskirche ist, während von den über 60jährigen 4 % dieses Verfahren wünschen.

Die Berufsgruppen zeigen nur wenig nennenswerte Abweichungen von der Gesamtzählung. Auffallend ist, daß die Kombination 2 (Laienräte/Wahl) von den Geistlichen mit 17 % (gegenüber 15 % der Gesamtzählung), den Studenten (19 %) und vor allem den Theologiestudenten (30 %) bevorzugt wird. Bemerkenswert scheint uns auch, daß die Wahl als alleinigen Bestellungsmodus der Laienmitglieder 7 % der Geistlichen und 5 % der Theologiestudenten befürworten: damit bleiben sie unter dem Prozentsatz der Gesamtzählung (11 %).

Vergleicht man dieses Ergebnis mit dem Statutenentwurf, zeigen sich nicht unerhebliche Unterschiede. Nach diesem Entwurf – der allerdings nicht zwischen Laien und Geistlichen unterscheidet – gehören der Synode folgende Mitglieder an: alle Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz (also alle Bischöfe und Weihbischöfe), je ein Vertreter jedes Ordinariats, jedes Priesterrats, jedes Seelsorgerats und jedes Diözesankatholikenrats der 22 deutschen Diözesen, 50 vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken gewählte Mitglieder, 20 Ordensleute und bis zu 50 weitere Mitglieder, die die Deutsche Bischofskonferenz beruft. Daß die Seelsorgeräte (denen auch Laien angehören) und die Diözesankatholikenräte (reine Laiengremien) eingeschaltet werden, entspricht durchaus dem Ergebnis der Umfrage. Ob die Befürworter einer Beteiligung der Laiengremien auch das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken meinen, ist den Daten nicht zu entnehmen. In der Fragestellung waren als Beispiel nur die Diözesankatholikenräte genannt. Das Prinzip der Wahl *von unten* fehlt im Statutenentwurf völlig – im Unterschied zum holländischen Pastoralkonzil und zur Wiener Diözesansynode, wo man einen brauchbaren und auch erfolgreichen Wahlmodus praktizierte. Die Berufung von 50 Mitgliedern durch die Deutsche Bischofskonferenz wird von den 25 % der Antworten gestützt, die für eine Beteiligung der Amtskirche an der Benennung der Laienmitglieder eintreten. Ob aber die Zahl 50 nicht zu hoch gegriffen ist und ob man nicht doch in stärkerem Maß die Laiengremien heranziehen sollte, wenn man sich schon nicht zur Wahl wenigstens eines Teils der Mitglieder durch die Kirchenbesucher entschließen will, scheint uns angesichts der Daten der Umfrage ernsthafter der Überlegung wert als bisher.

Frage 3: Beschlußfähigkeit der Synode

Hier ging es um das wesentliche Problem der Rechtsstruktur der Synode. Nach dem geltenden Kirchenrecht – das „Synoden“ allerdings nur auf der Ebene der Diözesen kennt – haben Synoden beratende Funktion, genauer: Alleiniger Gesetzgeber ist der Bischof. Rechtsverbindliche Beschlüsse sind ihm bzw. jetzt – im Rahmen ihrer Zu-

ständigkeit – der Bischofskonferenz vorbehalten¹. Der Statutenentwurf hält an diesem Modell fest. Es heißt: „Das Recht der Gesetzgebung liegt ausschließlich bei den Bischöfen. Beschlüsse der Synode, die eine Anordnung enthalten, erlangen Verbindlichkeit erst durch Billigung und Inkraftsetzung durch die Deutsche Bischofskonferenz oder – je nach Zuständigkeit – durch die einzelnen Diözesanbischöfe.“

Tabelle 4: Funktion der Synode

Welche Funktion soll die Synode haben?	Ja	Nein	ohne Angabe	
a) beratend?	62 %	13 %	25 %	= 100 %
b) auch gesetzgebend?	62 %	23 %	15 %	= 100 %

Alters- und Berufsgruppen

Frage	Jahre				Arbeiter	Angestellte	Beamte	Selbständige in Handel und Gewerbe	Freie Berufe	Geistliche u. Ordensleute	Studenten	Theologiestudenten	Hausfrauen und Rentner
	16–29	30–44	45–59	über 60									
	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%
a) ja	63	58	64	71	61	63	61	63	62	56	69	57	65
nein	16	15	11	9	16	15	14	13	14	13	13	16	13
b) ja	65	65	56	49	63	57	61	57	63	63	61	79	59
nein	25	21	24	29	18	24	25	25	19	23	31	18	20
N(=100%)	1802	2577	1596	785	192	1766	1384	438	426	705	739	157	839

Da eine Reihe von Einsendern beide Möglichkeiten befürwortete, ergeben die Ja-Stimmen mehr als 100 %. Hier sind die Nein-Stimmen bezeichnender: 23 % wenden sich gegen eine Synode mit Gesetzgebungsvollmacht. Eine bloß beratende Funktion wird von 13 % abgelehnt.

Die jüngeren Jahrgänge weisen die nur beratende Funktion stärker zurück als die älteren. Die Differenz der Nein-Antworten zwischen den beiden äußeren Altersgruppen beträgt 7 %. Doch ist die Zahl derer, die gesetzgebende Kompetenzen ablehnen, bei allen Altersgruppen größer als die Zahl der Gegner eines bloßen Beratungsgremiums.

¹ Siehe dazu J. G. Gerhartz, Keine Mitentscheidung von Laien auf der Synode? Erwägungen zum Beschlusßrecht der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer, in dieser Zschr. 184 (September 1969) 145–159.

Bei den Berufsgruppen zeigen sich kaum nennenswerte Unterschiede von der Gesamtzählung. Hervorzuheben ist, daß 31 % aller Studenten und Schüler eine gesetzgebende Funktion ablehnen, während 79 % der Theologiestudenten gesetzgebende Kompetenzen verlangen und nur 18 % diese ablehnen: Die Gruppe der Theologiestudenten hat am wenigsten Vorbehalte gegen Gesetzgebungsvollmachten und wünscht diese mit großem Abstand vor den anderen Berufsgruppen.

Im Ganzen gilt: Fast zwei Drittel (62 %) aller Einsender sprechen sich für eine Synode mit Gesetzgebungsvollmachten aus. Sie wünschen eine andere Rechtsstruktur als die von der Deutschen Bischofskonferenz vorgeschlagene. Doch werden Gesetzgebungsvollmachten von mehr Einsendern abgelehnt als eine bloß beratende Funktion. Es besteht also bei einer relativ starken Minderheit (23 %) eine deutlich wahrnehmbare Abneigung gegen eine Synode mit Gesetzgebungskompetenzen. Der Statutenentwurf kommt wohl den Vorstellungen dieser Gruppe am nächsten.

Frage 4: Nichtkatholische Berater

Die vierte Frage wurde durch das holländische Pastoralkonzil angeregt. Dort waren auch Nichtkatholiken eingeladen. Sie hatten kein Stimmrecht, konnten sich aber an den Diskussionen beteiligen.

Tabelle 5: Nichtkatholische Berater

Sollen auch nichtkatholische Fachberater (z. B. Theologen, Soziologen, Psychologen) zur Diskussion eingeladen werden?

Ja	92 %
Nein	7 %
Ohne Angabe	1 %
	<hr/> 100 %

Die Ja-Stimmen nach Alters- und Berufsgruppen

	Jahre				Arbeiter	Angestellte	Beamte	Selbständige in Handel und Gewerbe	Freie Berufe	Geistliche u. Ordensleute	Studenten	Theologiestudenten	Hausfrauen und Rentner
	16-29	30-44	45-59	über 60									
	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%
	97	95	90	80	91	93	90	87	89	90	97	98	93
N(=100%)	1802	2577	1596	785	192	1766	1384	438	426	705	739	157	839

Diese Frage erhielt die größte Zustimmung der ganzen Umfrage. Ihr Anteil nimmt zwar mit den höheren Altersgruppen ab (Spannweite 17 %), aber es sind immer noch 80 % bejahende Stimmen der über 60jährigen.

Unter den Berufsgruppen liegt der niedrigste Prozentsatz bei den Selbständigen in Handel und Gewerbe (87 %). Den höchsten Anteil an Ja-Antworten erreichen die Studenten (97 %) und die Theologiestudenten (98 %). Die übrigen Berufsgruppen weichen nur um $\pm 2\%$ von der Gesamtwertung ab.

Das vorläufige Statut sieht als Berater nur „sachverständige Katholiken“ vor. Sie haben beschließendes Stimmrecht in den Kommissionen. Bei einer Vorlage ihrer Sachkommission in der Vollversammlung nehmen sie mit beratender Stimme teil. „Mitglieder nichtkatholischer Kirchen und Gemeinschaften“ können als Gäste mit dem „Recht der Anwesenheit bei den Sitzungen der Vollversammlung“ eingeladen werden.

Eine Synode der katholischen Bistümer kann schwerlich Nichtkatholiken Stimmrecht geben. Auf Grund des Umfrageergebnisses sollte man jedoch überlegen, ob zwischen Stimmrecht und bloßem Anwesenheitsrecht keine dritte Lösung denkbar ist. Den Antworten auf unsere Frage entspräche es am ehesten, wenn man Nichtkatholiken als Berater ohne Stimmrecht einladen würde. Sie sollten zu den einzelnen Fragen gehört werden und müßten wohl auch das Recht haben, sich in der Diskussion zu Wort zu melden.

Frage 5: Vorsitz der Synode

Tabelle 6

	Ja	Nein	ohne Angabe		Ja-Stimmen	
					Männer	Frauen
a) Wer soll den Vorsitz in der Synode führen?						
1. ein Bischof?	13 %	41 %	46 %	= 100 %	13 %	13 %
2. ein Kleriker?	5 %	43 %	52 %	= 100 %	4 %	4 %
3. ein Laie?	7 %	41 %	52 %	= 100 %	7 %	7 %
4. ein Präsidium mit abwechselndem Vorsitz?	74 %	10 %	16 %	= 100 %	75 %	74 %
b) Das Präsidium des holländischen Pastoralkonzils umfaßte einen Priester und zwei Laien, davon eine Frau. Befürworten Sie eine solche Zusammensetzung auch für die deutsche Synode?	78 %	13 %	9 %	= 100 %	76 %	82 %
c) Sollen die Vorsitzenden von der Synode selbst gewählt werden?	84 %	8 %	8 %	= 100 %	85 %	81 %
					100 % = 4504	2340

Die Ja-Stimmen nach Alters- und Berufsgruppen

Frage	Jahr												
	16-29	30-44	45-59	über 60	Arbeiter	Angestellte	Beamte	Selbständige in Handel und Gewerbe	Freie Berufe	Geistliche u. Ordensleute	Studenten	Theologiestudenten	Hausfrauen und Rentner
	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%
a) 1.	7	11	19	25	11	12	15	20	14	17	7	7	14
2.	5	4	4	7	3	5	4	4	5	3	6	3	6
3.	6	8	5	8	5	6	7	6	7	7	9	3	7
4.	79	76	63	65	77	74	73	71	71	73	77	86	75
b)	83	79	75	69	70	80	77	74	77	69	83	80	81
c)	87	85	81	76	80	83	84	79	86	83	87	94	79
N(=100%)	1802	2577	1596	785	192	1766	1384	438	426	705	739	157	839

Eine große Mehrheit (74 %) wünscht ein kollegiales Präsidium mit wechselndem Vorsitz. Wo aber ein Einzelsitz befürwortet wird (insgesamt 25 %), spricht sich mehr als die Hälfte (13 % aller Einsender) für einen Bischof aus.

Das holländische Modell wurde als praktikable Möglichkeit eines kollegialen Präsidiums in den Fragebogen aufgenommen. Vor allem sollte ermittelt werden, ob man eine Frau als Mitglied des Präsidiums wünscht. Die Zustimmung (78 %) ist eindeutig. Noch größer ist die Zahl derer, die das Präsidium von der Synode selbst gewählt wissen wollen (84 %).

Differenzen zwischen Männern und Frauen zeigen sich bei den Fragen b (Holländisches Modell) und c (Wahl des Präsidiums): Für das holländische Modell sprechen sich mehr Frauen (82 %) als Männer (76 %) aus, während das Prinzip der Wahl etwas mehr Anhänger bei den Männern (85 %) als bei den Frauen (81 %) findet.

Bei der Frage nach dem Vorsitz eines Bischofs zeigt sich eine beachtliche Differenz (18 %) zwischen den äußeren Altersgruppen: 25 % der über 60jährigen bejahen ihn gegenüber nur 7 % bei den unter 30jährigen. Ähnliche Unterschiede zeigen sich bei den Fragen nach dem holländischen Modell und nach der Wahl des Präsidiums durch die Synode. Beidemale liegt die Zustimmung der über 60jährigen mit 69 bzw. 76 % erheblich unter dem Stimmenanteil der jüngeren Jahrgänge (83 bzw. 87 %).

Unter den Berufsgruppen weichen nur die Studenten und (vor allem) die Theologiestudenten von der Gesamtzahl ab. Für ein kollegiales Präsidium entschieden sich 86 % der Theologiestudenten (Gesamtauswertung: 75 %), für das holländische Modell 83 %

der Studenten und 80 % der Theologiestudenten (Gesamtzählung: 76 %), für die Wahl des Präsidiums durch die Synode 87 % der Studenten und 94 % der Theologiestudenten (Gesamtzählung: 85 %). Das holländische Modell wird von den Geistlichen (69 %) zögernder akzeptiert (Gesamtzählung: 78 %). Bei den Selbständigen in Handel und Gewerbe erreicht der alleinige Vorsitz eines Bischofs mit 20 % (gegenüber 13 % der Gesamtzählung) den höchsten Anteil an Ja-Stimmen.

Nach dem Statutenentwurf besteht das Präsidium der Synode aus dem Präsidenten und vier Vizepräsidenten. Präsident ist der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz. Als Vizepräsidenten werden von der Synode gewählt: Ein Bischof, ein Priester, ein männlicher Laie, eine Frau. Art. 12, 1 sagt: „Den Vorsitz in der Vollversammlung führt der Präsident.“ Das braucht nicht auszuschließen, daß er den Vorsitz jeweils einem anderen Mitglied des Präsidiums übergibt; dies liegt aber in seinem eigenen Ermessen.

Die hohe Zahl von Stimmen für ein kollegiales Präsidium und die noch höhere Favorisierung der Wahl des gesamten Präsidiums durch die Synode zeigen, daß eine große Mehrheit eine andere Regelung als die in den Statuten vorgeschlagene wünscht.

Frage 6: Die Themen

Wir beabsichtigten nicht, auf der Fragekarte eine vollständige Themenliste zu liefern. Bewußt griffen wir die Themen heraus, die in letzter Zeit besonders diskutiert wurden und die doch nicht so selbstverständlich zum Themenkatalog einer Synode gehören wie etwa Fragen des Glaubensverständnisses, der Glaubensverkündigung, der Verwirklichung des Glaubens, der Seelsorge oder der Gestalt der Kirche heute. Für die Formulierung nannten wir nicht den allgemeinen Themenkreis, sondern die Frage, auf die sich die Diskussion konkret zuspitzt, also z. B. nicht „Verhältnis Kirche-Staat“, sondern „Trennung von Kirche und Staat“, nicht „ökumenische Frage“, sondern „Eucharistiefiern mit evangelischen Christen“.

Von den Fragen steht *Autorität und Demokratie in der Kirche* an der Spitze; sie wurde von allen Alters- und Berufsgruppen am häufigsten verlangt (83 % der Gesamtzählung). Hier liegen offensichtlich die zentralen Probleme für den heutigen Katholiken.

An zweiter Stelle folgt die *Mischehe*. Hier ist der Anteil der 16–29jährigen (74 %) kleiner als der der 30–44jährigen (79 %) und der 45–59jährigen (82 %). Bei den Berufen weichen die Studenten und die Geistlichen am weitesten von der Gesamtzahl ab. Die Geistlichen erreichen den höchsten Anteil (87 %), die Studenten den niedrigsten (61 %): Man spürt, wo die Probleme der Mischehe am bedrängendsten erfahren werden.

Der *Religionsunterricht*, auf der Fragekarte auf dem 11. Platz (von insgesamt 13), rückte an die dritte Stelle (68 % aller Antworten). Bemerkenswert ist, daß mehr

Tabelle 7: Themen

Anmerkung zur Tabelle: Die Einsender sollten die Themen ankreuzen, die sie behandelt sehen wollen. Die Tabelle führt die Themen nicht in der Reihenfolge der Fragekarte auf, sondern nach der Häufigkeit der Nennung in der Gesamtzählung. Die Zahl in Klammer gibt die Reihenfolge auf der Fragekarte an. Die Prozentzahlen beziehen sich jeweils auf die Gesamtzahl der einzelnen Gruppen, z. B.: von 100 Männern sind 84 für die Diskussion des Themas „Autorität und Demokratie in der Kirche“.

	Ges. Zahl			Jahre			
		Männer	Frauen	16-29	30-44	45-59	über 60
Autorität und Demokratie		%	%	%	%	%	%
in der Kirche (1)	83	84	81	81	86	82	84
Mischehe (3)	78	78	79	74	79	82	80
Religionsunterricht (11)	68	65	73	61	67	75	74
Zölibat und							
Priestertum (4)	66	66	67	71	67	63	63
Weitere Mitarbeit verheirateter							
Priester im kirchlichen							
Dienst (5)	66	66	67	68	68	63	59
Entwicklungshilfe							
und Dritte Welt (13)	63	62	66	59	66	66	60
Geburtenkontrolle (2)	58	59	56	62	58	57	56
Eucharistiefeiern mit							
evangelischen Christen (6)	55	53	61	61	56	53	46
Kirchliche Publizistik (9)	49	50	48	38	51	56	56
Kirchliche Finanzen (7)	45	44	33	37	43	38	44
Engagement der deutschen							
Katholiken in Fragen der							
Innen- u. Außenpolitik (12)	37	35	39	31	37	41	44
Kirchensteuer (8)	31	33	28	31	31	30	35
Trennung von Kirche							
und Staat (10)	30	30	26	36	28	25	24
N (= 100 %)	7153	4504	2340	1802	2577	1596	785

Frauen (73 %) als Männer (65 %) das Thema besprochen haben wollen, und mehr 30-59jährige (67 bzw. 75 %) als die unter 30jährigen (61 %). Bei den Berufsgruppen sind mit dem größten Anteil (75 %) die Hausfrauen vertreten, mit dem zweitgrößten die Geistlichen (73 %), also die Gruppen, die – als Unterrichtende oder als Mütter von schulpflichtigen Kindern – am unmittelbarsten mit den Problemen des Religionsunterrichts zu tun haben. Die Studenten sprechen sich – wie die 16-29jährigen – mit 61 % für dieses Thema aus und bleiben damit um 5 % unter der Gesamtzählung.

Das Thema *Zölibat und Priestertum* (Gesamtzählung 66 %) wird von 71 % der unter 30jährigen, aber nur von 63 % der über 60jährigen gewünscht. Hier wie bei der Frage nach der Mitarbeit verheirateter Priester nimmt die Zustimmung mit den Altersgruppen ab. Bei den Berufen sind am stärksten die Theologiestudenten (77 %)

Berufsgruppen

	Arbeiter	Angestellte	Beamte	Selbständige in Handel und Gewerbe	Freie Berufe	Geistliche u. Ordensleute	Studenten	Theologiestudenten	Hausfrauen und Rentner
	%	%	%	%	%	%	%	%	%
Autorität	70	80	87	80	85	88	82	84	81
Mischehe	75	79	76	74	80	87	67	77	81
Religionsunterricht	60	64	71	64	67	73	61	66	75
Zölibat	57	65	66	61	64	65	71	77	69
Verheiratete Priester	65	65	65	61	66	68	61	83	69
Entwicklungshilfe	66	67	61	63	60	66	59	68	70
Geburtenkontrolle	61	62	59	64	61	49	60	56	60
Eucharistiefiern	63	60	51	59	53	46	60	52	65
Publizistik	44	49	52	52	61	57	37	51	51
Finanzen	39	41	42	43	45	49	31	36	40
Politische Fragen	39	38	38	41	38	35	31	34	43
Kirchensteuer	33	31	28	30	31	32	24	36	33
Trennung Kirche-Staat	27	26	26	25	29	26	39	40	27
N (= 100 %)	192	1766	1384	438	426	705	739	157	839

und die Studenten (71 %) vertreten, am geringsten die Selbständigen in Handel und Gewerbe (61 %). Die Diskussion über die *weitere Mitarbeit verheirateter Priester im kirchlichen Dienst* (Gesamtzählung 66 %) wünschen 83 % der Theologiestudenten und 68 % der Geistlichen, weniger die Studenten (62 %). Am geringsten ist das Interesse an diesem Thema wiederum bei den Selbständigen (61 %), unerwartet hoch bei den Hausfrauen (69 %).

Die *Entwicklungshilfe*, auf der Fragekarte an letzter (13.) Stelle, ist weit nach vorn gerückt (63 % aller Antworten). Sie findet bei den Frauen (66 %) größeres Interesse als bei den Männern (62 %). Die mittleren Altersgruppen sprechen sich mehr dafür aus als die jüngeren und die älteren: 66 % der 30–59jährigen, aber nur 59 % der unter 30jährigen und 60 % der über 60jährigen. Bei den Berufsgruppen erreichen die Hausfrauen mit 70 % den höchsten Anteil.

Für das Thema *Geburtenkontrolle* stimmen vorwiegend die jüngeren Jahrgänge, obwohl die Differenz von 8 % zwischen der jüngsten und der ältesten Altersgruppe

nicht sehr bedeutend ist. Mit 40 % bleiben die Geistlichen um 6 % unter der Gesamtzählung. Seit der Enzyklika „*Humanae vitae*“ besteht offensichtlich nur mehr geringes Interesse an einer Fortsetzung der Diskussion; so wurde auch auf einigen Karten eigens vermerkt, das Thema sei „als Problem eigentlich erledigt“, es solle „von jedem selbst entschieden werden“.

Unter den Stimmen für die Diskussion über *Eucharistiefeiern mit evangelischen Christen* (Gesamtzahl 55 %) ist der Anteil der Frauen (61 %) größer als der der Männer (53 %). Bei den Altersgruppen nimmt das Interesse mit wachsendem Alter ab. Die Spannweite zwischen den beiden äußeren Altersgruppen beträgt 15 %. Der Anteil der Geistlichen (46 %) liegt um 9 % unter der Gesamtzählung, der der Hausfrauen um 10 % darüber. Auch die Studenten liegen 5 % über dem Durchschnitt (60 %), die Theologiestudenten (52 %) bleiben knapp darunter.

Alle anderen Themenbereiche erreichen keine 50 %. Hervorzuheben ist, daß das Interesse am Thema *Kirchliche Publizistik* (Gesamtzahl 49 %) mit dem Alter wächst (Differenz der Altersgruppen 18 %). Die Studenten haben den geringsten Anteil an Ja-Stimmen (37 %). Die Themen *kirchliche Finanzen* (45 %) und *Kirchensteuer* (31 %) werden – im Unterschied zur öffentlichen Diskussion – von überraschend wenig Einsendern genannt. Am geringsten sind in beiden Fällen die Studenten vertreten (31 % für kirchliche Finanzen, 24 % für Kirchensteuer). Für eine Diskussion über die *Trennung von Kirche und Staat* (mit 30 % der Antworten an letzter Stelle) stimmen mehr Männer (30 %) als Frauen (26 %), vor allem Studenten (39 %) und Theologiestudenten (40 %).

Eine gute Anzahl von Einsendern schlug zusätzliche Themen vor, am häufigsten die Stellung der Frau in der Kirche, die Sakramentenpraxis, die Liturgie und die Verkündigung. Im Vergleich dazu wurde die Gottesfrage weniger oft genannt. Viele wollen auch die Probleme der Jugendarbeit erörtert wissen. Diese zusätzlichen Nennungen erfolgten auf eigene Initiative der Einsender. Auf den Fragekarten wurden sie nicht dazu aufgefordert, wie auch keine eigene Rubrik vorgesehen war. Deswegen lassen sich daraus keine Schlüsse auf die Meinung der Gesamtheit der Teilnehmer der Umfrage ziehen.

Zusammenfassung

Das Ergebnis der Umfrage läßt sich so zusammenfassen: Die Katholiken, die unsere Umfrage beantworteten, verlangen mit großer Mehrheit Öffentlichkeit der Synodenvorbereitung. Alle Katholiken sollen nach ihren Wünschen befragt werden, und zwar nicht nur durch die Amtskirche, sondern bevorzugt durch Meinungsforschungsinstitute.

Die Mitglieder der Synode sollen eine echte Repräsentanz der Katholiken der Bundesrepublik darstellen. Eine Berufung dieser Mitglieder von oben wird abgelehnt. Das Verlangen nach einer Wahl der Laienmitglieder durch die Kirchenbesucher (und

zwar entweder als alleiniger Bestellungsmodus oder in Kombination mit einer Benennung durch die Katholikenräte oder durch die katholischen Verbände) kommt deutlich zum Ausdruck. Noch größer ist jedoch die Zahl derer, welche die Laienmitglieder der Synode von den Katholikenräten benannt wissen wollen. Diese seit dem Konzil entstandenen Laiengremien werden offensichtlich hoch eingeschätzt und als ausreichende Grundlage für das Zustandekommen einer repräsentativen Synode angesehen.

Die Synode soll ferner nicht nur beratende, sondern auch gesetzgebende Funktion haben. Das heißt, sie soll Beschlüsse fassen können, die durch die Verabschiedung in der Synode Rechtsverbindlichkeit erlangen und nicht noch eines eigenen Gesetzgebungsakts der Bischofskonferenz oder der einzelnen Bischöfe bedürfen.

Fast einstimmig wünschen die Einsender die Zuziehung nichtkatholischer Fachberater als Diskussionsteilnehmer. Der Vorsitz der Synode soll nicht in den Händen eines einzelnen liegen, sondern einem kollegialen, von der Synode selbst gewählten Gremium übertragen werden, dem auch Laien angehören.

In der Themenliste steht das Thema Autorität und Demokratie in der Kirche an erster Stelle. Dann folgen Mischehe, Religionsunterricht, Zölibat und Priestertum, Entwicklungshilfe, Geburtenkontrolle. Die Kirchensteuer und überhaupt das Staat-Kirche-Verhältnis werden von den wenigsten als Diskussionsthema gewünscht. Sie erhielten von den angeführten Themen die wenigsten Stimmen.

Wir wollen unsere Umfrage auf Grund ihrer Voraussetzungen nicht überbewertet sehen. Die von der Deutschen Bischofskonferenz angekündigte Repräsentativbefragung wird sicherlich zuverlässigere Daten bringen und ein objektiveres Gesamtbild liefern. Wichtig scheinen uns heute vor allem die Grundtendenzen, die in dem Umfrageergebnis sichtbar werden. Diese Tendenzen sind nicht neu; sie bestimmen heute weithin die innerkirchliche Diskussion. Man kann sie nennen: Mitsprache und Öffentlichkeit. Eine große Mehrheit der Teilnehmer unserer Umfrage verlangt demokratische Verfahrensweisen, oder besser die Beteiligung *aller* Glieder der Kirche an den Entscheidungen, die alle betreffen. Maßnahmen, die ohne Mitsprache einer repräsentativen Vertretung getroffen werden, stoßen auf Widerspruch. Weil Mitsprache öffentliche Information und Diskussion voraussetzt, will man eine öffentliche Vorbereitung, was sicher auch den Wunsch nach Öffentlichkeit der Synode selbst in sich schließt. Es war zu erwarten, daß die Forderung nach Mitsprache und Öffentlichkeit besonders von den jüngeren Altersgruppen ausgeht. Auffallend ist, daß der Anteil der Theologiestudenten dabei unverhältnismäßig hoch ist.

Das wesentliche Ergebnis unserer Umfrage stimmt mit den Vorstellungen und Beschlüssen der Deutschen Bischofskonferenz im Grund überein. So sehr der vorläufige Statutenentwurf in Detailfragen von den Antworten auf die Umfrage abweicht, die Öffentlichkeit der Synodenvorbereitung und das Mitspracherecht des Kirchenvolks stehen für die Bischöfe nicht in Frage. Bei dieser Übereinstimmung in den Grundintentionen dürfte es nicht allzu schwer sein, sich in den konkreten Verfahrensfragen auf eine von allen akzeptierbare Methode zu einigen.

Die Rolle der Theologie in der Kirche

Die Theologie und ihre Rolle in der Kirche ist weithin fast zu einer Art Schreckgespenst geworden. Von gegensätzlichsten Positionen aus sähen manche die Theologie am liebsten aus der Kirche und ihrem vom Glauben an Gottes Offenbarung bestimmten Leben entfernt. Die einen, weil sie für die Theologie eine Freiheit und Voraussetzungslosigkeit in Anspruch nehmen wollen, die ihr gerade wegen der ihr eigenen Art von Wissenschaftlichkeit nicht zukommen kann. Ist Theologie doch nach ihrem – wenigstens katholischen – Selbstverständnis Glaubenswissenschaft, das heißt wissenschaftliche Durchdringung und geordnete Darstellung dessen, was der Glaube aus der von der Kirche verkündeten Offenbarung Gottes entgegennimmt. Die andere Seite möchte die Theologie aus dem Leben der Kirche hinauskomplimentieren, weil sie das Vertrauen zu ihr und ihrer wissenschaftlichen Arbeit verloren hat. Sie meint nur dadurch den Glauben bewahren zu können, daß sie der Arbeit der Theologen mißtraut. Denn diese hat ihren Glauben in manchem unsicher gemacht. Dabei beachten sie allerdings doch wohl nicht genügend, daß das, was sie als Gegenstände des Glaubens unberührt zu lassen entschlossen sind, in Wirklichkeit zwar fester Besitz bleiben muß, aber doch nicht unberührt von geistig lebendigem Bemühen bleiben kann. Als Beispiel solcher Haltung sei eine Leserzuschrift an die Wochenzeitung „Publik“ zitiert: „Es scheint so, als ob Wissenschaftler, Theologen und Intellektuelle die Welt für sich pachten wollen, denn aus ihren Reihen kommen Unruhe und extreme Forderungen. Auch in kirchlichen Problemen wird die Unruhe von den Theologen geschürt. Der Laie sieht die Dinge aus anderer Sicht. Er ist an den Streitgesprächen wenig interessiert, zumal ihm die Kirche der Vergangenheit einen festen, unerschütterlichen Glauben an Gott vermittelt hat. Diesen Glauben will er behalten und legt keinen Wert auf Neuerungen . . . Der Laie bleibt weiterhin uninteressiert und will sich nicht neuen Glaubenszweifeln aussetzen. Deshalb sollte sich der Streit im kleinen Kreis der Theologen abspielen. Die Masse der Gläubigen sieht keine Notwendigkeit zu diesen Streitgesprächen.“¹

Soweit man zwei Lager innerhalb der Kirche feststellen kann – und trotz aller Vorsicht gegenüber der Zweiteilung von progressiv auf der einen und konservativ auf der anderen Seite wird man nicht über eine solche Zweiteilung hinwegsehen können –, formieren sich die Lager auch und im besonderen Sinn an der Theologie.

¹ „Publik“ vom 27. Juni 1969, S. 14.

Die Bewegungen „Kein anderes Evangelium“ und deren katholisches Pendant „Bewegung für Papst und Kirche“ einerseits und die Tendenzen für eine Theologie mit einer Voraussetzungslosigkeit, wie sie nicht einmal die naturwissenschaftliche Arbeit für sich beansprucht, andererseits sehen gerade in der heutigen Theologie eine Konkretisierung dessen, wofür oder wogegen sie kämpfen. Diese Situation gibt dem Thema, zu dem hier keine erschöpfende Aussage gemacht, sondern einige Hinweise gegeben werden sollen, seine Aktualität.

Wenn wir nach der Rolle der Theologie in der Kirche nicht von vornherein in falscher Richtung fragen wollen, müssen wir zwei Dinge beachten. Das Thema könnte die Vorstellung wecken, als stünde die Theologie wie eine indifferente Denkbemühung zunächst einmal außerhalb der Kirche, und es werde dann gefragt, ob sie eine Rolle in der Kirche spielen könne und, wenn ja, wie diese Rolle auszusehen habe. Das aber wäre eine verhängnisvolle Voraussetzung, weil Theologie, wenigstens wie sie sich als katholische Theologie selbst versteht, eine Lebensfunktion der Kirche selbst ist. Weiter muß beachtet werden, daß die Rolle der Theologie in der Kirche eine zweiseitige Angelegenheit ist. Der Theologie wird nur dann ihre Rolle in der Kirche richtig angewiesen, wenn die Rolle der Kirche in der Theologie und für die Theologie beachtet wird.

Die Frage nach der Theologie

Wer schadensfroh sein wollte, könnte sagen, es sei die Theologie selbst, die die Rolle der Theologie in der Kirche unwichtig gemacht habe. Das ist nicht in dem Sinn gemeint, daß manche Theologen in einer Weise mit dem Glaubensgut umgehen, die sich ihre Feinde selbst schafft. Vielmehr scheint ein Ergebnis theologischer Bemühung selbst, das auch im zweiten Vatikanischen Konzil einen lehramtlichen Niederschlag gefunden hat, auf den ersten Blick in folgendem Sinn der Theologie das Fundament entzogen zu haben.

Theologie ist Glaubenswissenschaft. Ihr Bemühen geht um das tiefere Verständnis des Glaubensguts. Sie ist eine besondere Form jenes geistigen Ringens um das, was Gott in Jesus Christus offenbarend seiner Kirche übergeben hat. Sie und ihre Funktion muß also von dem her gedeutet werden, was Offenbarung ist. Hier aber hat gerade das zweite Vatikanische Konzil bedeutsame Aussagen gemacht, die – besonders im Vergleich zum ersten Vatikanischen Konzil – einen Akzent setzen, der die Bedeutung theologischen Bemühens und seiner Rolle in der Kirche Grenzen zu setzen scheint. Das erste Vatikanische Konzil beantwortet die Frage, warum eigentlich Gott seine Offenbarung hat ergehen lassen, in einer Weise, die Wasser auf die Mühle der theologischen Bemühung ist. Gottes Offenbarung sei deshalb nötig, weil der Mensch in der von Christus begründeten Heilsordnung auf ein Ziel hingerichtet ist, das die natürlichen Kräfte und daher auch das Erkenntnisvermögen des Menschen übersteigt. Sein Ziel aber muß der Mensch doch erkennen, damit er sich dazu entscheiden kann. Denn

den Weg seines Heils hat der Mensch in personaler eigener Entscheidung zu gehen. Deshalb bedarf es göttlicher Offenbarungsaussage². Durch sie gewinnt der Mensch Kenntnis, die er sich selbst nicht aneignen kann. Und diese Inhalte, die ihm die göttliche Offenbarungsaussage mitteilt, muß der Mensch als geistig lebendige Person suchend und fragend, also theologisch, durchdringen und sich dadurch tiefer aneignen und zum Gegenstand seiner Entscheidung machen. Von hier aus ist der Theologie ein großer Bereich von Aufgaben gestellt. Sie hat nicht nur festzustellen, was alles zu dem von Gott geoffenbarten Glaubensgut gehört, sondern muß dieses Glaubensgut auch in seinen Zusammenhängen aufdecken, in seiner Tiefe verstehen und in seinen Werten aufhellen³.

Das zweite Vatikanische Konzil hat nun zwar nicht die Aussagen des ersten Vatikanischen Konzils geleugnet oder als falsch hingestellt, aber doch die Akzente in einer Weise gesetzt, daß auf den ersten Blick die Bedeutung theologischer Denkarbeit in Frage gestellt oder doch gemindert erscheinen könnte. In der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung wird nämlich die Frage, warum Gott seine Offenbarung hat ergehen lassen, so beantwortet: „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren . . . In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde und verkehrt mit ihnen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen.“⁴ Sinn und Zweck der göttlichen Selbstoffenbarung scheint also nach dieser Aussage nicht so sehr die Mitteilung von Erkenntnissen zu sein, sondern die Eröffnung eines lebendigen Austauschs wie unter Freunden. Gott teilt sich den Menschen mit, auf daß sie seinen Anruf hören und durch ihre eigene Selbstmitteilung beantworten.

Dann aber scheint Theologie vieles von ihrer Wichtigkeit zu verlieren. Sie hat es nämlich mit Inhalten zu tun, die sie feststellt, geistig durchdringt, ordnet. Und wenn man gar noch betont, daß Theologie eine Wissenschaft, wenn auch eigener Art, sei, dann scheint das Moment des freundschaftlichen Umgangs zwischen Gott, der sich offenbart, und dem Menschen, der diese Offenbarung glaubend aufnimmt und betend und lebend beantwortet, sehr zurückzutreten. Denn Wissenschaft ist objektiv, sachlich. Freundschaftlicher Umgang dagegen ist persönlich, um die Korrektheit der Aussage vielleicht gar nicht so sehr bemüht – wie es die Eigenart der Liebe ist. So scheint in der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden die Theologie nur noch eine untergeordnete Rolle zu spielen.

Aber man muß genauer zusehen und nicht vorschnell zum Gegensatz machen, was zwar in Spannung miteinander stehen kann, aber einander nicht ausschließen will. Vielleicht enthalten die Feststellungen, Gottes Selbstoffenbarung bezwecke nicht so sehr die Mitteilung neuer Erkenntnisse, sondern die Eröffnung des freundschaftlichen Austauschs und Umgangs von Gott und Menschen, gar keinen wirklichen Gegensatz.

² Denzinger-Schönmetzer 3005.

³ Ebd. 3016.

⁴ Dogmatische Konstitution Dei Verbum, Art. 2.

Wie ist es denn, wenn Menschen miteinander freundschaftlich umgehen? Gewiß stellt Gottes Offenbarung nicht den Menschen dem unendlichen Gott gleich. Aber es gehört zu jener Entäußerung Gottes, von der Paulus im Brief an die Philipper im Zusammenhang mit der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus spricht (Phil 2, 6–8), daß er sich so seinen Kreaturen in Gnade mitteilt, daß die Menschen dadurch zu einer Art Vergöttlichung – so haben es die alten Kirchenväter gern genannt – erhoben werden. Dann wird uns deutlich, was in der Begegnung und im Umgang des Menschen mit dem sich offenbarenden und darin den Menschen ansprechenden Gott geschieht. Ein solches Umgehen geschieht – auch da, wo es letztlich auf die Hingabe des einen an den anderen abzielt – im Hören auf das Wort, das vom einen an den anderen ergeht. Denn ins Wort hüllt sich der sich Mitteilende, um ins Innere der anderen Person einzugehen. Und diesem Hören auf das Wort der Selbstmitteilung des einen entspricht die Antwort des anderen, der durch das Wort des einen aufgeweckt wurde, nun auch seinerseits sich dem anderen hinzugeben, was er im Wort seiner Antwort zum Ausdruck bringt.

Was aber bedeutet das für unsere Frage? Doch wohl nichts anderes, als daß bei solchem liebenden Austausch gewiß beide einander sich hingeben und mitteilen wollen; daß aber diese Hingabe sich einhüllen muß in das Sprechen beider über sich selbst. Mit anderen Worten: Der Hörende will letztlich den Sprechenden selbst in sich aufnehmen, wie der Sprechende sich selbst dem anderen mitteilen, hingeben will. Dem leibhaftig und damit auch gegenständlich existierenden Menschen ist das aber unmittelbar nicht möglich. Die interpersonale Kommunikation muß durch den Ausdruck des Worts vermittelt werden. Mehr als in einer dinglichen Gabe, mehr auch als in der Gestik des eigenen Leibes drückt sich die Person im Wort aus, das sie dem anderen sagt, vor allem natürlich in den Worten, in denen sie zur Sprache bringt, was in ihrem eigenen Inneren erlebt wird. Aber auch da, wo einer einem anderen Menschen von Dingen und Ereignissen berichtet, bringt er in sein Wort immer auch sich selbst mit ein.

Wenn der offenbarende Gott in seinem Wort die Menschen anredet, um sie zur Kommunikation, zur Lebensgemeinschaft mit sich einzuladen und anzurufen, dann muß auch er, eben weil er Menschen anredet, seine Selbstmitteilung vergegenständlichen, in die Rede über sich einhüllen, wenn auch in Wirklichkeit er selbst es ist, der sich dem Menschen gnadenhaft mitteilen und einsenken will. Wenn der Mensch in Freiheit dem göttlichen Anruf folgen und ihn beantworten, sich also dazu entscheiden soll, ob er sich Gott glaubend und liebend hingeben will, dann muß Gottes Anruf zunächst einmal gewissermaßen vor dem Menschen, ihm gegenüberstehen und als Wort über Gott vor der Tür des Menschen warten, ob er ihn einlasse. Man kann Gott selbst, der sich dem Menschen mitteilen will, nur aufnehmen, indem man ihm das abnimmt, was er über sich und sein Heilswirken in Wort und Tat mitgeteilt hat. Wo Menschen im Spiel sind, gibt es keine inhaltlose Selbstmitteilung einer Person an die andere. So gibt es auch keine inhaltlose Selbstmitteilung Gottes und keinen inhaltlosen Glauben.

Theologie als Lebensäußerung der Kirche

So ist doch auch im Dienst der Begegnung des glaubenden Menschen mit dem sich offenbarenden Gott der Theologie Raum genug gegeben. Im Gespräch liebender Menschen miteinander wirkt sich die Bereitschaft, den anderen aufzunehmen und sich ihm antwortend hinzugeben, darin aus, daß man zu verstehen sucht, was der andere gesagt und mit seinen Worten gemeint hat. So hat auch das glaubende Umgehen der von Gottes Offenbarungswort angesprochenen Kirche sich darin auszuwirken, daß sie immer tiefer zu verstehen sucht, was Gott denn mit seinem Wort gemeint hat und wie es hier und jetzt Aktualität und anfordernde Bedeutung für das gläubige Leben gewinnt. Das aber ist schon Theologie und wird von gepflegter Theologie lebendig gehalten und vorangetrieben. Mögen die Ergebnisse solchen theologischen Bemühens oft genug fragwürdig sein und sich selbst bald wieder korrigieren müssen: daß es das theologische Bemühen in der Kirche gibt, gehört zum Leben der Kirche und ist Wirkung des prophetischen Geistes, den der Herr seiner Kirche verheißen hat. Es ist der Geist des Suchens, das ja durch Gottes Offenbarung nicht überflüssig gemacht, sondern, im Gegenteil, herausgefordert ist.

Allerdings ist die Theologie immer wieder in Gefahr, diese ihre prophetische, die Kirche im lebendigen Gespräch mit dem sich offenbarenden Gott haltende Funktion im Sinn einer falsch verstandenen Wissenschaftlichkeit und Sachlichkeit dranzugeben. Es soll damit nicht geleugnet werden, daß die Theologie Wissenschaft ist und wissenschaftlich betrieben werden muß. Aber so eindeutig ist ja nicht, was Wissenschaft sei. Und in so manchen Beiträgen zur heutigen Auseinandersetzung über die Eigenart der Theologie ist doch wohl nicht genügend beachtet worden, daß jede Wissenschaft ihre Eigenart hat. Gewiß haben große Bereiche des wissenschaftlichen Arbeitens der Theologie die Ziele und Methoden mit anderen Wissenschaften gemeinsam. Im Bereich der Theologie muß sehr vieles mit historischer und philologischer Methode bearbeitet werden. Aber diese Teilbereiche müssen in das Ganze der Theologie integriert werden. Theologie ist qualifizierter Glaubensvollzug und als solcher Umgang mit Gottes Wort, das nicht nur der Mitteilung neuer Inhalte und Aussagen gilt, sondern zugleich Verheißungszeichen dafür ist, daß dem Menschen, der im Glaubensbereich der Kirche mit dem Gotteswort umgeht, eine gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes geschenkt wird.

Gerade von der Wissenschaftlichkeit der Theologie her droht aber Gefahr. Wissenschaft erfaßt ihre Arbeitsbereiche als Objekte, als Gegenstände. Sie ist auf Sachlichkeit aus. Das kann Theologie nicht umgehen. Sie muß sich in ihrem Bemühen von der Wirklichkeit bestimmen lassen, die der Inhalt ihrer Arbeit ist. Aber die Wirklichkeit des theologischen Bemühens ist keine Sache, sondern Gott in seinem Heilswirken, die persönlichste aller Wirklichkeiten also, die es gibt. Gewiß wird man mit Recht sagen, Gott habe sich selbst irgendwie versachlicht, da er sich in seinem heilsgeschichtlichen Wirken, in menschlich verkündeten Worten, in der Institution der Kirche und ihrer Verkündigung mitteilt. Das alles fordert ganz gewiß „sachliches“ Bemühen von

seiten der Theologie. Aber diese Gegebenheiten würden nicht als das behandelt, was sie in Wahrheit sind, wenn sie von der personalen Wirklichkeit Gottes abgelöst würden, der sich in ihnen darbietet. Sie sind Gegenstand der Theologie, insofern sie Ausdruck, Vergegenständlichung des darin wirksamen göttlichen Du sind. Die theologische Wissenschaft kann, statt qualifizierter Vollzug des Glaubens zu sein, eine Gefahr für den Glauben werden, wenn sie in der Behandlung von Sachverhalten und Gegenständen dem göttlichen Du entfremdet wird. Sie darf sich nicht scheuen, auch im wissenschaftlichen Umgehen mit ihren Gegenständen diese als Ort persönlicher Begegnung mit Gott erfahren zu lassen. Theologie hat das Kriterium ihrer Echtheit auch darin, daß sie mit Gebet verbunden ist, also dem Wort, in dem der Mensch das auf ihn zukommende und in der Theologie erschlossene Wort Gottes beantwortet.

Die Theologie übt aber ihre Rolle in der Kirche nur dann aus, wenn sie der Kirche eine Rolle für die Theologie zubilligt. Es ist mit ihr fast wie mit den Organen in einem lebenden Organismus. Die Organtransplantationen, die in letzter Zeit so viel von sich reden machen, erweisen sich deshalb als so kritisch, weil ein Organ seine Rolle im Organismus nicht ausüben kann, wenn der Organismus es als Fremdkörper abstößt. Nur wenn der Organismus seine ihm eigene Rolle auch gegenüber diesem Organ ausüben kann, kann dieses seine Rolle im Organismus ausüben. Daß so etwas auch für die Theologie im Verhältnis zur Kirche gilt, ist offenbar manchen heute nicht mehr selbstverständlich. Scheint man doch bisweilen die kritische Funktion der Theologie in der Kirche so zu verstehen, als habe die Theologie außerhalb des kirchlichen Glaubenslebens, beobachtend ihm gegenüberzustehen. Aber wie ein Organ seine durchaus auch kritische Funktion im Leben des Gesamtorganismus nur ausüben kann, wenn es im Lebensverband des Ganzen steht, so kann auch Theologie ihre echte kritische Funktion nur ausüben, wenn und soweit sie im glaubenden Lebensverband der Kirche steht, wenn sie also kirchliche Wissenschaft und Lebensfunktion ist.

Theologie als kirchliche Wissenschaft

Die Kirche hat als Gesamtgemeinschaft des auf der Wanderung durch die Geschichte befindlichen Gottesvolks eine Bedeutung für die Theologie. Das zweite Vatikanische Konzil hat die Kirche als das Gottesvolk dargestellt, das im Nachbild der Wüstenwanderung des alttestamentlichen Gottesvolks durch die Wüste der Geschichte wandert, „auf der Suche nach der kommenden und bleibenden Stadt“⁵. Was bedeutet diese Suche? Man sucht doch wohl immer nur etwas, das einem nicht mehr ganz fremd ist, das man teilweise schon besitzt. Die Erfahrung dieses teilweisen Besitzes drängt zum Suchen nach vollerm Besitz. Eine Verheißung muß von dem verheißenen Gut schon eine Ahnung mitgeteilt haben, so daß man den eigentlichen Besitz erwartet und

⁵ Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* (Über die Kirche), Art. 9.

sucht. Der Kirche ist die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus mit auf ihren Weg durch die Geschichte gegeben worden: als Werk und Wort, das in der Geschichte bis zu Christus hin geschehen ist, zugleich aber als Verheißung, daß Gott mit seinem Wort auf dem weiteren Weg durch die Geschichte bei seinem Volk sein werde.

Dieses suchende Vorangehen des Gottesvolks durch die Geschichte wird nun weithin durch die Dynamik des theologischen Bemühens getragen und vorangetrieben. Denn die Theologie sucht die Tiefe und das eigentliche Verständnis des Offenbarungsworts Gottes zu erschließen und ausdrücklich zu machen; sie sucht auch immer neu zu prüfen und zu klären, ob menschliche Aussage den Inhalt der offenbarenden Selbstmitteilung Gottes wahrheitsgemäß enthalte, errahnen lasse oder zeitgebundene menschliche Vorstellungshilfen wiedergebe, die den wahren Gehalt vielleicht mehr verschließen als enthüllen. Aber diese Suche tritt nicht an die Kirche von außen heran, sondern erwächst aus dem lebendigen Glauben der Kirche.

Theologie kann also gar nicht sie selbst bleiben, wenn sie durch ihren wissenschaftlichen Ehrgeiz und im Chor der anderen Wissenschaften die Eigentümlichkeit drangäbe, die sie von ihrem Ursprung her kennzeichnet: die Kirchlichkeit. Sie entspringt nicht nur dem Glaubensleben der Kirche, so daß sie sich von ihm lösen könnte, um außerhalb ein Eigenleben zu führen. Theologie ist und bleibt selbst Lebensfunktion der Kirche und kann nur in deren Lebensverband sich selbst verwirklichen.

Dieses kirchliche Engagement der Theologie ist auch bezüglich ihrer Inhalte und Einzelaufgaben festzustellen, die etwa folgende drei Bereiche umfassen.

Sie ist zunächst *positive Theologie*. „Positiv“ ist hier nicht als Gegensatz zu „negativ“ gemeint, sondern im Sinn der positiven Feststellung im Unterschied zur gedanklichen Verarbeitung und theologischen Synthese. Als positive Theologie hat sie die Aufgabe, jene Dokumente zu erforschen und zu deuten, in denen sich im Lauf der Zeit der Glaube der Kirche niedergeschlagen hat. Dazu gehört in grundlegender Weise die Heilige Schrift; dazu gehören aber auch die Schriften der Kirchenväter und späterer Schriftsteller der Kirche, in denen sich der Glaube der Kirche ihrer Zeit spiegelt; dazu gehören auch die liturgischen Texte und die Kunstdenkmäler und sonstigen Monumente, in denen ja auch das Glaubensbekenntnis seine Spuren hinterlassen hat.

In diesem Bereich hat die theologische Wissenschaft mit Methoden zu arbeiten, die ihr mit der historischen Forschung und der philologischen Arbeit gemeinsam sind. Gerade dies bedeutet aber auch, daß die positive Theologie nicht neben anderen Arbeitsbereichen der Theologie stehenbleiben kann, sondern deren Ergänzung braucht, wie umgekehrt die gedankliche Verarbeitung und Synthese sich an den Ergebnissen der positiven theologischen Forschung orientieren muß. Der Ehrgeiz und auch die Gefahr dieser Art von positiv-theologischer Arbeit liegt darin, möglichst ohne persönliches Engagement und Voreingenommenheit die Dokumente zu untersuchen, obwohl es natürlich zur Sache der Dokumente gehört, daß sie Zeugnisse vom Glaubensleben der Kirche sind und nur als solche, also aus dem Glaubensleben der Kirche heraus „sachgemäß“ gedeutet werden können. Jene innere Verwandtschaft mit dem Gegenstand, der

wissenschaftlich erforscht werden soll, kann man im Fall der Theologie nur im Mitleben des Lebens jener Kirche gewinnen, deren Glaubensleben sich in den Quellen ausdrückt, die positive Theologie zu erforschen und zu deuten hat.

Dieser Blick der positiven Theologie in die Vergangenheit, die durch die Dokumente in unsere Gegenwart hineinreicht, ist gerade in der Theologie ein Dienst für die Gegenwart der Kirche, wie sie heute lebt. Von da her wird die Theologie zweitens immer auch „kritische“ Theologie sein. Damit ist folgendes gemeint:

Die Lebendigkeit der Kirche besteht vor allem in einem immer neuen Sich-Aneignen des von Gott Geoffenbarten in das Leben der Kirche und ihrer Menschen hier und heute. Diese Lebendigkeit muß auch immer wieder die Gestalt der Frage haben, ob alles einzelne, was als Glaubensgut vielleicht mit wenig reflektierter Selbstverständlichkeit bis in unsere Zeit getragen wurde, jetzt aber auf Bedenken, Zweifel, Fragen stößt, wirklich zum Glaubensgut gehört; und wenn ja, ob es nicht vielleicht neu zu verstehen ist; was an der betreffenden Glaubensaussage zu den Vorstellungshilfen, zum Sprachgewand, zur Bindung an ein heute korrigiertes Weltbild, nicht aber zur eigentlichen Glaubenssubstanz gehört. Damit ist nicht gesagt, daß alles, was heutige Menschen als fremdartig empfinden, deshalb auch schon unter das Verdikt der Unwirklichkeit, der menschlich-allzumenschlichen Vorstellung falle. Aber zum mindesten fordert die Glaubenskritik von heute die Kirche und die Theologen heraus, neu zu prüfen, ob und in welchem Sinn etwas Teil des verpflichtenden Glaubensguts der Kirche ist.

Die Krönung des theologischen Dienstes in der Kirche liegt aber weder in der positiven noch in der kritischen Arbeit – so unabdingbar beides ist –, sondern dort, wo die Theologie das Ganze des kirchlichen Glaubensguts zur *Synthese* zu bringen sucht. Es soll hier kein Plädoyer für übertriebene Systematik gehalten werden, die nicht selten von menschlicher Willkür und Vorliebe bestimmt ist. Es muß aber bedacht werden, daß das Wirken Gottes in der Heilsgeschichte einen göttlichen Heilsplan oder, wie die alte Tradition gesagt hat, eine göttliche Heilsökonomie befolgt. Wenn deshalb Gottes Offenbarung in einem Glauben, der zur theologischen Bemühung wird, aufgenommen wird, gehört dazu, daß nicht nur Einzelpunkte, Einzelwahrheiten, Einzelsätze festgestellt, untersucht, ausgedeutet werden, sondern daß ihr Stellenwert im Ganzen der göttlichen Heilsplanung aufgesucht wird; daß die Theologie versucht, das Verkündigungsgut der Kirche auf seine Strukturen abzusuchen, soweit sie die göttliche Heilsökonomie spiegeln.

Solche Arbeit verlangt Wachsamkeit, damit nicht menschliche Systematisierungssucht sich an die Stelle der Auffindung der den offenbarten Wirklichkeiten eigenen Strukturen drängt. Diese Aufgabe verlangt vor allem auch eine innere Verwandtschaft mit den Gegenständen, mit denen sie sich beschäftigt, um so mehr, als diese keine Sachen sind, sondern Gott selbst, der sich in seinem Wort und Werk verbirgt. Diese Verwandtschaft mit Gott, dieses Gespür für Gott ist Anteil an jenem Charisma, das der Herr seiner Kirche verheißen hat und das der Theologe durch ein Leben im Innern der Kirche zu aktivieren suchen muß.

Theologie und bischöfliches Lehramt

In dem lebendigen Ganzen des Gottesvolks der Kirche hat nun für die Theologie jene Instanz eine besondere Bedeutung, die man das kirchliche Lehramt zu nennen pflegt. Zur Klärung dieses Themas müssen zwei Fragen beantwortet werden: Was ist das kirchliche Lehramt? und: Welcher Art ist seine Autorität?

Mit kirchlichem Lehramt ist nicht einfach jene Instanz gemeint, in deren Zeugnis und Verkündigung die Gläubigen und daher auch die Theologen das finden, was sie zu glauben und theologisch zu bearbeiten haben. Gewiß hat die Theologie die Dokumente der lehramtlichen Verkündigung zu befragen. Aber die kirchliche Lehrverkündigung, das kirchliche Lehramt kann nichts aus eigenem Ermessen vortragen, sondern nur den Glauben der gesamten Kirche der Vergangenheit, eben das, was im eigentlichen Sinn Tradition genannt wird. Denn das Lehramt hat verbindlich zu verkündigen, was zum Gut der Offenbarung Gottes gehört. Das aber findet es im Glauben der ganzen Kirche, der Christus verheißen hat, daß der Geist Gottes sie im Glauben vor dem Irrtum bewahren werde⁶.

Aber innerhalb der gesamten Kirche gibt es das Hirten- oder Leitungsamt, zu dessen Aufgabe es gehört, über den rechten Glauben zu wachen. Dieses „kirchliche Lehramt“ im engeren Sinn besteht nach katholischem Glauben im Kollegium der Bischöfe mit dem Papst als seiner zusammenfassenden Spitze. Ihm in seiner Gesamtheit ist das Charisma irrtumsfreier Lehrverkündigung verheißen; dem einzelnen Bischof nur, insofern sein Verkündigungswort mit dem Gesamtkollegium unter seinem päpstlichen Haupt zusammenstimmt. Es gibt natürlich Ausübung des bischöflichen Lehramts auch da, wo ein einzelner Bischof oder eine Bischofskonferenz das Lehramt ausübt. Aber weil es sich dort nicht um einen Akt des gesamten Bischofskollegiums handelt, ist nicht der höchste und dogmatisch bindende Grad von Autorität im Spiel. In Fragen des rechten Glaubens kann es sich ja nicht um die Autorität handeln, kraft deren regiert wird und Anordnungen getroffen werden, sondern um jene Autorität, die bindet, weil und insoweit die Weisung kraft einer die Wahrheit sichernden Befugnis gegeben wird. Es entsteht also die Frage, wie die Autorität des kirchlichen Lehramts aussieht. Sie enthält zugleich die Frage nach dem Verhältnis von theologischer Wissenschaft und Lehramt.

Man kann sich das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologie in verschiedener Weise vorstellen. Diese verschiedenen Vorstellungsweisen trifft man auch tatsächlich an – was nicht heißt, daß sie alle richtig wären. Da ist eine Auffassung, die man oft ein wenig vereinfachend als die protestantische von der katholischen unterscheidet: daß nämlich die Theologen das maßgebliche Lehramt für die Kirche seien. Die Norm für den Glauben – so wird das etwa begründet – sei ja das Wort Gottes. Dieses zu deuten sei aber gerade die Aufgabe der Theologie. So seien die Theologen dazu be-

⁶ Konstitution *Lumen Gentium* Art. 12.

rufen, kraft ihrer theologischen Forschung und Erkenntnis die Kirche darüber zu belehren, was ihres Glaubens ist, was sie als Gottes Offenbarung festzuhalten habe.

Eine andere, heute nicht ganz seltene Sicht stellt Lehramt und Theologie in Gegensatz oder wenigstens Spannung zueinander: Beide schauen mit gesenkten Augen auf ihren je eigenen Arbeitsbereich und blicken höchstens mißtrauisch aus den Augenwinkeln zueinander auf.

Keine von beiden Betrachtungsweisen entspricht dem katholischen Verständnis von Lehramt und Theologie und von ihrem Verhältnis zueinander. Da Theologie keine aus dem Glaubensvollzug gelöste Wissenschaft, sondern selbst qualifizierter Glaubensvollzug ist, der Glaube aber durch die Verkündigung der Kirche, also einen Teilvollzug der kirchlichen Hirtenaufgabe hier und jetzt angefordert wird, steht die Theologie in wesentlich gleicher Weise dem Lehramt der Kirche hörend gegenüber wie der Gläubige, der nicht Fachtheologe ist, wenn auch dieses Hören infolge der theologischen Sachkenntnis eine eigene Gestalt haben kann und muß. Andererseits lebt die Tätigkeit des kirchlichen Lehramts aus dem Gesamtglauben des kirchlichen Gottesvolks. Damit ist es auch in besonderer Weise angewiesen auf die Arbeit der Theologie.

Das sei noch verdeutlicht durch die Frage, welcher Art die Autorität des kirchlichen Lehramts ist. Sie enthält zwei Elemente. Sie ist Amtsautorität und muß damit zugleich Sachautorität verbinden. Beide Elemente zu beachten ist nicht nur deshalb wichtig, weil der Mensch von heute, auch der im Gottesvolk der Kirche lebende, bloßer Amtsautorität skeptisch gegenübersteht und nicht bereit ist, sich dekretieren zu lassen, was er nicht in seiner Sinnhaftigkeit zu verstehen oder nachzuvollziehen vermag; und das vor allem in Fragen, die nicht zur bloßen Disziplin einer Gemeinschaft gehören, sondern die Wahrheit berühren. Es ist gewiß falsch, Sachautorität zu bejahen und Amtsautorität als Establishment abzutun. Ebenso falsch aber wäre es, wenn ein Amtsträger sich nicht oder wenig um Sachautorität bemühen wollte in einseitigem Vertrauen auf die Autorität seines Amts und aufgrund der Tatsache, daß die kirchliche, durch sakramentale Weihe mitgeteilte Amtsautorität mehr ist als nur juristisch oder soziologisch arrangiertes Amt, nämlich Verheißung charismatischer Wirksamkeit des erhöhten Herrn, „in dessen Rolle“, wie das zweite Vatikanische Konzil mehrfach gesagt hat, oder „an dessen Stelle“ (2 Kor 5,20) der Träger des Amts in der Kirche handelt. Papst Paul VI. hat in einer Ansprache, die er vor zweieinhalb Jahren zum Abschluß des internationalen Theologenkongresses in Rom über das Verhältnis von Lehramt und Theologie hielt, alle, die in Versuchung sind, die Amtsautorität auf Kosten der Sachautorität zu betonen, eines besseren belehrt: „Ohne die Hilfe der Theologen... würde das Lehramt schwerlich zu der tiefen und umfassenden Erkenntnis kommen, die es zu einer vollkommenen Erfüllung seiner Aufgaben benötigt. Es verfügt ja nicht über die Charismen einer ihm eigens geschenkten Offenbarung oder Inspiration, sondern es hat lediglich den Beistand des Heiligen Geistes.“⁷ Hier wird also eindeutig

⁷ Herder-Korrespondenz 1966, 515.

gesagt, daß der bischöfliche Träger des Lehramts seine Aufgaben zwar nicht einzig aufgrund theologischer Sachautorität ausübt, daß aber die Sachautorität zum Wirksamwerden der Amtsautorität gehört.

Die theologische Sachautorität zu besitzen, ist für den Bischof heute schwierig. Gewiß hat er theologische Studien gemacht und wird sie in gewissem Ausmaß bis ans Ende seines Lebens weiterzuführen suchen. Aber die theologische Glaubenswissenschaft geht weiter, nicht nur, weil jede Wissenschaft weiterdrängt und ihre Ergebnisse zu ergänzen, zu korrigieren, zu vertiefen sucht, sondern weil es zum Leben der Kirche gehört, ihren Glauben nicht durch bloßes Wiederholen ein für allemal geprägter Glaubenssätze zu vollziehen, sondern durch Eindringen in ihre Tiefe neues Verständnis für sie zu gewinnen. Wie die Amtsaufgaben eines Bischofs heute nun einmal sind, hat er in den meisten Fällen nur wenig Möglichkeit, Kraft und Zeit, als Fachmann im Bereich der Theologie auf dem laufenden zu bleiben. Er braucht also die theologischen Fachleute, deren Arbeit mit der der Bischöfe eine echte Funktionseinheit eingehen muß. Die Theologen können den Bischöfen nicht ihre hirtenamtliche Aufgabe und Autorität abnehmen, über den Glauben der Gemeinden zu wachen und das Glaubensgut kraft sakramental begründeter Autorität zu verkünden. Aber das bischöfliche Lehramt kann nicht auf die Sachautorität der Theologen verzichten, sondern muß diese in der Ausübung der bischöflichen Amtsautorität wirksam werden lassen. Jeder, der in irgendeiner Weise Amts- und Sachautorität zu verwalten hat, weiß, wie mühsam die Wahrung von beidem sehr oft ist und welchen Kampf die Verbindung von beidem bedeuten kann. Deshalb darf man sich nicht verwundern, wenn auch die Funktionseinheit der bischöflichen Amtsautorität mit der theologischen Sachautorität nicht selten die Gestalt des Ringens miteinander, ja der Auseinandersetzung haben wird.

Man sage nicht, bei dieser Sicht der Dinge würden nun doch die Theologen zum kirchlichen Lehramt gemacht, da ja sie dann den Bischöfen vorschreiben, was sie zu verkünden und zuzulassen oder abzulehnen haben. Das ist ebensowenig der Fall, wie wenn sich Richter bei der Bildung ihres Urteils auf Gutachten von Fachleuten stützen. Gewiß werden solche Gutachten die Urteilsbildung mitbestimmen. Aber das Urteil fällt doch der Richter, allerdings aus einer Kenntnis des Sachverhalts, die er sich ohne Fachgutachten nicht hätte erwerben können. Die Rolle der Theologie ist in der Kirche unabdingbar. Die Kirche ist aus der Stiftung Christi so strukturiert, daß sich die Theologen nicht an die Stelle des sakramental begründeten und von der Verheißung des Herrn gestützten Lehramts drängen, dieses aber auch nicht auf den Dienst der Theologen verzichten kann, wenn es den ihm eigenen Dienst ausüben will.

Es muß von daher eigentlich verwundern, daß in dem Entwurf für die Statuten der geplanten Synode der Diözesen Deutschlands für Vertreter des theologischen Fachbereichs kein Raum bereitgehalten zu sein scheint. Da eine solche Synode, wenn sie auch „pastoral“ sein soll, vom Glauben der Kirche bestimmt sein muß, sollte sie darum bemüht sein, die Präsenz der Theologie nicht nur von dem Zufall abhängig zu machen, daß der eine oder andere der Teilnehmer auch Fachmann in Theologie ist.

Normatives zur Konfliktproblematik und Konflikttheorie

Mit Konfliktproblematik und Konflikttheorie befassen sich Psychologen und Soziologen. Die Blickrichtungen beider sind so verschieden, daß sie – wie mir wenigstens scheinen will – nicht ganz dasselbe Objekt in den Blick bekommen können, m. a. W., die Konflikte, von denen die Psychologen reden, sind mindestens zum Teil von anderer Art als die Konflikte, denen die Soziologen ihre Aufmerksamkeit schenken. Selbstverständlich schließt das keineswegs aus, daß Zusammenhänge zwischen beiden bestehen; psychisch motivierte Konflikte („Aggressionen“) werden auch in das Arbeitsgebiet der Soziologen eindringen und sich dort bemerkbar machen, wie umgekehrt die den Soziologen primär interessierenden Konflikte, weil es Konflikte unter Menschen sind, letztendlich in der psychischen oder psychosomatischen Verfassung dieser *Menschen* ihren Ursprung haben. Da ich nicht Psychologe, sondern in den Sozialwissenschaften zuhause bin, muß ich es mir versagen, zu der von den Psychologen entwickelten Konfliktproblematik und Konflikttheorie mich zu äußern; ich beschränke mich auf den Teilbereich, für den die Sozialwissenschaften zuständig sind.

Seit Max Weber gilt es als ausgemacht, daß der Wissenschaft Wertentscheidungen nicht zustehen, und ist es eisernes Gebot, Aussagen über Seinsverhalte und Werturteile sauber auseinander zu halten. Wenn ich es unternehme, über *Normatives* zur Konfliktproblematik und Konflikttheorie zu sprechen, so scheint es daher zum mindesten, ich mißachte die der Wissenschaft gesetzten Grenzen und setze mich über sie hinweg, denn hier geht es unverkennbar um *Wertungen*. Ich will auch weder in Abrede stellen, daß ich Wertüberzeugungen habe, noch auch, daß ich bei meinen Überlegungen zur Konfliktproblematik und Konflikttheorie bewußt von einer bestimmten Werthaltung ausgehe; das von mir zu behandelnde Thema läßt etwas anderes gar nicht zu. Wenn ich aber recht sehe, dann sind die von meinen sozialwissenschaftlichen Fachgenossen vorgelegten, vermeintlich reinen Explikationen und Analysen dessen, was alles unter dem Namen „Konflikte“ umgeht, ganz *ebensowenig* wertfrei; sie können es auch gar nicht sein, denn der Begriff „Konflikt“ selbst ist bei ihnen – sei es negativ, sei es positiv – *wertgeladen*.

Auffällig, um nicht zu sagen verräterisch, ist es, daß die Soziologen von zwei ganz verschiedenen, ja entgegengesetzten Seiten an das Thema „Konflikte“ herangehen. Selbstverständlich kann man einen Berg von zwei verschiedenen Seiten her besteigen, und dies kann seinen Grund einfach in dem zufälligen Umstand haben, daß man sich zur Zeit der Bergbesteigung gerade auf dieser und nicht auf der gegenüberliegenden Seite des Berges befindet; das hat mit einer Wertentscheidung offenbar nichts zu tun.

Hier liegt der Fall jedoch anders. Für mich als Wirtschaftswissenschaftler drängt sich da geradezu der Vergleich auf mit einem sehr bekannten Befund in unserer Wissenschaft. Auch bei uns teilen sich die Fachvertreter in zwei Gruppen. Die einen gehen aus vom Gleichgewicht in der Wirtschaft; sie betrachten das Gleichgewicht sozusagen als „normal“ und auftretende Ungleichgewichte als „Störungen“; andere Vertreter des Fachs schlagen dagegen genau den entgegengesetzten Weg ein.

Funktionalismus und Konflikttheorie

Vom Physikunterricht in der Schule haben wir noch etwas von Thermodynamik und Entropie in der Erinnerung; der ganze kosmische Prozeß strebe dem Ausgleich aller Spannungen zu und komme im vollkommenen Ausgleich, dem sog. Wärmetod, endgültig zur Ruhe; ein „irreversibler Prozeß“. Ganz trivial ausgedrückt: das Wasser fließe immer den Berg hinunter, niemals den Berg hinauf. Nach diesem Vorbild stellte die klassische Nationalökonomie (und nicht sie allein) sich auch das Geschehen im Sozialprozeß der Wirtschaft vor: gewiß bringe das Wirtschaftsleben auch Spannungen hervor (wie wir gelegentlich auch Wasser den Berg hinaufpumpen), aber die Wirtschaft als Ganzes schreite auf einer Einbahnstraße voran, auf der es keine Umkehr gebe, und gelange so unweigerlich zum Ausgleich; Automatismen wirkten dahin, gestörtes Gleichgewicht immer wieder herzustellen. Für diese Wirtschaftswissenschaftler ist das Gleichgewicht der Normalzustand; „normal“ aber heißt nichts anderes als mit der *Norm* übereinstimmend. Erscheint uns etwas als normal, so haben wir mindestens im Hinterkopf den Gedanken oder die Vorstellung, so *sollte* es eigentlich sein. Das „eigentlich so sein Sollende“ aber ist ein *Wert*; das Urteil, es sollte eigentlich so sein, ist ein *Werturteil*. So hat auch der Wirtschaftswissenschaftler, der einen Zustand als „normal“ ansieht, in seinem Hinterkopf dieses Werturteil. Dabei ergeht es ihm allerdings wie dem bekannten Chinesen, dem der Zopf hinten hing: er merkt es nicht!

Da nun die Wirtschaftswissenschaft von allen Sozialwissenschaften – ausgenommen die Wissenschaft von der Politik – die älteste ist, aus der alle anderen sich entwickelt haben und infolgedessen auch mehr oder minder von ihr her erblich belastet sind, kann es nicht wundernehmen, daß auch bei der Soziologie eine solche erbliche Belastung zu Tage tritt. Zwar nicht alle, aber doch wohl die Mehrzahl der Soziologen sehen den Ausgleich, die Harmonie, das reibungslose Funktionieren als den gesellschaftlichen Normalzustand, ja schlechterdings als die *Norm* an; jede Abweichung davon, m. a. W. jeder Konflikt, ist eine Störung, bedeutet einen Krankheitszustand, ist – um das Lieblingswort dieser „Funktionalisten“ zu gebrauchen – „dysfunktional“. Der Funktionalismus ist im Grund genommen nichts anderes als eine gesellschaftliche Gesundheitslehre, die den Unterschied zwischen gesunder und kranker Gesellschaft folgendermaßen markiert: die konfliktfreie harmonische Gesellschaft ist gesund; die Gesellschaft, in der es Konflikte gibt, krankt an diesen Konflikten, ist krank. Schätzen wir Gesundheit als

einen Wert – und in diesem vorwissenschaftlichen Werturteil scheint die Menschheit einig zu sein –, dann liegt in dieser Unterscheidung, auch wenn die Bezeichnungen gesund und krank hier nur im übertragenen Sinn verstanden sind und im Fachjargon durch „funktional“ und „dysfunktional“ ersetzt werden, ein durch diese Umschreibung nur *notdürftig verhülltes* Werturteil. Eben dieses Werturteil ist nun aber bestimmend für den Ansatz, den der Soziologe wählt, und damit unausweichlich auch für jeden weiteren Gedankenschritt, den er tut, m. a. W. für das Verfahren, wie er seine Forschung betreibt; alles dies ist von diesem Werturteil her bereits „in der Wolle gefärbt“.

Aber das ist nur die eine Richtung unter den Soziologen; eine andere Richtung, zum mindesten eine sehr rührige Minderheit – im deutschen Sprachgebiet vor allem Ralf Dahrendorf –, fängt am genau entgegengesetzten Ende an. Was ihnen an der Gesellschaft reizvoll und der Aufmerksamkeit wert erscheint, das sind gerade die in ihr bestehenden *Konflikte*. Eine vollkommen „harmonische“ Gesellschaft entbehrt für sie des Interesses; mehr noch: sie ist für sie etwas völlig *Unrealistisches*. Nicht ohne Grund weisen sie darauf hin, daß alle Ausmalungen einer glückseligen Zukunft (die sog. „Utopien“), so sehr sie sich im einzelnen unterscheiden, in dem *einen* Punkt übereinstimmen: sie alle schildern konfliktfreie, harmonische Gesellschaften; diese Harmonie ist der ersehnte Zustand, den die Menschen in ihren Wachträumen sich ausmalen, weil die Wirklichkeit so ganz anders ist; die wirkliche Welt ist voller Konflikte. Mit diesen Konflikten sich herumschlagen zu müssen ist gewiß lästig; sehr oft sind die Konflikte für die von ihnen Betroffenen sogar äußerst schmerzlich. Um so *spannender* aber sind sie für den unbeteiligten Beobachter, für den untätig, aber leidenschaftlich parteinehmenden Zuschauer (wie bei Sportwettkämpfen), noch viel mehr aber für den streng objektiven, in völliger Unparteilichkeit nicht am Ergebnis, sondern an den Kausal- und Funktionalzusammenhängen interessierten und alle seine Erkenntnismittel zu deren Aufhellung aufbietenden wissenschaftlichen *Forscher*. Für einen Forscher dieser Art ist daher der Konflikt das Normale – „normal“ hier jedoch zunächst einmal in einem durchaus wertfreien, rein empirischen Sinn verstanden: der Zustand, den man immer und überall antrifft.

Nichtsdestoweniger würden auch diese Soziologen sich täuschen, wenn sie glaubten, ihr Verfahren sei – anders als jenes der Funktionalisten – wertfrei. Das wäre vielleicht der Fall, wenn sie es dabei bewenden ließen, die Konflikte lediglich als Faktizität oder Fatalität hinzunehmen und zu analysieren. Damit begnügen sie sich aber nicht, verlegen sich vielmehr auf eine Apologie, um nicht zu sagen eine Glorifizierung der von den Funktionalisten als „dysfunktional“ abgewerteten Konflikte. Für sie wäre eine Gesellschaft ohne Konflikte nur eine tote oder höchstens eine total verschlafene Gesellschaft – ähnlich wie in der Nationalökonomie die moderne Lehre vom Wettbewerb den idealtypischen „vollkommenen Wettbewerb“ als bloßen „Schlafmützenwettbewerb“ entlarvt und damit der in unserer Wirtschaftspresse immer noch herumgeisternden Mär, die in diesem Sinn wettbewerblieh verfaßte Wirtschaft sei die beste aller Welten, den Boden unter den Füßen entzieht.

Diese Soziologen, die nicht ohne weiteres Konflikte als „dysfunktional“ disqualifizieren, erliegen zwar im allgemeinen nicht der Versuchung, nun umgekehrt den Konflikt als solchen zu einem Wert in sich, einem Selbstwert hinaufzusteigern. In ihren Augen ist der Konflikt als solcher eher *ambivalent*. Aber auch diese Qualifikation ist ein Werturteil; ihr zufolge können Konflikte unheilvoll sein, können aber ebensowohl der Gesellschaft wertvollste Dienste leisten. Wer es so sieht – und zu denen, die es so sehen, zähle auch ich mich –, für den ist die Konfliktproblematik an erster Stelle eine gesellschaftspolitische Problematik: welche Dienste können die in der Gesellschaft bestehenden Konflikte leisten? Können wir uns ihrer als Instrumente bedienen, um unseren gesellschaftspolitischen Zielen näher zu kommen? Wie können wir sie je nach Bedarf ins Spiel oder aus dem Spiel bringen? Wie können wir lenkenden Einfluß auf sie nehmen? Bewußt oder unbewußt, gewollt oder ungewollt wird die Analyse zur Kunstlehre und praktischen Anleitung, fast möchte man sagen: zur Technologie, wie Konflikte als Instrumente sich einsetzen lassen, um angestrebte gesellschaftspolitische Ziele zu verwirklichen.

Konflikt – wertgeladener Begriff?

An dieser Stelle könnte mir der Einwand entgegengehalten werden, es treffe zwar zu, daß in den beiden von mir geschilderten Fällen eine Werthaltung oder ein Werturteil *vorausgehe*; dieses Werturteil bestimme aber nur die Problemwahl, was unbestritten zulässig sei; habe jedoch die Problemwahl einmal stattgefunden, so fließe die Werthaltung des Forschers in die weitere Argumentation nicht mehr ein. Dem vermag ich nicht zuzustimmen. Wie der erste, so werden in diesem Fall auch alle weiteren Denkschritte immer wieder Problemwahlen in sich schließen, die sich nur immer weiter spezialisieren: was frage ich jetzt? worauf habe ich jetzt mein Augenmerk zu richten? von welcher Seite habe ich an dieser Stelle Einwände oder überraschende neue Erkenntnisse zu erwarten, die meine bisherigen Ergebnisse in Frage stellen könnten? Ist der Gegenstand meines Forschens objektiv oder doch für mich wertfrei, dann können auch diese Fragen und die Antworten, die ich darauf gebe, die Entscheidungen, die ich treffe, ebenso wertfrei sein. Ist dagegen der Gegenstand meines Forschens selber objektiv oder doch für mich wertgeladen (und sei es auch nicht als Selbst- oder Eigenwert, sondern nur als Dienstwert), dann wird dieser positive oder negative Wertgehalt oder die Wertambivalenz in alle im Fortschritt der Untersuchung anzustellenden Überlegungen, in alle Entscheidungen darüber, welcher Gedankenschritt im gegenwärtigen Augenblick als nächster ansteht, notwendig mithineinspielen, wird diese Überlegungen und Entscheidungen mitbestimmen. Genau das aber ist unser Fall: für beide Richtungen unter den Soziologen ist Konflikt ein *wertgeladener Begriff*. Als Menschen können wir uns unter „Konflikt“ schlechterdings nichts vorstellen und noch weniger denken, ohne ihn in unsere Wertewelt einzuordnen, und diese Wertbetonung wird in unser Nachdenken

und Forschen über Konflikte im allgemeinen und über einen bestimmten Konflikt im einzelnen eingehen und auf dieses unser Nachdenken und Forschen bestimmend einwirken.

Konflikte können offen zutage treten, die Konfliktsituation kann für jedermann, für Beteiligte und Unbeteiligte, klar durchschaubar vor aller Augen liegen. Konflikte können aber auch mit allen möglichen anderen Dingen verfilzt, Konfliktsituationen von anderen Erscheinungen überlagert oder überwuchert sein. Gesellschaftspolitische Maßnahmen können dazu beitragen, Konfliktsituationen ans Tageslicht zu ziehen, sie sozusagen auf den Seziertisch des Soziologen zu bringen, können aber auch mit Absicht Brüche im Organismus der Gesellschaft überkleistern, Konfliktsituationen dem Blick vielleicht sogar der Beteiligten selbst entziehen oder aus ihrem Bewußtsein verdrängen. Spätestens an dieser Stelle gerät der Soziologe, dem es bis dahin gelungen war, sein Alibi zu wahren, in die Gefahr, sich zu verraten. So z. B. wenn er Versuchen partnerschaftlicher Art oder der wirtschaftlichen Mitbestimmung der Arbeitnehmer mit dem Einwand entgegentritt, sie seien dazu angetan, die Konfliktsituation zu verunklaren – nicht, weil er als Mann der Wissenschaft Klarheit schätzt und Unklarheit verabscheut (was auch ein Werturteil ist), auch nicht nur, weil ein fair ausgetragener Konflikt ähnlich wie ein elegant ausgetragenes wissenschaftliches Florettgefecht ein von ihm hochgeschätzter ästhetischer Genuß ist, sondern weil er dem Konflikt oder jedenfalls dessen sauberem und redlichen Austrag *Fruchtbarkeit* im Sinn einer Vermenschlichung der Gesellschaft zuschreibt. M. a. W.: sein Konfliktbegriff war von Anfang an werthaltig, positiv wertgeladen, und diese positive Wertladung war in jedem Stadium der Analyse gegenwärtig und mindestens potentiell an ihr beteiligt. In der Sachfrage, ob diese oder jene Maßnahme zur Bereinigung der Situation oder zur Verwischung der Gegensätze und damit zu einer Verunklarung der Konfliktslage führt, bin ich zum Teil anderer Meinung als beispielsweise Dahrendorf; in dem Postulat, bestehende Konflikte nicht zu beschönigen, sondern sie ehrlich anzuerkennen, sie den Verantwortlichen ins Bewußtsein zu rücken und keineswegs aus dem Bewußtsein zu verdrängen sowie auf eine in jeder Hinsicht saubere und redliche Lösung zu drängen, darin gehe ich mit diesen Soziologen durchaus einig.

Wenn ich zu Beginn meiner Ausführungen sagte, die Konflikte, mit denen die Psychologen sich befassen, seien andere als diejenigen, an denen die Soziologen interessiert sind, so möchte ich nunmehr sagen: die „dysfunktionalen“ Konflikte der Funktionalisten sind etwas anderes als die zukunftssträchtigen oder mindestens ambivalenten Konflikte der – wenn ich sie mangels eines Eigennamens einmal so nennen darf – „resoluten“ Konflikttheoretiker, deren Position auf jeden Fall den Vorzug hat, *realistisch* zu sein.

Galt das bis hierhin Ausgeführte mehr den Soziologen und der Eigenart ihrer Konfliktproblematik und Konflikttheorie, so müssen jetzt die Konflikte selbst zur Sprache kommen. Zwei Arten von Konflikten seien unterschieden: *Überzeugungskonflikte* und *Interessenkonflikte*.

Überzeugungskonflikte

Stehen zwei im Ganzen oder in Teilen sich widersprechende *Überzeugungen* einander gegenüber, dann können deren Vertreter oder Anhänger sich sehr verschieden verhalten. Sie können sich beiderseits in ihrer Überzeugung einkapseln; alsdann kommt es zu keinen Interaktionen; der Konflikt wird nicht aktuell. Sie können auch versuchen – und das ist in größtem Umfang tatsächlich geschehen –, einander gegenseitig ihre Überzeugung aufzuzwingen, im Weg der Gewalt Übereinstimmung herzustellen, äußerstenfalls dadurch, daß man die Andersdenkenden vertreibt oder ausrottet. Beklagenswerterweise ist das gerade bei Meinungsverschiedenheiten religiöser und weltanschaulicher Art geschehen, aber nicht bei solchen allein. So wird beispielsweise behauptet – wie weit es zutrifft, entzieht sich meiner Nachprüfung –, bei Völkern, bei denen Beschlüsse nur einstimmig gefaßt werden konnten, habe man die Einstimmigkeit notfalls dadurch herbeigeführt, daß man die Dissentierenden ins Wasser warf und ertränkte; gewisse Verfahrensweisen totalitärer Regime laufen ziemlich auf dasselbe hinaus. Anstatt einander umzubringen, können die Anhänger verschiedener Überzeugungen aber auch geistig miteinander ringen, und dieses Ringen kann dazu beitragen, den in jeder der in die Auseinandersetzung eintretenden Überzeugungen oder Anschauungen steckenden Goldgehalt an Wahrheit nicht nur immer klarer herauszuarbeiten, sondern ihn auch durch den Wahrheitsgehalt der anderen anzureichern, und selbstverständlich ebenso die in jeder von ihnen enthaltenen Irrtümer aufzudecken und zu berichtigen. Nach aller Erfahrung schreitet die menschliche Erkenntnis nur selten geradlinig fort; meist vollzieht der Fortschritt sich in mühseliger Auseinandersetzung zwischen Wahrheit und Irrtum.

Überzeugungskonflikte können ihrer Art nach nur mit Gründen, d. i. mit Erkenntnismitteln, ausgetragen werden; durch Einsatz anderer Mittel, z. B. Machtüberlegenheit, wird der Konflikt nur denaturiert. Zum mindesten derjenige, der die Macht einsetzt, kämpft nicht mehr um die Erkenntnis der Wahrheit; er will sich vielmehr zum Herrn der Wahrheit aufwerfen; die Wahrheit aber gehorcht keinen Befehlen.

Darüber, wie Überzeugungskonflikte sich abspielen, können die Soziologen uns tiefe und lehrreiche Einblicke eröffnen. Sie können uns die unschönen und unwürdigen Formen vor Augen führen, in denen selbst wissenschaftlich hochstehende Persönlichkeiten ihre Meinungsverschiedenheiten austragen und nicht selten mit höchst unsachlichen persönlichen Eitelkeiten u. dgl. vermengen. Wir können aber auch fragen, was das Ringen der Überzeugungen, namentlich in Fragen nach den letzten und tiefsten Dingen, geistesgeschichtlich an Früchten erbracht hat; diese Frage richtet sich ihrer Natur nach an den Historiker und an den Philosophen. Der Preis an objektiven Irrtümern und subjektiven Fehlbarkeiten, den die Menschheit hat zahlen müssen, ist erschreckend hoch; nichtsdestoweniger wird niemand verkennen, daß die geistige Höhe, zu der die Menschheit vorgestoßen ist, anders als in solchem Ringen, in harten Überzeugungskonflikten, nicht erreicht werden konnte. An dem Tag, an dem es keine wissenschaftlichen Meinungsverschiedenheiten mehr gäbe, käme der wissenschaftliche Fortschritt

zwar vielleicht nicht zum völligen Stillstand, aber nach aller bisherigen Erfahrung der Menschheit würde er bestimmt erlahmen; das menschliche Geistesleben wäre in Gefahr, zu versumpfen. Wir brauchen aber gar nicht zu fürchten; mögen noch so viele Irrtümer ausgeräumt, möge in noch so vielen Stücken volle Klarheit und Sicherheit der Erkenntnis erreicht werden; die menschliche Erkenntnis steht vor immer neuen Rätseln, muß sich an immer neue Fragen herantasten; der Fortschritt in den neuen Erkenntnisbereichen wird immer wieder den Weg über *error and trial* nehmen müssen.

Die Menschheit hat lange gebraucht, um zu lernen, wie man Überzeugungskonflikte, bei denen es um die wahre Erkenntnis und um nichts anderes geht, sachlich und damit zugleich sachförderlich austrägt; aber auch heute haben wir darin bei weitem noch nicht ausgelernt. Die Art, wie wir diese Konflikte austragen, könnten wir nicht nur ohne Schaden, sondern zu großem Nutzen der Sache weiter versachlichen und ethisch durch echte *Toleranz*, verbunden mit *Irenik*, veredeln.

Toleranz besagt weder Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheitsfrage noch deren Verharmlosung; im Gegenteil. Da bei diesen Konflikten die Wahrheit selbst den Gegenstand des Streits bildet, ist der Konflikt erst dann ausgetragen, wenn nicht mehr strittig ist, was wahr und was falsch ist, welche Meinung recht und welche unrecht hat. Hier gibt es keine andere Möglichkeit, als daß ein Streitteil, nämlich der Irrtum, unterliegt und der andere, nämlich die zutreffende Erkenntnis, die Wahrheit, siegt. Handelt es sich um eine bedeutungslose Frage, dann kann (und sollte) man den Streit, wie die Gerichte es bei Bagatellsachen tun, „wegen Geringfügigkeit einstellen“. Nur eines ist unter allen Umständen ausgeschlossen: in der Wahrheitsfrage gibt es keinen Kompromiß. Der Kompromiß ist ein Verfügungsakt; die Wahrheit ist *unverfügbar*.

Interessenkonflikte

Bei *Interessenkonflikten* und überhaupt bei Konflikten praktisch-politischer Art verhält sich das anders; sie sind der Kompromißlösung nicht nur zugänglich, sondern rufen geradezu nach ihr. – Die Wertung dieser Konflikte bestimmt sich, wie es nicht anders sein kann, nach der Werthaltung des Wertenden. Eine snobistische Haltung, die sich über Interessen schlechthin erhaben dünkt und in ihnen nur etwas Schmutziges erblickt, kann über Interessenkonflikte nur die Nase rümpfen. Eine solche Haltung widerspricht aber der unumstößlichen Tatsache, daß menschliches Handeln immer nur Handeln „*um etwas willen*“ sein kann, m. a. W., daß der Mensch nur um dessentwillen handelt und überhaupt handeln kann, was ihm erstrebenswert erscheint, woran ihm etwas liegt. Das gilt selbst vom Spiel; auch spielen wird der Mensch nur, wenn ihm daran etwas liegt. Das, woran mir etwas liegt, das nennen wir „*Interesse*“. Dann aber ist es schlechterdings gegen die Menschennatur, Interesse und Handeln aus Interesse in Bausch und Bogen zu verdammen; vielmehr ist jedes einzelne Interesse auf seinen Wert- oder Unwertgehalt zu prüfen. Solange der Mensch materielle Bedürfnisse hat und alle

menschliche Kultur auf materieller Grundlage aufbauen muß, sind auch materielle Interessen und folgerecht auch Konflikte um sie *legitim*.

Konflikte um Interessen können von zweierlei Art sein. Einmal können mehrere Menschen oder Gruppen das *gleiche* Interesse haben. Alsdann liegt der Konflikt in der Konkurrenz um das Gut, das man sich gegenseitig streitig macht; so der Streit um die Verteilung des Sozialprodukts. Zum andern Mal können sie *verschiedene* Interessen haben, d. h. verschiedene Ziele erstreben, die sich nicht gleichzeitig verwirklichen lassen, sei es weil sie unvereinbar sind, d. h. sich ganz oder doch teilweise ausschließen, sei es aus anderen Gründen, z. B. weil die verfügbaren Mittel nicht ausreichen, um beides zu verwirklichen. Ein in letzter Zeit im Zusammenhang mit der Währungspolitik vielgenanntes Beispiel dafür ist das sog. „magische Dreieck“.

Alle diese Konflikte haben nicht den absoluten Charakter der Überzeugungskonflikte; sie gestatten oder erfordern, ja manche von ihnen erzwingen geradezu Kompromißlösungen, bei denen keiner sein Ziel voll erreicht, jeder ein Stück nachgeben muß. Geht der Streit, wie im praktisch-politischen Leben häufig, mehr um die anzuwendenden Mittel und einzuschlagenden Wege als um das Ziel selbst, so läßt sich, vorausgesetzt, daß die Streitenden nicht aus purer Rechthaberei oder aus Eigensinn hartnäckig jeder auf dem von ihm bevorzugten Weg zum Ziel bestehen, manchmal ein „dritter Weg“ finden, der zur vollen Befriedigung aller Beteiligten führt und damit den Konflikt gegenstandslos macht.

Klassenkämpfe und Kriege

Interessenkonflikte größten Ausmaßes sind *Klassenkämpfe* und *Kriege*. Marx und Engels reduzierten die ganze Menschheitsgeschichte auf eine Geschichte der Klassenkämpfe; wir wissen, welch grandiose Simplifikation das ist. Mit vollem Recht aber dürfen wir fragen, ob Konflikte, d. i. kämpferische Auseinandersetzungen etwa von der Art unserer Arbeitskämpfe, den sozialen Fortschritt, den Aufstieg der breiten Massen der Bevölkerung getragen haben und heute noch tragen. Allzu billig wäre es, zu sagen, dazu hätte es der kämpferischen Auseinandersetzung nicht bedurft, das alles hätte sich mit Vernunftargumenten bewerkstelligen lassen. Tatsache ist jedenfalls, daß die im Besitzstand Befindlichen nur selten und meist nur in sehr beschränktem Maß Zugeständnisse gemacht haben; meist haben Vernunftargumente sich nur dann als wirksam erwiesen, wenn hinter ihnen die Macht stand, das, was freiwillig nicht zugestanden wurde, notfalls dem Widerwilligen zu entreißen. Oder denken wir an die von der neoliberalen Schule aufgestellte These, auch ohne die Gewerkschaften würden die Löhne die heutige Höhe erreicht haben.

Die Konflikttheorie kann hier Großes leisten, wenn sie aufzeigt, wie Interessenkonflikte dieser Art *sachgerecht* ausgetragen werden können. Damit ist gemeint: wie die Beteiligten ihre Aktionen anlegen können, um den Streit auf das wirklich Strittige zu

beschränken, alles Sachfremde herauszuhalten und den Konflikt mit einem Mindestmaß an eigenem und fremdem Kraftaufwand und geringstmöglicher Schädigung Dritter an ein gutes Ende zu bringen. Wie lassen sich durch geeignete Verhandlungstaktik, gegebenenfalls mit Hilfe unparteiischer Vermittler oder Schlichter u. a. m., Kampfmaßnahmen im engeren Sinn (Streik, Aussperrung, Boykott) ersparen? Gibt es Mittel und Wege, sie überhaupt zu ersetzen und überflüssig zu machen? Große Teile unseres *Arbeitsrechts*, namentlich des kollektiven Arbeitsrechts, sind wertvollste Beiträge der Jurisprudenz zu einer Theorie der dem Arbeitsleben eigenen Konflikte und zu einer Kunstlehre, diese Konflikte auf eine vernünftige Weise zu meistern.

Im spezifisch politischen Bereich überragt der *Krieg* alle anderen Arten von Konflikten an Größe und Schrecknissen. Ungeachtet der beispiellosen technischen Fortschritte, zu denen gerade der 2. Weltkrieg Anlaß gegeben hat, wird heute wohl niemand mehr den Krieg als den Vater aller Dinge (*polemos pater panton*) preisen. Schreiben wir der Konflikttheorie für den sozialen Bereich die Aufgabe zu, die Auseinandersetzungen zu versachlichen und die trotz allem nicht ganz zu vermeidenden Arbeitskämpfe, wenn man so sagen darf, zu rationalisieren, dann werden wir, was den politischen Bereich angeht, ihr zur Pflicht machen, uns *Kriege zu ersparen*. Einmal, indem sie überzeugend dartut, daß der Krieg keine Probleme löst, sondern immer nur neue Probleme schafft. Zum andern Mal, indem sie den Staatsmann in der Kunst unterweist, wie er Eskalationen, die zum Krieg führen, vermeiden kann. Gute Ermahnungen in allen Ehren; sie sind gewiß nicht überflüssig, nur leider ebenso unzureichend. Die Wissenschaft von der Politik hat uns aber mit Forschungsergebnissen beschenkt, die höchste Beachtung verdienen. Meist ist es nicht Bosheit, sondern Unerfahrenheit und Ungeschicklichkeit, die die Dinge bis dahin treiben läßt, wo mindestens eine von beiden Seiten glaubt, nicht mehr zurück zu können. Wenn schon die Basis wechselseitigen Vertrauens fehlt und man daher nur noch den Weg der Abschreckung als gangbar ansieht, dann kommt alles darauf an, nicht nur das militärische, sondern auch das diplomatische Abschreckungspotential *richtig zu kalkulieren*. Nach den scharfsinnigen Überlegungen von Fachleuten, die ich mir mangels eigenen Sachverstands zu eigen mache, kann sowohl ein Zuviel als auch ein Zuwenig an abschreckender Drohung nicht wiederzumachende Folgen haben. Solange der Weltfrieden durch *Interessenkonflikte* der Staaten bedroht ist, ganz besonders, wenn diese obendrein noch, wie das heute der Fall ist, zu *Überzeugungskonflikten* aufgeladen werden, besteht ein dringender Bedarf nach einer gut ausgebauten Theorie der politischen, hier speziell der internationalen Konflikte. Gute Konflikttheorie kann ein unschätzbarer, ja unersetzlicher Dienst am Frieden sein.

Paul Overhage SJ

Hebung des Intelligenzniveaus

Der sich verstärkende Ruf nach Pflege und Mehrung der Begabungen, nach Steigerung der Intelligenz und Vervollkommnung der charakterlichen Anlagen, wie Ausdauer, Sinn für Zusammenarbeit usw., die für die volle Entfaltung der geistigen Talente unentbehrlich sind, läßt sich zunächst aus dem Wissen um die hohen Leistungen hervorragender Menschen verstehen. Heute tritt aber noch die starke Nachfrage nach qualifizierten Persönlichkeiten hinzu, deren Wissenschaft und Technik in immer größerem Umfang bedürfen. Dieser Bedarf scheint in geometrischer Proportion anzusteigen. Tatsächlich ist die Zahl der Wissenschaftler und Techniker, vor allem der Spezialisten, in den Forschungs- und Fertigungszentren in den beiden letzten Jahrzehnten geradezu sprunghaft in die Höhe gegangen.

Auch bei voller Ausnutzung aller Reserven bleiben die höchstqualifizierten, genialen Forscher relativ selten, und die anderen reichen nicht aus, um den Bedarf zu decken. Die Nachfrage übersteigt das Angebot. Pflege und Mehrung der Begabungen innerhalb der einzelnen Staaten und der gesamten Menschheit ist deshalb ein Gebot der Stunde. Man benötigt heute nicht so sehr „Menschenkräfte“, sondern „Gehirnkräfte“. Sollte es trotz der erheblichen, entgegenstehenden Schwierigkeiten einmal gelingen, alle fähigen Menschen der Welt zu ermitteln, ihnen die bestmögliche Ausbildung zu geben und den für sie passenden Einsatz zu finden, so würde damit nur das in der Menschheit vorhandene Potential an Begabungen voll ausgenützt. Eine wirkliche Steigerung der Intelligenz wäre damit noch nicht erreicht.

So kann es sein, daß bei der gegenwärtigen stürmischen Expansion und Fortentwicklung Technik und Wissenschaft über kurz oder lang an eine Grenze stoßen und ihr Tempo wohl oder übel mäßigen müssen. Die andere Grenze bilden die ins Ungeheure anwachsenden Kosten der wissenschaftlichen und angewandten Forschung, die das Bruttosozialprodukt der einzelnen Staaten auf die Dauer überbeanspruchen.

Hoffnungen und Befürchtungen

Man hofft, ja man ist vielfach davon überzeugt, Intelligenz und Begabung steigern zu können¹. Es gibt nämlich keine Anzeichen, wie Muller (1960) sagt, „daß wir uns in der Gegenwart einer physiologisch gesetzten Grenze oder einem Optimum nähern“.

¹ Über Vervollkommnung der Intelligenz durch Manipulationen am menschlichen Gehirn siehe P. Overhage, Manipulationen am menschlichen Gehirn, in dieser Zschr. 184 (1969) 52–60.

„Das allgemeine Niveau erblich bedingter Intelligenz“, so äußert sich Huxley (1963), „kann durch eugenische Auslese gehoben werden. Schon ein leichtes Ansteigen des durchschnittlichen Niveaus würde ein merkliches Ansteigen der Zahl außerordentlich intelligenter und fähiger Menschen nach sich ziehen, die notwendig sind, um unsere fortlaufend komplexer werdende Gesellschaft in Gang zu halten.“ Es geht dabei zunächst noch nicht einmal so sehr um das Schaffen, Züchten oder Durchbrechen außergewöhnlicher, bisher noch nie dagewesener Talente und Fähigkeiten, sondern um eine allgemeine Anhebung der mittleren Intelligenzlage. Einem solchen Bestreben steht aber nach Ch. G. Darwin (1960) vorerst noch die weltweit durchgeführte Geburtenkontrolle entgegen, und zwar weil sie, genetisch gesehen, völlig willkürlich ohne jede Rücksicht auf Pflege und Mehrung von Begabungen durchgeführt wird. Sie berge sogar die Gefahr in sich, daß die mittlere Intelligenzlage absinke. Auch Dice (1960) weist darauf hin, daß seit der Einführung der kontrazeptiven Mittel sich vor allem die Fruchtbarkeit der begabten Menschen und Klassen vermindere und dadurch mit jeder Generation gerade die für hohe Intelligenz günstigen Faktoren abnehmen.

Andere, z. B. Scott (1961), betonen die ungeheure Konstanz des Verhaltens, wie es Züchtung und Domestikation von Haustieren so eindrucksvoll zeigen. Der Hund z. B. wurde allen Mechanismen der genetischen Änderung, einschließlich Auslese und Inzucht innerhalb kleinster Populationen, während ungefähr der letzten 10 000 Jahre unterworfen. „Überblickt man aber die Hundezuchten, dann wird offenbar, daß die allgemeinen Verhaltensmuster in jeder Zucht die der Vorfahren, des Wolfes oder des Schakals, sind. Sie mögen verstärkt oder auch teilweise unterdrückt worden sein, aber im Grunde hat sich nichts verändert.“ Wird es bei der Domestikation des Menschen anders sein? Jedenfalls hat seit dem Neandertaler vor etwa 50 000 Jahren nach Ausweis der paläontologischen Funde, wie Mayr (1963) betont, keine weitere Gehirnvergrößerung mehr stattgefunden, ein recht erstaunliches Phänomen. Haldane (1960/1961) spricht die Vermutung aus, „daß unsere nächsten zehn Millionen Jahre der Evolution (vielleicht bewußt kontrollierter Evolution) eher in Richtung einer Sterilisierung unserer geistigen Kräfte fortschreiten als in Richtung einer Erwerbung neuer geistiger Anlagen oder einer weiten Verbreitung solcher Begabungen, wie sie sporadisch in Menschen wie Aristoteles, Virgil, Tansen (wahrscheinlich Indiens größter Musiker), Newton und Goethe in Erscheinung treten“. Es gibt noch viele solcher und ähnlicher Hoffnungen und Befürchtungen. Der Spielraum der Auffassungen und Hypothesen ist beim Thema „Hebung des Intelligenzniveaus“ jedenfalls recht groß.

Intelligenz und Vererbung

Es ist bekannt und anerkannt, daß die Entfaltung von Begabungen stark von den Umweltbedingungen, z. B. von der geistigen Höhe einer Familie und der kulturellen Prägung der sozialen Schicht, in der jemand lebt und aufwächst und von der über

zahlreiche feinste Wege Einflüsse ausgehen, abhängig ist. Viele Menschen, die an sich die biologischen Voraussetzungen und Anlagen für hervorragende geistige Leistungen besaßen, versagten, weil die Umweltbedingungen ungünstig waren. Intelligenz und Begabung haben aber auch eine erbliche Grundlage. Sie ist in ihrer Struktur und ihrem Einfluß auch heute noch weithin ein Geheimnis. Sie exakt zu ergründen und die Art und Weise der Weitergabe intellektueller Anlagen an die nächste Generation im einzelnen zu analysieren, stellt die eigentliche Crux bei allen Überlegungen und Anstrengungen dar, Intelligenz und Begabung zu mehren und zu steigern, weil die genetischen Mechanismen, die sich auf Intelligenz und Persönlichkeit beziehen, bis jetzt kaum verstanden sind. Hier ist noch eine gewaltige wissenschaftliche Arbeit zu leisten, wie später noch deutlich werden wird.

Das läßt sich zunächst darauf zurückführen, daß der Mensch, wie Mather (1964) sagt, „ein schwieriges Subjekt für die genetische Forschung darstellt: seine Familien sind klein, die Zeit zwischen der Geburt einer Generation und der nächstfolgenden ist lang und seine Ehen sind ohne genetische Kontrollen, so daß sich Informationen, die für die Herausarbeitung eines genetischen Befunds wesentlich sind, nur außerordentlich mühsam gewinnen lassen.“ Weiterhin scheint es sicher zu sein, daß es zahlreiche Gene gibt, die bei der Entwicklung der Intelligenz mitspielen, jedoch ist ihre Zahl und die Methode der Übertragung nicht bekannt. Nach Simpson (1960) wird die Intelligenz „von einer großen Zahl von Genen, die miteinander in Wechselwirkung stehen, bestimmt, vielleicht auch vom gesamten System, das als eine komplexe Einheit wirkt“. „Viele oder vielleicht alle Erbfaktoren, die zur Erzeugung einer überlegenen Intelligenz und Persönlichkeit beitragen, haben ihre Grundlage, so nimmt man an, in multiplen Genen.“ Es besteht „ein multipler Faktoren- oder polygenischer Typ der Vererbung“ (Dice 1960). Die Beziehung von genetischer Substanz zu Begabung und Charakter ist deshalb, wie v. Verschuer (1966) sagt, „so komplex und ganzheitlich, daß sie im Bereich des Normalen nicht in einzelne Genwirkungen zerlegt werden kann. Nur für einige wenige krankhafte Störungen sind bisher Einzelgene als Ursache analysiert worden.“ Wegen dieses Befunds wird der Vorgang, der eine außergewöhnliche Persönlichkeit hervorbringt, höchst verwickelt.

„Die multiplen Gene, die die Vererbung geistiger Eigenschaften kontrollieren“, so meint Dice (1960), „müssen in jeder menschlichen Bevölkerung weit verbreitet sein. Auf Grund der Rekombination dieser Gene in jeder Generation ist eine beträchtliche Variation unter den Kindern einer Familie zu erwarten; dennoch werden gewisse Familienähnlichkeiten auftreten. Die Kinder eines Menschen mit außergewöhnlichen Fähigkeiten brauchen deshalb in diesem Merkmal ihren Eltern nicht völlig zu gleichen. Es ist nichtsdestoweniger zu erwarten, daß die Kinder von Eltern, die eine hohe Begabung spezieller Art besitzen, für diese Begabung oberhalb des allgemeinen Niveaus der Bevölkerung, der sie angehören, stehen werden.“ Diese Annahme liegt allen Bestrebungen zur Hebung des Intelligenzmittels zugrunde. Würden sich nämlich Träger hoher Begabungen zur Weitergabe ihres Erbguts immer wieder zusammen-

finden, dann sei im Verlauf einiger Generationen eine Vermehrung dieser wertvollen Merkmale zu erwarten. Das allgemeine Intelligenzniveau würde sich auf diese Weise heben. Nach Huxley (1962) „dürfte sich schon ein geringes Ansteigen der durchschnittlichen Begabung notwendig in einer Aufwärtsbewegung der gesamten Häufigkeitskurve auswirken und damit in einem erheblichen Zuwachs in der absoluten Zahl hochintelligenter und bestveranlagter Menschen“.

Für die Annahme, daß aus begabten Familien im Durchschnitt begabte Kinder entspringen, dürften z. B. die Schulen von Oakridge und Los Alamos, zweier Zentren der amerikanischen Atomforschung, bieten. In beiden Orten hat, wie Buddecke (1965) berichtet, eine überdurchschnittliche Ansammlung Intellektueller mit Spezialbegabungen stattgefunden. Es gibt dort Schulklassen, bei denen der durchschnittliche Intelligenzquotient bei 140 liegt, während in der Durchschnittsbevölkerung auf 300 Kinder nur ein einziges mit einem Intelligenzquotienten von 140 kommt! Die Gaben und Talente der Vorfahren scheinen hiernach eine erhebliche Bedeutung für die Nachfahren zu haben. Handgeschicklichkeit bei den Vorfahren von Artisten, rhetorisches Talent bei den Vorfahren von Dichtern, philosophische, naturwissenschaftliche oder didaktische Begabungen bei den Vorfahren von Wissenschaftlern und so fort dürften deshalb bemerkenswerte prädisponierende Faktoren für den Aufbau außergewöhnlicher Begabungen sein.

Zur Zeit fehlt es aber noch an detaillierten und exakten Kenntnissen über die Zusammenhänge von Intelligenz und Vererbung. Wir wissen nicht, wie sich Intelligenzunterschiede, die im Bereich der normalen Variation liegen, vererben. Wir kennen auch nicht die Verteilung und Häufigkeit der verschiedenen erwünschten Typen von Intelligenz und Persönlichkeit innerhalb einer Bevölkerung. Es gibt weder eine Klassifikation von Spezialbegabungen, noch ist es möglich, die Geschwindigkeit der Zu- und Abnahme der Zahl der Gene, die die geistige Tüchtigkeit beeinflussen, abzuschätzen, so daß eine Planung ihrer Vermehrung in den Bereich des Möglichen träte. Erst recht ist wegen der ungeheuren Zahl von Variablen und der außerordentlichen Unterschiede in den geistigen Fähigkeiten zwischen den Individuen menschlicher Bevölkerungen noch keine Analyse über die Stärke und Richtung der Auslese in Hinsicht auf Verbreitung und Höhe der Intelligenz innerhalb von Bevölkerungsgruppen gemacht worden. Simpson (1960) meint sogar, es gebe kein Beweismaterial, daß die Auslese die Intelligenteren begünstige. Wegen dieser Situation fordert Dice (1960) die Errichtung eines Instituts zur Erforschung derartiger Fragen und Zusammenhänge. Das sei notwendig, weil „geistige Tüchtigkeit und charaktervolle Persönlichkeit die wertvollsten Reichtümer darstellen, die die Welt besitzt. Diese Reichtümer sollten im höchstmöglichen Grad ausgenützt werden . . . Alle Schritte, die sich in einer Mehrung des Anteils an geistig überlegenen Persönlichkeiten in der Bevölkerung auswirken, sind deshalb von unschätzbarem Wert für die Welt der Zukunft.“

Intelligenz und Fruchtbarkeit

Künstliche Befruchtung

Haben Begabte im Durchschnitt mehr begabte Nachkommen als weniger Begabte – gleiche Fruchtbarkeit vorausgesetzt –, dann muß sich der Anteil der Begabten innerhalb einer Bevölkerung durch positive Beeinflussung der Fruchtbarkeit gerade der Begabten steigern lassen. Die Eugenik hat diese Möglichkeit aufgegriffen. Muller verteidigt und propagiert deshalb die künstliche Besamung durch Spender von außergewöhnlichem geistigen Niveau, worüber wir schon an anderer Stelle gesprochen haben.² Er hofft, auf diese Weise hervorragende Eigenschaften des Körpers, des Geistes und des Herzens mehren und möglichst weit in der Menschheit streuen zu können. „Es ist evident“, so sagt er (1960), „daß wir unbegrenzt aus einem kontinuierlichen Anwachsen unserer Geisteskräfte Nutzen ziehen können: durch größere Fähigkeit für Analysen, quantitative Verfahren, integrierende Arbeitsweisen und phantasiereiche Schöpfungen, durch tiefgründige Untersuchungen, durch leichteres Verstehen allgemeiner Strukturen, wenn sie tief verborgen liegen, durch gleichzeitiges und koordiniertes Erfassen von immer mehr Elementen einer Situation, durch Erkennen von mehr Schritten nach vorwärts, durch stärkeres multidimensionales Denken und durch fruchtbarere schöpferische Phantasie. Überdies ist noch zu hoffen, daß vielleicht neue Durchbrüche gefunden werden.“ Jedenfalls, so meint Hardin (1959), hebe die künstliche Besamung den menschlichen Stamm auf eine höhere Stufe.

Wenn erst einmal auf den „Spermabanken“ reiches, nach eugenischen Gesichtspunkten ausgewähltes, also hochqualifiziertes Material an Spermien unterschiedlicher genetischer Struktur und kommender phänotypischer Ausprägung zur Verfügung steht, dann sei auch, wie Muller (1963) betont, die freie „Keimwahl“, die „germinal choice“, durch die Eheleute gewährleistet. Da die wählenden Paare aus der gesamten Bevölkerung kämen, sei auch die Streubreite der Auswahl gesichert, so daß eine Vielzahl geistiger und körperlicher Fähigkeiten, die jeweils der einzelne hochschätze, fortgepflanzt würde. Dadurch sei zugleich eine gesunde Mannigfaltigkeit garantiert. Muller (1964) glaubt, daß sich die Verbreitung und Zunahme der Praxis der künstlichen Besamung noch in ihrem frühen Stadium in einer Menge eindeutig vorbildlicher Kinder auswirken werde. „Diese lebenden Lektionen werden dann anderen den überzeugendsten Beweis liefern und so zu immer festerer Annahme und immer stärkerem Überwiegen dieser Praxis führen.“

Gleichen eugenischen Zielen sollen die künstliche Befruchtung eines menschlichen Eis *in vitro* durch menschliche Spermien mit nachfolgender Einpflanzung und die künstliche Parthenogenese beziehungsweise klonische Fortpflanzung, etwa durch

² P. Overhage, Manipulationen an der menschlichen Keimesgeschichte, in dieser Zschr. 183 (1969) 23–44.

Übertragung unreduzierter Zellkerne in entkernte Eier, dienen.³ Diese Verfahren würden nach Muller (1962) „die Möglichkeiten der Samenauswahl gewaltig steigern“. Die künstliche Befruchtung, die jetzt vor allem zum Ausgleich der Folgen einer Unfruchtbarkeit angewendet wird, müsse aber noch stärker eugenisch ausgerichtet werden. Dann erfülle sie den dringenden Wunsch der Ehepaare, ihren Kindern eine genetisch überlegene Veranlagung zu übermitteln. Um diese Möglichkeit zu verwirklichen, so faßt Muller (1963) seine Auffassung und Zukunftshoffnung noch einmal zusammen, „müssen ausgedehnte Keimzellenbanken errichtet werden, die Material von hervorragenden Spendern nebst allen wichtigen Daten über den Spender und dessen Verwandte enthalten. Sowohl die lange Speicherung als auch die anerkannten Fähigkeiten des Spenders werden die notwendige Offenheit und Freiwilligkeit der Wahl gewährleisten und die Beratung unterstützen. Die idealistische Vorhut und ihre Nachfolger werden durch allgemeine Zustimmung zum überragenden Wert von Gesundheit, Intelligenz und Brüderlichkeit einen gesunden genetischen Fortschritt einleiten. Ihre unterschiedliche Haltung gegenüber besonderen Veranlagungen wird eine heilsame, gesunde Mannigfaltigkeit begünstigen.“

Weniger Nachkommen aus begabten Familien

In der wissenschaftlichen Literatur findet sich immer wieder die als hinreichend gesichert betrachtete Aussage, daß die begabten Familien im Durchschnitt weniger Kinder haben als weniger begabte Familien. „Es ist möglich, wenn nicht wahrscheinlich“, sagt z. B. Simpson (1960), „daß im Durchschnitt heutzutage jede neue Generation ihrem Ursprung nach zum größeren Teil von weniger intelligenten Mitgliedern der letzten Generation stammt“. Aus der Tatsache, so äußert sich Buddecke (1965), daß Individuen mit positiven geistigen Eigenschaften, wie spezielle natur- und geisteswissenschaftliche Begabungen, hohe Intelligenz, Verantwortungsgefühl, geistige Regsamkeit, eine unterdurchschnittliche Fortpflanzungsquote aufweisen, resultiert ein beunruhigendes soziologisches Phänomen. Da Intelligenz und Begabung nämlich „genetisch festgelegte Merkmale darstellen, findet auf diese Weise eine den Interessen der Menschheit entgegengesetzte Auslese statt“.

Dieser Folgerung läßt sich kaum ausweichen. Haben nämlich bestimmte genetische Typen innerhalb einer Bevölkerung weniger Kinder als der Durchschnitt der Bevölkerung, dann wird sich von einer Generation zur anderen die Häufigkeit ihres genetischen Typs innerhalb der Bevölkerung vermindern. Es findet eine Auslese, die ja nichts anderes als differenzierte Fruchtbarkeit ist⁴, gegen diesen Typus statt. Wenn dagegen bestimmte andere genetische Typen mehr Kinder als der Durchschnitt hervor-

³ Siehe Anm. 2.

⁴ P. Overhage, Biologische Auslese als differenzierte Fortpflanzung, in dieser Zschr. 176 (1965) 605-615.

bringen, dann wird ihr genetischer Typ Generation für Generation an Häufigkeit zunehmen. Die Auslese wird sie begünstigen. Tatsächlich hatten zum Beispiel die gebildeten Bevölkerungsgruppen während der großen wirtschaftlichen Depression in den USA, wie Osborn (1960) berichtet, weithin nur die Hälfte an Geburten aufzuweisen als die anderen. Die Auslese war, was die Begabung betrifft, in ihr Gegenteil verkehrt.

Die Beobachtung, daß in industrialisierten Ländern die intellektuellen und fachlich ausgebildeten Bevölkerungsgruppen eine Geburtenhäufigkeit aufweisen, die nicht ausreicht, um ihre Zahl gegenüber den anderen Schichten zu halten oder zu steigern, hat, wie Penrose (1951) sagt, alarmierend gewirkt. Die gegenwärtige Beurteilung dieses Befunds neigt zu einer stärkeren pessimistischen Interpretation, obwohl, wie Rostand (1961) sagt, zur Zeit „nichts unsicherer ist als die genetischen Auswirkungen dieser unterschiedlichen Fruchtbarkeit“. Man spricht von der Gefahr einer „genetical erosion“ (Sirks 1961).

Ursachen der unterschiedlichen Fruchtbarkeit

Penrose (1950) hält das soeben erwähnte Phänomen nicht unbedingt für ein Anzeichen von Degeneration, weil ja die verschiedensten Faktoren zu seinem Zustandekommen beitragen können. Dice (1960) nennt z. B., wie schon erwähnt, die Auswirkungen der Anwendung antikonzeptioneller Mittel, die eher und leichter in sozial höhergestellten Gruppen als in Familien ungelernter Arbeiter Eingang finden. Vielleicht spielt auch die Gattenwahl hinein, z. B. das Streben, sich mit Gleichgestellten zu verheiraten, die ökonomisch-finanzielle Lage, späte Heirat wegen der Kosten einer langen beruflichen Ausbildung. Vielleicht bestehen auch sozial bedingte Unterschiede in der Größe der Familien. Wenn tatsächlich die Gründe auf dieser Ebene zu suchen sind, dann könnten relativ leichte Änderungen in den sozialen, ökonomischen und psychologischen Bedingungen zu einem günstigeren Bild der Verteilung der Geburtenhäufigkeit führen. Jedenfalls, so meint Carter (1966), wird eine vorsorgliche Gesellschaft nicht nur ihren geistig beschränkteren Mitgliedern alle Unterstützung bei der Planung ihrer Familiengröße angedeihen lassen, „sondern auch ihre am höchsten begabten ermutigen, ihre Familiengröße über das reine Ersetzen hinaus zu planen“.

Es ist aber auch möglich, daß sich die Hypothese von Penrose (1955) bestätigt, daß nämlich die Gene, die die Intelligenz kontrollieren, wegen der Heterozygotie auch die Fruchtbarkeit beeinflussen. Dann würden diese die Intelligenz bestimmenden Gene, wenn sie in homozygoter (reinerbiger) Kombination vorhanden sind, entweder niedrige Intelligenz in Verbindung mit geringer Fruchtbarkeit hervorrufen oder hohe Intelligenz, ebenfalls in Verbindung mit geringer Fruchtbarkeit. Sind jedoch diese Gene in heterozygoter (gemischterbiger) Kombination vorhanden, dann, so nimmt Penrose an, erzeugen sie nicht nur einen mittleren Grad von Intelligenz, sondern auf Grund der meist gesteigerten Vitalität der Heterozygoten auch eine Zunahme der

Fruchtbarkeit. Danach wären also Menschen von mittlerer Intelligenz auf Grund ihres heterozygotischen genetischen Aufbaus fruchtbarer und so im *biologischen* Sinn tauglicher, während die Extreme, die von Genen in homozygotem Zustand bedingt werden, also Personen von überdurchschnittlicher oder ganz geringer Intelligenz, eine herabgesetzte Fruchtbarkeit aufweisen. Sollte das zutreffen, dann ist natürlich der Versuch in Frage gestellt, das Intelligenzniveau durch bewußte Auslesemaßnahmen auf die Dauer zu erhöhen. Ebenso unwahrscheinlich wäre es aber auch, daß das Intelligenzniveau automatisch als Ergebnis differenzierter Fortpflanzung absinkt. Es besteht dann vielmehr ein Gleichgewicht innerhalb einer Bevölkerung oder der Menschheit, das in gewissen Grenzen positive oder negative Schwankungen aufweisen kann.

Aus diesem Grund hält Penrose (1959) nichts von den Vorhersagen eines schnellen Absinkens des Intelligenzniveaus als Folge von Unterschieden in der Fruchtbarkeit. „Jede solche nachteilige Wirkung würde sehr stark von der Tendenz zu einem genetischen Gleichgewicht abgedämpft. Im allgemeinen hat ja die Vielfalt polymorpher Systeme, die im Menschen vorhanden sind, wahrscheinlich einen evolutiven Wert auf lange Sicht.“ Auch Medawar (1962) betont, daß jedem Anstieg, aber auch jedem Abfall eine natürliche Grenze gesetzt sei. „Würde ein Diktator den Versuch machen“, so meint Medawar, „durch natürliche Auslese die Intelligenz der ganzen Bevölkerung auf das gegenwärtig erreichbare Maximum hochzutreiben, oder sie bis auf ein noch mögliches Minimum herabzusetzen, dann wären diese Anstrengungen, ich bin sicher, selbstzerstörend. Die Bevölkerung würde zahlenmäßig abnehmen und im Ernstfall aussterben. Die überlegene Tauglichkeit der Heterozygoten würde seine heimtückischen Pläne auf lange Sicht vereiteln.“⁵

Nach anderen Autoren besteht keine direkte Beziehung zwischen hoher Intelligenz und Fruchtbarkeit, zumindest erscheine die Heterosis bei Genen, die für Intelligenz verantwortlich sind, als kein bedeutsamer Faktor, der differenzierte Fruchtbarkeit bei den Gesellschaftsklassen hervorrufe. Nach Mayr (1963) ist die geringere Fruchtbarkeit der Menschen mit hoher Begabung weniger ein *biologisches* Merkmal, sondern eher Ausfluß *sozialer* und *ökonomischer* Faktoren.

Hebung der Geburtenquote bei begabten Familien

Diese widerstreitenden Meinungen zeigen, wie sehr es vorerst noch gesicherter Informationen bedarf, Informationen über die Größe der Unterschiede in der Geburten-

⁵ „Man stelle sich einmal vor“, meint Hardin (1953), „was geschehen würde, wenn wir auf magische Weise erreichen könnten, daß alle Menschen unserer Gesellschaft einen Intelligenzquotienten von wenigstens 140 bekommen würden, und zwar vom nächsten Freitag 16 Uhr ab. Man male sich aus, wie diese Menschen von fast genialer Intelligenz alle die Routinearbeiten des täglichen Lebens verrichten würden... Werden bei all dieser Intelligenz die Aufgaben der Gesellschaft besser vollzogen werden? Vielleicht für ein bis zwei Tage, aber nicht für längere Zeit. Wir können mit Sicherheit voraussagen, daß bald ein Massenaufbruch unter den gelangweilten Genies ausbrechen wird. Hohe Intelligenz ist nämlich nur in Situationen, die sie erfordern, von Vorteil.“

häufigkeit, die bei den einzelnen Berufen und den sozialen Klassen einer Gesellschaft vorliegen, über die angeborene Variation von Intelligenzmerkmalen, über Zusammenhänge von Intelligenz und Familiengröße und der Stellung des Kindes in der Familie, über das Alter der Mutter bei der Geburt des Kindes, über die Körpergröße und so fort. „Wenn erst einmal entsprechende Informationen über den Grad, bis zu dem jeder Typ spezieller Begabung vererbt wird, über Umweltfaktoren, die die Entwicklung der Begabungen eines jeden Individuums beeinflussen dürften, und über die Verteilung der geistigen Fähigkeiten in einer Bevölkerung zur Verfügung stehen, dann können unsere Bürger darauf vertrauen“, so hofft Dice (1960) zuversichtlich, „daß die notwendigen Schritte unternommen werden, um den gesamten Vorrat an Begabungen zu vermehren.“

Trotz der Unsicherheit darüber, ob bei der Menschheit ein Absinken des Intelligenzniveaus stattfindet oder ob die Menschheit einen Gleichgewichtszustand erreicht hat, bemüht man sich darum, den Grundsatz zu verwirklichen: „Je größer die Ausstattung mit Begabungen und Talenten ist, deren sich jemand erfreut, um so wichtiger ist es, daß er oder sie eine größere Zahl an Kindern als der Durchschnitt der Bevölkerung besitzt“ (Dice 1960). Man hat deshalb eine Reihe von Vorschlägen, vor allem sozialer oder wirtschaftlicher Art gemacht, um das gesteckte Ziel zu erreichen, z. B. die Erhöhung der Gehälter junger Wissenschaftler, um ihre Kinderfreudigkeit anzuregen, Erleichterung der finanziellen Lasten eines langen wissenschaftlichen Studiums durch gezielte Unterstützung, damit die Begabten früher, d. h. schon während ihrer langen Ausbildungszeit, heiraten können. Es liegen auch schon eine Anzahl von Schemata vor, deren Anwendung die Geburtenquote begabter und erfolgreicher Menschen zu erhöhen trachtet.

Jedenfalls sollte die Gesellschaft versuchen, so meint Osborn (1964), „für Bedingungen Sorge zu tragen, die darauf ausgerichtet sind, die unterschiedliche Geburtenhäufigkeit der Menschen auf unterschiedliche Art und Weise zu beeinflussen. Es sollten Mittel gefunden werden, um größere Familien bei den Ehegatten zu fördern, deren Leistung bei ihrer privaten Tätigkeit oberhalb des Mittelmaßes liegt; zu gleicher Zeit sollten die Bedingungen derart sein, daß die Paare, die weniger erfolgreich sind, dahin neigen, kleinere Familien als der Durchschnitt zu haben ... Die Suche nach Mitteln, um eine solche Unterschiede machende Geburtenauslese durchzuführen, hat gerade erst begonnen.“ Der allererste Schritt in diese Richtung sei aber die Erziehung der öffentlichen Meinung zum Verstehen des Evolutionsprozesses, das Sichverantwortlich-fühlen für die kommenden Generationen und die weitere Evolution der Menschheit.

Hinweis: Die Arbeiten der im Text zitierten Autoren sind angegeben in P. Overhage, Experiment Menschheit. Die Steuerung der menschlichen Evolution (Frankfurt 1968).

Paul Konrad Kurz SJ
Literatur und Christentum

Ein Literaturbericht

Es gibt gegenwärtig keine Zeitschrift, die bewußt und ausdrücklich christliche Literaturkritik betreibt, kaum eine, die erarbeitete Aspekte des Christlichen auf dem Feld der Literatur konsequent vorstellt. Das hat verschiedene Gründe. Christen müssen und wollen heute vorab zeigen, daß sie die Welt verstehen, daß sie nicht nur aus dem katholischen, sondern auch aus dem christlichen „Ghetto“ auszubrechen bereit sind. Die Welt verstehen heißt für sie weithin die Welt der „anderen“ verstehen. Dennoch – und viele Christen wissen es – dürfen sie nie aufgeben sich selbst zu verstehen. Aufgegeben ist ihnen die Polarität, sich selbst zu verstehen in dieser Welt *und* diese Welt auf den eigenen Verstehenshorizont zu beziehen. Das in zweifacher Richtung zu lenkende Erkennen macht freilich ihre Zerreißprobe aus, das angestrengte Fragen ihre „Krise“. Vorwürfe fallen dem leicht, der jeweils den anderen Pol ausklammert. Aber weder eine ausgeklammerte Welt noch ein ausgeklammerter Glaube können uns weiterhelfen.

Zwei Weisen der Literaturbetrachtung erscheinen heute nicht mehr hoffähig: die bürgerliche und die christliche. Hoffähig erscheint im Augenblick allein die gesellschaftliche Relevanz, der politische Aspekt der Literatur, die in ihrer Spitze marxistische Gesellschaftskritik und den revolutionären Impuls als neue Jugendbewegung zeigt.

Wer die Publikationen der jüngsten Zeit verfolgt, dem fällt auf, daß dem Phänomen der Literatur von protestantisch theologischer Seite ein gutes Stück mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird als von katholischer. Wie im vergangenen Jahr¹ seien auch in diesem Publikationen zum Phänomen christlicher Literatur und christlicher Literaturkritik vorgestellt.

„Europas christliche Literatur“

Als Sammel- und Nachschlagewerk sei Gisbert Kranz' *„Europas christliche Literatur von 500–1500“* und *„1500 bis heute“* an erster Stelle genannt². Kranz beschäftigt sich seit geraumer Zeit mit dem Phänomen der christlichen Literatur. Er hat für die, inzwischen abgebrochene, Pattloch-Enzyklopädie zwei Bände geschrieben und er hat

¹ In dieser Zschr. 181 (1968) 259–269.

² G. Kranz, *Europas christliche Literatur*. Bd. I: Von 500–1500. Bd. II: Von 1500 bis heute. München, Paderborn, Wien: F. Schöningh 1968. 525 S., 656 S., Lw. 34,-, Lw. 44,-.

den Begriff der „christlichen Dichtung“ in der Zeitschrift „Wort und Wahrheit“ (1963) grundsätzlich behandelt. „Shaws ‚Heilige Johanna‘ oder Schillers ‚Maria Stuart‘ sind keine christliche Dichtung“, sagte er dort. „Gogols ‚Revisor‘ und ‚Die toten Seelen‘ sind christliche Dichtung, obwohl sie keinen religiösen Stoff behandeln. Das Christliche der christlichen Dichtung liegt nicht im Stoff, sondern im Geist, in der Haltung, in der Weltauffassung.“ Als Kriterium für christliche Literatur definiert Kranz: „wenn der christliche Glaube für die Dichtung so konstitutiv ist, daß ich sie ohne Verständnis ihres Christlichen nicht zu erfassen vermag“ (Wort und Wahrheit, 304). Christliche Literatur stellt also das Humanum anders dar als eine nicht-christliche, humanistisch aufgeklärte, atheistische, existentialistische, marxistische Literatur, obschon auch sie am abendländischen und christlichen Erbe teilhaben kann. Christus und das christliche Erlösungsmysterium ist ausdrücklich in die Optik des christlichen Schriftstellers eingegangen.

Kranz hat diesen Begriff für sein neues großes Werk nicht mehr behandelt, sondern vorausgesetzt. Er setzte mit Bedacht den umfassenderen Begriff „Literatur“ anstelle von „Dichtung“, so daß der literarische Theologe Dionysius ebenso Platz findet, wie der christliche Philosoph Berdjajew, Erasmus ebenso wie Sebastian Brant, Leibniz so gut wie Klopstock, Franz von Baader wie Brentano, Bernanos und Guardini, Heinrich Böll und Teilhard de Chardin.

Der erste Band (von 500 bis 1500) umfaßt den Selbstwerdungsprozeß des christlichen Abendlands, das Selbst- und Weltverständnis des Menschen auf dem alles durchdringenden Grund des christlichen Gottes. Gott ist die Arbeitsthese für die Erklärung der Verfaßtheit der Welt. Der zweite Teil (von 1500 bis heute), mit Humanismus und Reformation einsetzend, zeigt weniger den weltlichen Auflösungsprozeß des theologischen Weltbilds als den zunehmend differenzierteren Frageprozeß angesichts der aufklärenden Vernunft. Was so entstand, ist eine europäische Geistesgeschichte des Christlichen vom Literarischen her: Lesebuch und Nachschlagewerk in einem. Kranz trug ein großes Kompendium der Namen, der Werke, der Interpretation und, im Anhang, der wissenschaftlichen Literatur (in Auswahl bis 1968) zusammen. Man muß den Mut, den Fleiß und die breite Literaturkenntnis des Verfassers bewundern. Daß ein so umfängliches Werk nicht von eigenen Primärstudien ausgehen kann, sondern Vorhandenes sammelt und ordnet, liegt in der Natur der Sache. So konnte Kranz die ausgezeichnete Kritik gegenüber unserem herkömmlichen Mittelalterbild für das Barock, die Aufklärung, die Romantik oder gar die letzte Jahrhundertwende nicht in gleicher Weise ausführen. Hier hätte das Studium allgemein geistesgeschichtlicher, kunst- und literargeschichtlicher Werke der geistigen Tendenzen der Zeit den gesellschaftlichen Hintergrund, die Veränderungen und Umbrüche des Bewußtseins, also das Kampffeld, schärfer hervortreten lassen. Immerhin findet sich ein Kapitel über „Revolution und Romantik“. Aber wie steht es mit dem „christlichen Humanismus“ der Goethezeit? Ist „Iphigenie“ nicht eine Gestalt aus eminent christlichem Geist? Haben Grimms- hausen im 17. Jahrhundert und der protestantische Pfarrer Mörike im 19. Jahrhundert keine christliche Literatur geschrieben? Ist Jean Pauls „Rede des toten Christus vom

Weltgebäude herab, daß kein Gott sei“ nicht ein Schlüsseltext für die Krise des christlichen Selbstverständnisses lange vor Nietzsche? Wie steht es mit Hölderlins „Christus“-Bild und dem zu jener Zeit einsetzenden Kampf um die „Mythe“?

Kranz führt sehr breit, auf zweihundert Seiten, ins zwanzigste Jahrhundert herein. Da dieses Jahrhundert das am wenigsten gesichtete ist, fällt hier der Mangel an Primärstudien stärker auf. Der „andere“ Christian Morgenstern und Oskar Loerke wurden als Christen von der christlichen Literaturkritik bisher nicht gesichtet. Man weiß um die Konversion Reinhard Johannes Sorges, aber nicht um die von Hugo Ball, weiß um des Novalis „Die Christenheit oder Europa“, aber nicht um Hermann Brochs „Schlafwandler“-Trilogie und seine Essays über den „Wertzerfall“. Wäre Theodor Haecker³ neben Ferdinand Ebner nicht plastischer geworden? Albert Paris Gütersloh mit seiner christlichen „Materiologie“ und Gerd Gaiser mit seiner Auferstehungsthematik finde ich nicht einmal im Namensregister erwähnt. Vertritt nach Bergengruen und Stefan Andres neben Heinrich Böll nicht auch Carl Amery als Schriftsteller christliches Bewußtsein? Müßte man, wenn man Johann A. Möhler und Karl Barth darstellt, nicht auch Gogarten und Tillich darstellen, wenn man Ernst Bloch anführt, nicht auch Jürgen Moltmann erwähnen? Wie steht es insgesamt mit dem Form- und Sprachbewußtsein der christlichen Schriftsteller? Haben sie nur auf „Inhalte“ ausgegriffen? Ich gebe zu, solche Fragen und Ansprüche übersteigen wahrscheinlich die informativischen und interpretatorischen Möglichkeiten eines einzigen Verfassers. Sie machen jedoch die Spannung zwischen rückblickender Aufbewahrung und gegenwärtigem Problembewußtsein sichtbar. Kranz hat ein notwendiges und bedeutendes Handbuch geschaffen, es mit Registern und weiterführender Bibliographie ausgestattet. Der Benutzer des Handbuchs sollte sich aber bewußt bleiben, daß er über das Aufbereitete hinaus zur eigenen Auseinandersetzung und Fragestellung vorstoßen sollte.

„Literatur und Bekehrung“

In Absicht und Anlage von ganz anderer Art ist *Hans Jürgen Baden* „*Literatur und Bekehrung*“⁴. Baden, evangelischer Pfarrer und Publizist, verfolgt seit mehr als zwei Jahrzehnten Themen gegen den Strom. Er veröffentlichte 1965 „Literatur und Selbstmord“, dargestellt an den drei westlichen Autoren Cesare Pavese, Klaus Mann, Ernest Hemingway. Die Selbstmorde der Schriftsteller in der UdSSR (Kuznezow, Jessenin, Majakowski, Zwetajewa u. a.) sind mangels Material hier kaum darzustellen und werden drüben verschwiegen. Für die genannten westlichen Autoren wurde nach Baden der Selbstmord unausweichlich, weil das Werk die Sinnfrage der Existenz nicht

³ Zu Th. Haecker siehe V. Eid, Die Kunst in christlicher Daseinsverantwortung nach Theodor Haecker. Würzburg: Echter 1967, 219 S. Brosch. 29,50.

⁴ H. J. Baden, Literatur und Bekehrung. Stuttgart: Klett 1968. 291 S. Kart. 20,-.

mehr zu tragen vermochte. Sie gelangten zu einem Punkt, wo Schreiben fraglich, Erzählen unmöglich wurde und Autorschaft keinen Trost mehr gewährte.

Im neuen Buch „Literatur und Bekehrung“ untersucht Baden die Lebenskrise der Schriftsteller in umgekehrter Richtung: nicht zum Nichts, sondern zum Alles, zur Transzendenz. Im Phänomen, das man als „Bekehrung“ bezeichnet, begegnet der Mensch einer Wirklichkeit – oder der Idee einer Wirklichkeit –, die sein ganzes früheres Leben und Denken in Frage stellt, überwältigt, umpolt, ihn zu einer neuen Wertung der Menschen, Dinge, Ereignisse zwingt. In der christlichen Bekehrung (es gibt auch die ideologische) stößt der Schriftsteller auf „Gott“, der sein beobachtendes Auge hinfort ausrichtet, sein Schreiben richtet. Schreiben als Absolutum (wie bei Rilke, Gide, Benn), Schreiben als oberste und einzige Gottheit verträgt sich nicht mit dem einen und „eifersüchtigen“ Gott der Offenbarung.

In der Einleitung beschäftigt sich Baden zunächst mit den „Klassikern“ der Bekehrung: Paulus, Augustinus, Pascal. Er unterscheidet eine „augenblickliche“ und eine „gleitende Bekehrung“. Die drei genannten zeigen nach Baden eine auffallend augenblickliche Bekehrung. Bei Augustinus war es freilich der Anfang eines langen geistigen Prozesses. Und das berühmte „Mémorial“ Pascals ist mehr das Dokument einer intensiven mystischen Erfahrung des Glaubenden als das einer Bekehrung. In einem weiteren einleitenden Kapitel fragt Baden nach dem „Verhältnis von Wahrheit, Kunstwerk und Person“. „Man kann nicht schreiben, wenn man nicht überzeugt ist, die Literatur sei alles“, bekannte Sartre. Benn: „Das Moralische und Religiöse habe ich keine Organe zu erleben.“ Rilke fürchtete durch Hinwendung zum Christentum unproduktiv zu werden. Gide beanspruchte die Freiheit des „verlorenen Sohnes“, der reuelos auch den zu Hause gebliebenen zum Auszug ermutigt. Die Möglichkeit der Bekehrung setzt für den Schriftsteller dort ein, wo er feststellen muß, „daß sein Dasein nicht mit dem Schreiben identisch ist“ (53). Solange er ganz in sein Werk eingehen kann und mit diesem Eingang und Ausgang zufrieden ist, zerbricht er nicht „an der tödlichen Diskrepanz zwischen privater Existenz und Werk-Existenz“. Beim artistischen (Rilke, Benn) und existentialistischen Schriftsteller (Sartre, Camus) wurde diese Identität weithin und offenbar lebenslang erreicht. In diesen Jahren kommt, abgesehen vom marxistischen Humanismus, ein neuer Typ hinzu, den man als einen kritischen Humanismus der Beschreibung bezeichnen könnte, ein Humanismus ohne Rezept zum Leben, ein Schreiben, das sich durch Schreiben rechtfertigt. Wo Schreiben der Sinnfrage nicht mehr genügt, wo die vehemente Konfrontation mit einem Wissen geschieht, das den bisherigen Horizont angreift, mit einem Erkennen, das eine schreib-versicherte Geschlossenheit aufsprengt, hat die „Bekehrung“ ihren Ort, werden Basis und Horizont des Bewußtseins verändert.

Nicht-Bekehrte und Kritiker argumentieren: „Die Gnade wird durch literarische Subalternität erkaufte.“ Große Literatur setze heute den Verlust der Glaubensgewißheit voraus. Nach ihrer Ansicht „scheidet der bekehrte Schriftsteller aus der Avantgarde zwangsläufig aus, verzichtet auf jedes Experiment und verkriecht sich in einem

geistesgeschichtlichen Gehäuse. Die schöpferische Leidenschaft erlahmt“ (64f.). Diese Möglichkeit ist nicht auszuschließen. Baden stellt aber mit Recht in Abrede, daß grundsätzlich und notwendig „der Geist durch die Bekehrung beschränkt, erniedrigt werde“. Denn „der Glaube bewirkt eine neue Optik“, die ein „mehr“ an Wirklichkeits-erkenntnis zuläßt (19). Einzuräumen wäre, so meine ich, daß durch die Zustimmung zum Heil der Blick für die unmittelbar anstehende Wirklichkeit sich trüben kann, daß die neue Optik nicht so sehr ein quantitatives „mehr“ als eine qualitativ andere Sehweise erzeugt. Zahlreiche Autoren machte die Bekehrung zunächst und auf lange Zeit intensiv produktiv: Claudel, Le Fort, Graham Greene, Elisabeth Langgässer, Reinhold Schneider. Einen Bernanos oder Mauriac hat die Gnade nicht steril, sondern teilnehmend sehend und produktiv gemacht. Auch einem Bertolt Brecht hat die Bekehrung zum Marxismus nichts genommen, ihm vielmehr eine neue und größere Produktivität und Avantgarde ermöglicht. Was für den „bekehrten“ Brecht logisch gut ist, sollte auch für einen bekehrten Christen logisch billig sein. Sterilität, so meine ich und versuche die von Baden angeschnittene Frage zu beantworten, ist weder eine Frage der „Gnade“ noch der Nicht-Gnade, sondern des Lebendigen, der schöpferischen Unruhe, des anhaltend geistigen Prozesses, der Fähigkeit und Kraft zur Auseinandersetzung, des sehenden Teilnehmens, der vitalen Phantasie, des schriftstellerischen Eros, des Kampfes wider den zu leichten Frieden, und das heißt zuletzt gegen sich selbst. Ich glaube, abgesehen vom Altersproblem, gibt es nur für Schriftsteller zweiten Grads jene Gefährdung der Produktivität durch die „Gnade“, weil sie zu schnell in den windgeschützten Port, zu selbstverständlich in die georteten Kanäle der Heilsgewißheit einfahren. Sie haben zu früh oder aus mangelnder Kraft die Ungewißheit der menschlichen Existenz, das Wagnis und die Gefährdung aufgegeben. Sie denken fast nur noch deduktiv, von gefahrlosen Obersätzen her. Beim alternden Christen kann freilich, etwas früher als beim Nicht-Christen, der Eindruck entstehen, daß diese selbstgefällige Welt sich etwas zu wichtig und zu weinerlich, zu pubeszent und zu pantalonisch gebärdet.

Zurück zu Baden. Im Hauptteil seines Buchs untersucht er die religiöse Bekehrung bei Claudel, T. S. Eliot, R. A. Schröder, Döblin. Er zeigt in einem weiteren Kapitel den Widerstand Gides gegen die Bekehrungsversuche der Freunde Claudel und James. Er färbt an Reinhold Schneiders „Winter in Wien“ das „Erlöschen der Gnade“ heraus. Er beschäftigt sich in einem letzten Kapitel mit dem Phänomen der „ideologischen“ Bekehrung zum marxistischen Kommunismus und der Abwendung vom „Gott, der keiner war“.

An Claudel sieht Baden die „augenblickliche Bekehrung“ verwirklicht in jenem „Überfall“ der Gnade am Weihnachtstag 1886 in Notre-Dame. Er interpretiert das autobiographische Dokument, das Claudel auf Drängen seiner Freunde 1909 niederschrieb und erst 1913 veröffentlichte. In Claudels Herausgerissenwerden aus der alten „Haut“ erkennt Baden die „nova creatura“ des Neuen Testaments (2 Kor 5, 17). Wie sich das neue Bewußtsein orientieren mußte, was der Mensch Claudel des weiteren erfuhr,

welche Auseinandersetzung und Gestalt dieses bekehrte Bewußtsein im Werk schuf, wird nicht mehr verfolgt⁵.

Das Muster einer „gleitenden Bekehrung“ sieht Baden bei *T. S. Eliot*. Entwicklung und Übergang werden werkimmanent von den Versen des „Waste Land“ (1922) über die „Hollow Men“ (1925) zu „Ash Wednesday“ (1930) interpretiert. Wie Eliot erlitt auch *R. A. Schröder* im ersten Weltkrieg und den Jahren danach den Zusammenbruch des bürgerlich-klassizistischen Humanismus. Dieser konnte angesichts der großstädtisch proletarischen Gegenwart nicht mehr bestehen. Es war die Zeit, da Theodor Haecker konvertierte und eine Reihe der expressionistischen Dichter sich dem „messianischen Kommunismus“ (Otten, Rubiner, Zech, J. R. Becher) zuwandten. Im Gegensatz zu Claudel und Eliot „scheint bei Schröder der persönliche Bruch auch einen ästhetischen zur Folge zu haben... Wenn er Choräle schreibt oder die Sonntagsevangelien reimt, begibt er sich sozusagen in die Sakristei und hat lediglich das Kruzifix und eine alte Lutherbibel bei sich... Die Klausur wirkt zugleich isolierend im negativen Sinn. Der Dichter hat der Welt den Rücken zugewendet, er begnügt sich mit den traditionellen Bildern, Zeichen, Abkürzungen der Welt, welche die fromme Überlieferung für ihn bereithält“ (142). Der Weg dieser Erbauungsverse führt nicht durch die Welt hindurch, sondern an ihr vorbei ins Museum der Trostsprüche.

Das Kapitel über *Döblin* schließt sich an dessen Bekenntnisbericht „Schicksalsreise“ (1949) an. Dessen Bekehrung in den späten dreißiger Jahren in Frankreich sieht Baden durch eine helllichtige Interpretation in der Hiobgestalt des Franz Biberkopf aus „Berlin Alexanderplatz“ (1929) vorgezeichnet. Leider bleibt unerwähnt, daß Döblin entscheidende religiöse Impulse in Richtung auf das Alte Testament und die Gegenwart des von ihm gesuchten Sakralen schon 1924 auf seiner Polenreise empfing. Auf den Spuren des verlorenen Vaters begegnete Döblin bei den Rabbinern und Frommen des Ostjudentums dem von ihm zeitlebens gesuchten „Elementaren“. Schade auch, daß Baden Döblins letzten Roman „Hamlet oder Die lange Nacht nimmt ein Ende“ (veröffentlicht erst 1956) nicht mehr interpretierte. An diesem Roman hätte die literarische Gestaltwerdung der Konversion und die Frage nach dem Erlahmen der schöpferischen Leidenschaft untersucht werden können.

Vom „Winter in Wien“ (1958) her interpretiert Baden „Das Erlöschen der Gnade“ beim späten *Reinhold Schneider*. „Der vereinsamte, zynische und bittere Tagebuchschreiber in Wien ist kaum mehr jener priesterlichen Figur vergleichbar, welche mit religiösen Traktaten und Sonetten geradezu die Funktion eines Trösters des ‚heimlichen Deutschland‘ während des Dritten Reiches versah“ (65). Baden wirft den Freunden Schneiders vor, sie stilisierten die „skeptische“ Lebensphase Schneiders vom Freiburger „Heiligen“ her aus der Ära des Dritten Reichs. Baden stellt sogar die „Echtheit des

⁵ Siehe dazu die Claudel-Aufsätze des seit Kriegsende in Wien lebenden katholischen Theologen und Schriftstellers A. Espiau de la Maëstre und sein Buch „Das göttliche Abenteuer. Paul Claudel und sein Werk“ (Salzburg 1968). Zur Frage einer „indirekten Verkündigung“ bei Claudel siehe L. Zinke, Paul Claudel – Ansätze indirekter Verkündigung. Würzburg: Echter 1968. 317 S. Brosch. 29,50.

Bekehrungserlebnisses“ in Frage (218). Schneider habe sich am Ende „der außerchristlichen Tragik unterworfen“ (217). „Der Ausschluß von der Gnade ist erfolgt, die Bilder des Glaubens sind unerreichbar geworden“ (232). Der zweite Teil dieses Satzes stimmt. Daraus den Vordersatz, den Ausschluß der Gnade zu folgern, scheint mir nicht statthaft. Mir scheint eher, daß sich Schneider aus der „psychologischen“ Erfahrung der Krankheit und der abgründigen, schon anlagemäßig vorhandenen Schwermut „logisch“ nicht mehr befreien konnte. Zwischen „ich will nicht mehr glauben“ und „ich kann nicht mehr glauben“ besteht ein großer Unterschied. Auch Gottes Sohn hat am Kreuz seine Gottverlassenheit ausgescrien. Die Erfahrung des augenblicklich trostlosen Zustands kann offenbar in der „Dunklen Nacht“ die erfahrungsmäßig nicht mehr erreichbare „Übernatur“ überborden. Über des späten Schneiders „Unglaube oder die negative Mystik“ hat I. Fr. Görres schon 1959 Genaueres gesagt (in: *Der göttliche Bettler*). Die „Evangelischen Kommentare“ schreiben 1969 in einem Redaktionsartikel über den „Tod Gottes“, der späte Schneider bezeuge die „Gewißheit, daß ewiges Leben etwas anderes ist als die ewige Wiederkehr des Gleichen“, bezeuge eine andere Vorstellung als die gängige von unserem Eingehen in Gottes „Jenseits“ (Heft 4, 202).

Im abschließenden Kapitel über die *ideologische* Bekehrung und ihre Zurücknahme hält sich Baden an die berühmten Bekenntnisse von Arthur Koestler, André Gide, Ignazio Silone⁶, Louis Fischer, Richard Wright, Stephen Spender aus „Ein Gott, der keiner war“ (deutsch 1950). Durch Konfrontation mit einem Schriftsteller, der die Spannungen der Ideologie anscheinend bis zum Tod aushielt, etwa mit Bertolt Brecht, hätte das Kapitel und die Problematik vertieft werden können.

Hans Jürgen Baden schlägt mit seiner Untersuchung „Literatur und Bekehrung“ eine einsame Lichtung in den gegenwärtigen literarkritischen Wald. Ein methodisch schärferes Bewußtsein und eine weiterführende Analyse der literarischen Werke könnten das Phänomen noch weiter verfolgen.

„Mimesis und Imitatio Christi“

Eine im Thema ungewöhnliche, methodisch sehr exakte Arbeit legt der Münchener Literaturhistoriker *Rudolf Eppelsheimer* vor⁷. Guardini signalisierte in seinem Hölderlinbuch (21955), daß dem abstrahierenden Denken die konkrete Beziehung Gottes zu den Dingen, dem modernen Menschen die Fülle der religiösen Sinngestalten verloren gehe. Der Sinn der lyrischen Existenz Hölderlins liege in der Wiederentdeckung der

⁶ Von Ignazio Silone ist inzwischen das aufschlußreiche Buch „Das Abenteuer eines armen Christen“ (Köln 1969) über Papst Cölestin V. und seine Abdankung erschienen. Im einleitenden Kapitel bekennt Silone: „Ich ... befinde mich sozusagen schon in der nachmarxistischen Zeit. Das gilt sowohl für meine Empfindungen wie für meine Überzeugungen.“

⁷ R. Eppelsheimer, *Mimesis und Imitatio Christi*. Bei Loerke, Däubler, Morgenstern, Hölderlin. Bern, München: Francke 1968. 269 S. Lw. 24,80.

Gestalt und Vielfalt des Numinosen. Der Abbruch im Schaffen habe sein Werk unvollendet gelassen. Von hier aus und eingedenk der modernen Naturwissenschaft, die, in der Descartes-Nachfolge, Materie-Objekt und Geist-Subjekt nicht mehr bloß trennen, sondern auch wieder verbinden will, setzt die Untersuchung Eppelsheimers ein. In langjähriger literarischer Beschäftigung wurde ihm deutlich: „Die deutsche Lyrik hat Hölderlins Thematik aufgenommen. Sie kehrt bei Loerke, Däubler und Morgenstern wieder“ (94). Loerke wurde von der Literaturhistorie und Literaturkritik vorab der Naturlyrik des „grünen Gotts“ um Wilhelm Lehmann zugezählt. Bei Däubler sah sie den kosmogonischen Impuls, verharmloste ihn aber als „romantischen Klassizismus“, sah ihn im übrigen bloß als Vorläufer des expressionistischen „Geist“-Ausbruchs. Morgenstern wird vom Gedächtnis der Zeitgenossen fast nur als Autor der „Galgenlieder“ und eines skurrilen lyrischen Humors erinnert. Der andere Aspekt, der kosmisch-christliche, wurde kaum vorgezeigt. Eppelsheimer stellt fest: „Loerke, Däubler und Morgenstern, wie Hölderlin von Haus aus protestantisch, kehren dieser Konfession den Rücken, und der christliche Glaube überhaupt tritt für sie zurück, bis sich ihre Lyrik in Natur und Geschichte zum Mythischen durcharbeitet und darin zur Christus-erkenntnis“ (168).

Auf der anderen Seite, der theologischen, kommt der „kosmische Christus“ des Johannes-Evangeliums, der Johannes-Apokalypse und des Kolosserbriefs den meisten Dogmatikern wenig in den dogmatischen Sinn. Sie fordern heute – darin sind sogar Barth und Bultmann einig – eine Trennung von Glaube und Weltbild, mit dem Ergebnis freilich, daß das Weltbild nicht mehr in den Glauben eingeht und Religion zusehends abstrakter wird. Von den katholischen Theologen hat Urs von Balthasar in „Das Herz der Welt“ (1945) und in seinen Bänden „Herrlichkeit“ diesen kosmisch-christlichen Aspekt bedacht. Vor allem aber ist es die Prophetengestalt Teilhard de Chardins, die den kosmischen, ja kosmologischen Aspekt des Glaubens und der Gestalt Christi für die moderne, naturwissenschaftliche Welt neu entdeckt hat. Eppelsheimer, der als Literaturhistoriker eine erstaunliche Kenntnis protestantischer Theologie ausweist, kennt die genannten katholischen Theologen offenbar nicht. Doch kann er den Amerikaner Joseph A. Sittler von der Weltkirchenkonferenz in Neu Delhi (1961) zitieren. Sittler stellte fest: „Die theologische Herrlichkeit einer kosmischen Christologie schlummert zumeist noch fest verschlossen, tief im Herzen, tief im Erinnern der Kirche . . . Ihre sprungbereite Wirkkraft wartet darauf, frei zu werden“ (245).

Was heißt nun „Mimesis und Imitatio“ für eine literarhistorische Untersuchung? Erich Auerbach hat in seinem berühmten Werk „Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur“ (1946) den von Plato und Aristoteles her kommenden Mimesis-Begriff vorab im Bereich der Epik untersucht. Auf die Lyrik ist der Begriff noch kaum angewandt worden. Man untersucht heute mehr unter dem Leitwort „poiesis“ als „mimesis“, lieber das Verhältnis der Verse zur Revolution als zur Imitatio Christi. Der Dichter als literarischer Ingenieur (seit Valéry) will nicht nachahmen, sondern machen, nicht lauschen, sondern entwerfen, nicht einem Leitbild folgen,

sondern kritisch beschreiben, nicht nachsinnen, sondern protestieren, nicht „innerlich“, sondern „äußerlich“ konkret sein. Der Mimesis-Begriff setzte immer schon „Natur“ (im weitesten Sinn) und ihre „Ordnung“ voraus. Eine emanzipierte Gesellschaft hingegen will ihre „Ordnung“ der Freiheit selbst bestimmen. Nicht zufällig kommen alle vier von Eppelsheimer untersuchten Dichter von der Natur her, oder gehen, wie Morgenstern, auf eine gnostische Natur-Erkenntnis zu. Alle vier sehen in der Natur ein „Geheimnis“, verehren sie. Mimesis erweist sich bei Hölderlin, Däubler, Morgenstern und Loerke schließlich als „Imitatio Christi“, als Suchen, Erkennen und Gestalten des kosmischen Christus. Darum steht die Untersuchung unter dem Zeichen des Helios-Christus, des Sonnenrads mit dem Christusmonogramm.

Eppelsheimer geht, bei genauer Kenntnis der wissenschaftlichen Literatur und Diskussion, in der Deutung jedesmal von Einzelgedichten aus. Er interpretiert sie, bleibt dicht am Text, zeigt Entwicklungen und Werkzusammenhänge, weist jedesmal auf, wie mythische Naturerfahrung und dichterische Erkenntnis auf die Gestalt Christi zuläuft. Er kann bei *Oskar Loerke* sogar belegen, wie dessen Gottesgestalt in Einklang mit dem trinitarischen Gott des Neuen Testaments steht. *Theodor Däublers* Denken kreist um seinen frühen Satz „Gott ist die Sonne im Kristall“. Däubler kommentiert seinen „Nordlicht“-Mythos: „Jesu Menschwerdung offenbart, daß das neue Erkennen auf der Erde zu höchstem Leben führen wird: wir sind nicht verloren, keinesfalls dem Nichts preisgegeben. Dadurch, daß dieser dunkle Stern ausersehen ward, keine verfaulende Frucht zu werden, daß der Schöpfer ihn wieder entflammt hat, er ihm Seinen Sohn sandte“ (120f.). Der „Galgelieder“-*Morgenstern* von 1905 notierte bereits: „Ein Mensch, dessen ganzes Leben darauf gerichtet ist, das Rätsel Christi zu lösen“ (158). Morgensterns Verse, schreibt Eppelsheimer, heben den kommenden „O Mensch“-Schrei der Expressionisten schon auf, weil er um den Haltegrund des Menschen weiß, den die meisten expressionistischen Lyriker verloren haben. Da Eppelsheimer bei den übrigen Autoren nach dem Verhältnis der lyrischen Christusgestalt zur christlichen Theologie fragt, hätte man bei Morgenstern eine deutlichere Unterscheidung gnostischer und der von Rudolf Steiner empfangenen anthroposophischen Vorstellungen erwartet.

Weil Hölderlin die Auseinandersetzung der Mimesis als Imitatio Christi am intensivsten austrug und weil er von den dargestellten Autoren des zwanzigsten Jahrhunderts her einsichtiger wird, untersucht Eppelsheimer seine Aussage vom historischen Ende her, aber eben doch als den, an dem sich die Fragestellung am meisten bewähren muß und zugleich gipfelt. Eppelsheimer kann überzeugend zeigen, was Heidegger an Hölderlin weginterpretieren will: die christliche Tradition und die göttliche Epiphanie, was der um die Hölderlinforschung so verdiente Friedrich Beissner nicht wahrhaben will: das rechtmäßige Schauen der Christusgestalt in mythischen Bildern, was tiefenpsychologische Deutungsversuche (Rosteutscher) durch handliche archetypische Schemata verflachen. Beissner umschreibt den „Fürsten des Fests“ in der berühmten „Friedensfeier“ gekünstelt abstrakt als „die gestaltgewordene Bereitschaft zu neuer schöpferischer

Gottesbegegnung“ (167). Eppelsheimer erkennt in ihm neu die Christusgestalt. Nach langjähriger Beschäftigung mit Hölderlin spricht er sogar von den Entsprechungen eines „trinitarischen Parallelismus“: Sonne und Christus, Aether und Gottvater, heilige Erde und Heiliger Geist. In der religionsgeschichtlich gar nicht so ungewöhnlichen Beziehung der Gestalt Christi auf die Sonne kann er u. a. auf Hugo Rahners „Griechische Mythen in christlicher Deutung“ (1945) verweisen. Aber wie steht es mit den berühmten Halbgöttern bei Hölderlin? Dionysos ist nach Eppelsheimer die „Manifestation der erdhaft kosmischen Seite Christi“, nicht der „Gott des gemeinen Rausches, sondern der Gott harmonischer Befreiung, Lösung und Erlösung dithonisch elementarer Kräfte“ (216). Herakles ist „nichts anderes als der Mensch in Christo“ (217). Im Kapitel über das „Brautfest“ hätte man den Hinweis auf den Mythos vom „hieros gamos“, der heiligen Hochzeit zwischen dem Gott und dem irdischen Menschen (der menschlichen Erde) erwartet. Die altchristliche Theologie hat hier die Typologie entwickelt von Christus als dem neuen Adam, der sich mit der Kirche als der neuen Eva verbindet.

Eppelsheimer hat seine Arbeit mit methodischen und zeitgeschichtlichen Überlegungen eingeleitet. Er rundet sie mit dem Ausblick auf eine „kosmische Christologie“. Hier hätte eine Reflexion über die Möglichkeit einer Christus-Lyrik heute interessiert. Wo und wann und unter welchen Bedingungen ist sie möglich, wo und wann und unter welcher Gestalt nicht mehr?⁸

„Die neue Welt der Schriftsteller“

Die bisher vorgestellten Bücher beschäftigten sich vorab mit literarischer Vergangenheit. Kurt Lüthi, 1923 im Kanton Bern geboren, fünfzehn Jahre Pfarrer und seit 1964 Ordinarius für reformierte Theologie in Wien, will den gegenüber zeitgenössischer Literatur befremdeten und ratlosen Christen mit seiner Handreichung an die literarische Gegenwart heranzuführen⁹. Er bezeugte seine Aufmerksamkeit gegenüber dem Phänomen zeitgenössischer Kunst bereits 1963 in dem zusammen mit Kurt Marti und Kurt von Fischer herausgegebenen Buch „Moderne Literatur, Malerei und Musik. Drei Entwürfe zu einer Begegnung zwischen Glaube und Kunst“. Im vorliegenden Bändchen benennt Lüthi auf knappstem Raum Tendenzen der heutigen Literatur, kommentiert und konfrontiert sie mit Theologie.

Literatur ist weithin aus den überkommenen weltanschaulichen Ordnungen ausgebrochen. Sie sucht in Beschreibung und Kritik das Offene, beansprucht auch im

⁸ Auf zwei sehr exakte literarhistorische Arbeiten zum Phänomen der christlichen Literatur aus jüngerer Zeit sei hier verwiesen: J. Nettesheim, Die geistige Welt der Dichterin Annette Droste zu Hülshoff. Münster: Regensburg 1967. 211 S. Lw. 29,-; I. Ackermann, Vergebung und Gnade im klassischen deutschen Drama. München: W. Fink 1968. 250 S. Lw. 36,-.

⁹ K. Lüthi, Die neue Welt der Schriftsteller. Theologische Argumente für die Literatur der Gegenwart. Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verlag 1968. 77 S. Kart. 3,50.

Sprechen radikale Freiheit, das Experiment. Nach E. R. Curtius und W. Jens charakterisiert Lüthi die heutige literarische Grundsituation als eine „alexandrinische“. „Alexandrinische Situation“ heißt „ein Markt und ein Warenhaus von Ideen, Philosophien, Religionen. Der Abschied von allen geschlossenen Räumen und Kulturen und dafür eine Diasporasituation jeder Religion und Idee. Transit als Grundstimmung, Aufgebrochenheit nach allen Seiten! Deshalb auch keine Absolutheitsansprüche mehr, sondern das Wagnis, sich von jedem Partner kritisch befragen zu lassen.“ Alexandrinismus bedeutet also Pluralismus und Begegnung, bedeutet weiter Polarität (z. B. das Machbare und das Zufällige, das textliche Berechnende und das assoziierende Spiel in der Sprache), bedeutet eine anti-ideologische Einstellung, dialogische Situation.

An ausgewählten literarischen Texten dokumentiert Lüthi die antiideologische und pluralistische Situation. Er zeigt die damit verbundene Auflösung des Vaterbilds, die ironische Zersetzung des Gottesbilds, die gesteigerte Erfahrung des Fremdseins und der Angst in der immer weniger überschaubaren schaubaren Welt, den Verlust der Identität des Menschen, weil, müßte man hinzufügen, eine sich auflösende und anonym werdende Gesellschaft sie zuerst verloren hat und die Auflösung aller menschlichen Leitbilder längst im Gang, beinahe abgeschlossen ist. Ergebnis: die heutige Literatur beunruhigt und provoziert, stellt den auf seinen „Bildern“ sitzenden Bürger und Christen in Frage. Eine frühere Literatur, vorab eine klassizistische und mehr noch eine klassizistisch verstandene, bestätigte des christlichen Bürgers Streben zu Höherem auf vorgegebener, bekannter Basis. Die heutige Literatur ist eine Herausforderung des Glaubens.

Den Bemühungen der Schriftsteller kommt Lüthi als Theologe entgegen. Er sieht in ihrer Benennung der Dinge (eine solche ist bereits im Schöpfungsauftrag der Bibel enthalten) Humanisierung. In der Literatur, die dem Menschen und der Gesellschaft zur Gestalt verhilft (u. U. auch ihre Nicht-Gestalt aufzeigt), sieht Lüthi eine Parallele zur Gestaltwerdung Gottes in der Inkarnation. Die provokative Literatur sucht den mündigen und kritischen Menschen. Auch der Glaube des Christen müsse sich immer mehr in die mitmenschliche, also horizontale und dialogische Situation hineinbegeben, in die sich die Literatur bereits hineinbegeben habe. Die Literatur zeige den „homo faber“ und den „homo ludens“. Für den ersten verweist Lüthi auf die Theologie Gogartens. „Für die Thematik des ‚homo ludens‘ haben wir leider bisher keinen Gogarten, weil offenbar die Theologie zu wenig erfaßt, daß man Gott nicht nur im tätigen Arbeiten lobt, sondern auch im gelösten Spiel.“ Hier hätte der Theologe Lüthi auf die katholischen Theologen Hugo Rahner und Urs von Balthasar verweisen müssen. Hugo Rahner hat auf der Eranostagung 1948 in der Schweiz eine Theologie des „homo ludens“ vorgetragen. Sie wurde zuerst im Eranosjahrbuch 1949, zuletzt in einem Herder-Taschenbuch (Nr. 222) veröffentlicht. Und Balthasar hat in den bereits erwähnten Bänden „Herrlichkeit“ die in Vergessenheit geratende theologische Perspektive des Kontemplativen in einer theologischen Ästhetik und Literatur vorgetragen. Daß der „homo faber“ übrigens nicht nur eine positive Gestalt ist, hat bereits Bergson und hat der Schweizer Schrift-

steller Max Frisch in seinem gleichnamigen Roman (1957) gezeigt. Die mehr zustimmende als kritische Einstellung des Verfassers zur zeitgenössischen Literatur zeigt sich auch darin, daß jener Bereich, den Marxisten und Soziologen mit „Entfremdung“, die Christen aber herkömmlicherweise mit „Sünde“ und „Erbsünde“ bezeichnen, bei Lüthi nicht zur Sprache kommt. Auch das Problem der Extreme in der heutigen Literatur, z. B. extreme Machbarkeit – extremer Spieltrieb, extremer Freiheitsanspruch – extremes Wehklagen über die (bereits gehandhabte extreme) Freiheit, Spiel als extreme Deformation, Karikatur und Groteske, extremer Traum und extreme Zellen-, Gefängnissituation, wäre mehr zu bedenken. Wie steht es mit einer extrem zur Aktion drängenden Literatur, die eine kontemplative Literatur des Spiels und der Gelassenheit verdächtigt, sogar ablehnt?

Lüthi gibt dem literarischen Äußerungen gegenüber hilflosen Christen eine sehr weit führende Beschreibung und Handreichung. Da zeitgenössische Literatur empfohlen werden soll, kommt die Kritik weniger zur Sprache. Am Ende weist der Verfasser auf die fehlende, jüngst von Karl Rahner geforderte „theologische Kairologie“, die in der Tat auch auf dem Feld der Literatur weiterführen könnte.

„Narren und Totentänzer“

Auch ein Buch über das Drama sei vorgestellt. „*Narren und Totentänzer*“¹⁰ ist ein ungewöhnliches Theaterbuch, weil hier einer von Theater und von Theologie etwas versteht. Sierig weiß, was auf der Bühne seit 45 geschah, weiß um die Auseinandersetzung des Glaubens in der Gegenwart. Da der Verfasser unseren Lesern wenig bekannt ist und inzwischen verstarb, sei er kurz vorgestellt.

Sierig ist 1925 in Kassel geboren, war im Krieg Soldat, nach dem Krieg Regieassistent und Dramaturg in Lübeck und Hannover. Er studierte Theaterwissenschaft und Theologie. 1956 ordiniert, arbeitete er zunächst als Studentenpfarrer und Schriftleiter der Kirchenzeitung in Hamburg. Seit 1960 war Sierig Hauptpastor und Studienleiter des theologischen Seminars der Hamburgischen Landeskirche. Nach kurzer Krankheit starb Sierig am 21. November 1968, am gleichen Tag, da sein Buch „Narren und Totentänzer“ erschien.

Sierigs Buch will einen „gänzlich vernachlässigten Aspekt der Interpretation moderner Dramatik zur Geltung bringen“, nämlich eine *theologische Interpretation*. „Theologische Interpretation sucht den Menschen in seiner gottlosen Vorfindlichkeit und in der Idealität der Übereinstimmung mit dem Gott, der die Welt und den Menschen veränderte. Damit ist aber theologische Interpretation nicht allein nur eine Sache, die das Theater zu verstehen sucht als eine höchst relevante menschliche Äußerung, son-

¹⁰ H. Sierig, *Narren und Totentänzer. Eine theologische Interpretation moderner Dramatik*. Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses 1968. 333 S. Linson 18,50.

dern zugleich auch als einen Beitrag zur Sache der Theologie selbst, ... nämlich der Tatbestand einer offenkundigen Parallelität der Erscheinungen in Theologie und Theater der Gegenwart. Theologische Interpretation will das Gespräch zwischen zwei so wesentlichen Ereignissen, wie es Bühne und theologisches Bedenken der Existenz sind, darstellen.“ Sie „ist weit entfernt davon, eine Abwertung nicht-religiösen Theaters vorzunehmen und eine quantitative Aufwertung dort, wo religiöse Züge erkennbar werden, ohne daß literarische Qualität dieses rechtfertigen kann“ (Einl.).

In einem ersten Kapitel gibt Sierig einen eindrucksvollen Überblick über die Entwicklung des Theaters in der Bundesrepublik seit 45. Er bezeichnet die erste Periode als das Jahrzehnt des „Welttheaters“. Welttheater im doppelten Sinn, einmal geographisch als Hereinlassen der übrigen (zunächst westlichen) Welt. Dazu gehört die Aufnahme des existentialistischen Dramas von Sartre und Camus. Welttheater aber auch im barocken und christlich-mythischen Sinn (Claudel, Th. Wilder, Giraudoux). In das zweite Nachkriegsjahrzehnt bricht das Revolutionstheater Brechts, bricht – diesem entgegengesetzt – das absurde Theater Becketts und Ionescos. Auch das Theater der sogenannten „zornigen jungen Männer“ (Osborne, Bond) tritt bereits auf die Bühne. Eine neue Zäsur zeichnet sich mit dem Übergang vom zweiten zum dritten Jahrzehnt ab. Theater wird fast nur noch als politisches Theater zugelassen (Hochhuth, Peter Weiss, Grass). Im Westen und im Osten bleibt die erhoffte große Veränderung aus. Die verändernde Funktion des Theaters auf die Gesellschaft wird in Frage gestellt und zugleich vehement postuliert. Die Hoffnung wurde ärmer, die Kritik heftiger. Von Polen und der Tschechoslowakei her (Mrozek, Klima, Havel) bemächtigt sich das absurde Theater auch des Politischen.

Auf dem genannten Hintergrund verfolgt Sierig in den folgenden Kapiteln theologische Themen, die von Gott und Teufel über die Liebe des Paares, Tod und Sünde bis zur Kritik an der Kirche und zum Thema der Revolution reichen. Eine Fülle von Stücken und Namen, über die das Register orientiert. Von den großen Namen habe ich nur Christopher Fry, William Faulkner, Edward Albee nicht gefunden. Was in Sierigs thematischer Interpretation geistesgeschichtlich und theologisch sichtbar wird, ist die veränderte Einstellung des Menschen zu Gott, Sittlichkeit, Sünde, zu Kirche und Gesellschaft, zu Glück- und Paradiessuche, zu Protest und Revolution, ist die Antastbarkeit und Antastung ungefähr aller überlieferten Kategorien, die Absage an die Leitbilder, die hartnäckige Suche des Menschen nach dem Humanen allein von sich her und im Entwurf.

Zwei Anhänge geben ausgewählte Theaterkritiken und Predigten, die Bibelworte auf Theaterstücke beziehen, sich von Theateraussagen zur Bibelaussage anregen lassen. Das ganze Buch ist vom Theater her auf den Christen zugeschrieben. Es ist umfassender, als der Titel „Narren und Totentänzer“ vermuten läßt. Für den attackierten, in Frage gestellten, sich behauptenden und orientierenden Christen ist Sierigs Theaterbuch über die Jahre seit 1945 hilfreich und nützlich.

UMSCHAU

Vietnam in Hanoi, Stockholm, Bensberg

Für die Regierung Johnson war die Aufnahme regelmäßiger Luftangriffe auf Nordvietnam eine logische Konsequenz ihrer Vietnam-Politik: der kommunistische Feind sollte nicht nur im Süden bekämpft, sondern auch in seinem eigenen Land zermürbt werden. Auf einen großen Teil der Öffentlichkeit in den USA und bei ihren Verbündeten aber wirkten die Bombardierungen wie ein Schock, der sie erstmals die Härte erkennen ließ, mit der die amerikanische Regierung den Konflikt zu lösen bereit war. Die öffentliche Kritik entzündete sich daher vornehmlich an den Scheußlichkeiten dieses Bombenkriegs gegen ein kleines Entwicklungsland. Ihre Hauptträger waren nicht mehr nur Studentengruppen, sondern die große Schar „liberaler Humanisten“, die den Krieg gegen Nordvietnam wegen seiner überschaubaren Grausamkeit zum bevorzugten Objekt demonstrativen Protests und moralischen Abscheus machten.

Nicht immer verband sich diese Entrüstung in glücklicher Weise mit der Erkenntnis der allgemeinen Voraussetzungen dieser konkreten Politik. Die Dialektik der Verhältnisse ließ sogar manchen Kriegsgegner ebenso gebannt nur nach Nordvietnam starren wie seine Gegner im Pentagon: für diese reduzierte sich der ganze Konflikt auf eine nordvietnamesische Aggression gegen Südvietnam, für jenen auf eine amerikanische Aggression gegen Nordvietnam. Beide übersahen, daß der Krieg im Süden von Südvietnamesen begonnen wurde und beendet werden muß. Gemeint sind hier weniger die Politiker, Wissenschaftler und Journalisten, die sich gewissermaßen beruflich mit dem Vietnam-Krieg auseinandersetzten, sondern jene meist etablierten Intellektuellen, die ihr Können und ihren Ruf zeitweise in die Protestbewegung einbrachten. Einige von ihnen hatten

Gelegenheit, Ausschnitte des Kriegs auf der Seite ihrer offiziellen Feinde zu erleben. Die bemerkenswertesten Berichte seien kurz vorgestellt.

Harrison E. Salisbury, stellvertretender Chefredakteur der „New York Times“, kann zwar nicht direkt dieser Gruppe zugerechnet werden. Seine Berichte aus Nordvietnam¹ waren aber für die liberalen Kriegskritiker das erste glaubwürdige Zeugnis für die Maßlosigkeit des Bombenkriegs. Er war der erste bekanntere Amerikaner, der diese Reise machen konnte. Sein Visumantrag war zwar motiviert von einer generellen Vorliebe für schwer zugängliche Länder, doch der Zeitpunkt, zu dem ihm stattgegeben wurde, stellte die Reise unter ein unverkennbar politisches Vorzeichen: Nach nordvietnamesischer Darstellung hatten nämlich am 13. und 14. Dezember 1966 amerikanische Flugzeuge zum ersten Mal Bomben auch über dem städtischen Wohngebiet Hanois abgeworfen, eine Behauptung, die sofort von der amerikanischen Regierung zurückgewiesen wurde. Schon am Morgen des 15. Dezember erhielt Salisbury die Nachricht, sein Visum liege in Paris zum Abholen bereit.

Unterwegs notierte er: „Ich glaube, daß meine Reise dazu ausersehen ist, angesichts der amerikanischen Bombenangriffe den Eindruck des Selbstvertrauens und der Widerstandskraft hervorzuheben; Abscheu vor dem von uns Angerichteten; ein positives Image von Nordvietnam. Gleichzeitig ist sie aber auch dazu bestimmt, den Frieden oder einen Waffenstillstand oder doch darauf gerichtete Gespräche näherzubringen, teilweise indem

¹ Harrison E. Salisbury, *Hinter den feindlichen Linien. Ein Amerikaner in Hanoi*. Frankfurt: Fischer 1967. 254 S. Paperb. 14,-.

man den USA bzw. der amerikanischen Öffentlichkeit beibringt, daß die gegenwärtige Haltung nicht zum Sieg führt, teilweise indem man die Einsicht und Vernunft auf seiten Nordvietnams unter Beweis stellt“ (32). Salisbury fand seine Erwartungen im wesentlichen bestätigt. Er konnte bezeugen, was der regierungsamtlichen Darstellung direkt widersprach: die Bombardierung und Beschießung ziviler Objekte in ganz Nordvietnam, auch in Hanoi (darunter Kirchen, medizinische Einrichtungen wie z. B. das berühmte Leprosarium von Quyu Lap) – und zugleich den Mißerfolg der Luftangriffe. Militärisch: Die Nordvietnamesen setzten die zerstörten Transportwege schnell und geschickt wieder in stand. Politisch: Das unterschiedslose Bombardement stachelte den Widerstandswillen der gesamten Bevölkerung an.

Gespräche mit Ministerpräsident Pham Van Dong und anderen Politikern beseitigten die letzten Zweifel Salisburys an der Verhandlungsbereitschaft Hanois. Als Grund hierfür vermutete er Besorgnis über die Auswirkungen, die die Entwicklung in China und im sowjetisch-chinesischen Konflikt auf das von den beiden Großen des sozialistischen Lagers abhängige Nordvietnam haben mußte. Salisbury führt auch näher aus, warum Verhandlungen zur Wahrung der tatsächlichen amerikanischen Interessen nicht nur möglich, sondern auch nötig seien. Die Absicht seines Buchs wird hier deutlich: über die Berichterstattung hinaus auf die Politik der amerikanischen Regierung einzuwirken. Erfolg hatte er damit nicht. Schon die Tatsache seiner Reise erschien der Regierung als Affront. Seine Berichte, so unpolemisch und fast pedantisch sie auch geschrieben waren, veranlaßten „einige amerikanische Amtspersonen, insbesondere Zivilisten aus dem Pentagon..., eine Schimpfkanonade gegen mich loszulassen“ (221). Die Glaubwürdigkeitslücke, deren Ausmaße erst durch seine Beobachtungen sichtbar wurden, vergrößerte sich dadurch beträchtlich.

Die Argumenten unzugängliche Haltung der Regierung provozierte Verhärtung und Emotionalisierung im Lager der Kriegsgegner. Verstärkt wurde diese kritische Einstellung

gegen die Regierung durch den Umstand, daß die Bürgerrechtsbewegung neuen Höhepunkten zusteuerte und sich mit der Kriegskritik verbündete. In dieser Situation reiste *Daniel Berrigan*, Jesuit, Dichter und aktiver Teilnehmer an der Bürgerrechtsbewegung, zusammen mit Howard Zinn im Februar 1968 nach Hanoi, um als Vertreter einiger Friedenskomitees drei gefangene amerikanische Piloten abzuholen². Die Freilassung geschah ausdrücklich, wie es in dem Telegramm aus Hanoi hieß, „zur Feier des Tet-Festes“ (dem Beginn der entscheidenden Frühjahrsoffensive) und „an die amerikanische Friedensbewegung“ (IX). Das Leitmotiv seiner Reflexionen, Berichte und Gedichte ist der Zusammenhang zwischen Vietnamkrieg und Bürgerrechtskampf: „Ein einziger Krieg mußte gekämpft werden auf zwei Feldern: Vietnam und den amerikanischen Ghettos. Also kam alles darauf an, ohne Rücksicht auf Hindernisse, an beiden Orten gegenwärtig zu sein. Um den Frieden herbeizuführen, mußten wenigstens ein paar Amerikaner wenigstens in gewissem Maß das harte Leben in Hanoi teilen, den Schrecken und den Tod aus der Luft“ (XIII). Zu Hause brachte ihn seine Teilnahme an verschiedenen Antikriegsaktionen inzwischen ins Gefängnis.

Berrigan repräsentiert den Typ des Intellektuellen, der sich als „amerikanisch bis auf die Knochen“ versteht (XIV) und betroffen ist davon, daß seine Nation einer viel schwächeren solches Leid zufügt. Im Gefühl der Ohnmacht gegenüber der offiziellen Außenpolitik setzt er diese Betroffenheit um in moralische Appelle und (symbolische) Protestaktionen. Er will anklagen, nicht analysieren. Seine Parteinahme ist eindeutig und schroff – und erscheint in ihrer Einseitigkeit wie ein fotografisches Negativ der offiziellen Ideologie: für ihn sitzen die *good guys* eben in Nordvietnam und die *bad guys* im Pentagon. Sein Reisebericht ist voll ätzender Kritik an amerikanischen Politikern und voll ehrfurch-

² Daniel Berrigan, *Night Flight to Hanoi. War Diary with 11 Poems*. New York, London: Macmillan Company, Collier-Macmillan Ltd. 1968. 139 S. Lw.

tiger Bewunderung für die nordvietnamesischen.

Mary McCarthy und nach ihr Susan Sontag besuchten Nordvietnam im März, April und Mai 1968 – nicht als Repräsentanten einer Organisation, aber ausgestattet mit dem Selbstbewußtsein prominenter Vertreter der etablierten Intelligenz. Der Bericht McCarthy³ profitiert von der kühl distanzierten Beobachtungsweise der Verfasserin. Er gibt eine Fülle von Einzelheiten, die den ungebrochenen Widerstand der Bevölkerung begreiflich erscheinen lassen: von den bekannten originellen Luftschutzvorkehrungen über die Dezentralisierung (und damit Demokratisierung) der Verwaltung bis zur ständigen Aktivierung des vietnamesischen Geschichtsbewußtseins.

Im Unterschied zu Berrigans Bericht besticht hier der Grad der Reflexion auf die eigene Rolle zwischen den Fronten des Kriegs. McCarthy spürte schon bald, „daß man so wenig Gemeinsames hat, außer der Opposition gegen die amerikanische Beteiligung“ (87). Mehrfach kommt sie auf eine Identitätskrise zu sprechen, die sie in Nordvietnam erlitt und die gerade ihr Selbstverständnis als „Intellektuelle“ betraf. Im Rückblick schreibt sie darüber: „Verursacht war sie zweifellos durch die Bombardierungen, die mich ‚aufrüttelten‘, aber auch durch das unausgesprochene Gefühl eines Konflikts mit der nordvietnamesischen Wertskala – eines Konflikts, der immer verworrener wurde, je mehr ich bemüht war, ihn ans Licht zu bringen. Bei meiner Ankunft war ich irgendwie einer – wenn nicht persönlichen, so doch gegnerischen – Überlegenheit sicher gewesen; es war das Selbstvertrauen des Amerikaners, der weiß, daß er geistig aufgeschlossen ist, beide Seiten zu sehen vermag, unparteiisch ist, objektiv usw., anders also als jene in einem Geleise festgefahrenen Menschen, denen er seinen Besuch macht... Aber nach ein paar Tagen unter diesen ‚einspurigen‘ Vietnamesen merkte ich, daß mein Anspruch, neutral zu

sein, wenn nicht gerade verschwand, so doch sich versteckte, als schäme er sich... Bestürzender aber als diese – rein menschlich unter den gegebenen Umständen wohl unvermeidliche – rasch wachsende Sympathie war das Gefühl, daß meine Objektivität und romancierhafte Beobachtungsgabe nicht nur unangebracht, sondern auch eine Art von Alibi waren“ (191–194). „Meine Objektivität“, schreibt sie mit bewährter McCarthy'scher Ironie, „störte mich wie ein Warenzeichen oder ein Firmenschild, das für einen echten Mary-McCarthy-Artikel warb“ (197).

Was bei ihr schmerzliche Widerfahrnis war, setzte sich Susan Sontag⁴ als Reiseziel: „Wenn ich nicht in mir selbst einen Umschwung, eine Änderung meines Bewußtseins erreichte, würde es kaum etwas ausmachen, daß ich tatsächlich in Vietnam gewesen war“ (9 f.). Ähnlich wie ihre Vorgängerin erfährt sie unüberwindliche Verstehensschwierigkeiten, stellt tiefgehende kulturelle Unterschiede fest und kommt zu der Erkenntnis: „Hier stimmt tatsächlich die politische und moralische Realität mit der simplen kommunistischen Diktion überein“ (18). Zwar gelingt es ihr im Verlauf ihres Besuchs, die Kluft im Verstehen einigermaßen zu überbrücken, doch nur in „einer aktiven Konfrontation mit den Grenzen meines eigenen Denkens... Denn letztlich ist es einem Amerikaner nicht möglich, Vietnam in sein Bewußtsein zu integrieren“ (83).

Was die Bücher von Mary McCarthy und Susan Sontag so erregend macht, ist die Radikalität, mit der die Autorinnen sich selber in Frage stellen. Susan Sontag: „Wenn amerikanische Radikale nach Nordvietnam kommen, wird alles in Frage gestellt: ihre – zwangsläufig amerikanische – Einstellung zum Kommunismus, zur Revolution, zum Patriotismus, zur Gewalt, zur Sprache, zur Höflichkeit, zum Eros – ganz zu schweigen von den allgemeinen westlichen Zügen ihrer Persönlichkeit. Ich kann bezeugen, daß mir, seit ich in Nordvietnam war, die Welt zumindest viel

³ Mary McCarthy, Hanoi 1968. München, Zürich: Droemer Knauer 1968. 208 S. Lw. 12,80.

⁴ Susan Sontag, Reise nach Hanoi. Hamburg: Rowohlt 1969. 86 S. Kart. 6,80.

größer vorkommt als zuvor“ (84). Ähnlich Mary McCarthy: „Nichts wird jemals wieder sein wie zuvor, und sei es auch nur wegen dieser schmerzlichen Selbsterkenntnis, zu der dieser Krieg gezwungen hat“ (201).

Was bedeuten diese Erfahrungen für einen Intellektuellen tatsächlich? Nur eine neue Stufe privater Horizonterweiterung oder Selbsterkenntnis? Nimmt man diese Zeugnisse wörtlich, so besagen sie mehr: eine Krise nicht nur bestimmter Meinungen, sondern auch der sozialen Definition des Intellektuellen in der bürgerlichen Gesellschaft. Man greift daher mit gespannter Aufmerksamkeit zum Reisebericht eines erklärtermaßen sozialistischen Schriftstellers, von dem man erwarten könnte, daß er dieses Problem besonders scharf in den Blick bekommt. Peter Weiss besuchte Nordvietnam in Begleitung seiner Frau kurz nach Susan Sonntag im Mai und Juni 1968⁵. Zunächst scheint es, als hätte seine Fragestellung keinen Platz für solche Reflexionen. Er sucht eine Erklärung für die Stärke des vietnamesischen Widerstands: „Wie ist es der Bevölkerung, die sich nun in der dritten Generation im Kampf befindet, möglich, einem Angriff zu widerstehen, der in seiner Totalität die Zerstörungsaktionen des Zweiten Weltkriegs weit übertrifft. Wie ist es den Menschen in Nord Viet Nam, und mit ihnen der Befreiungsfront im Süden, möglich, nicht nur die Destruktion zu überdauern, sondern auch zur erfolgreichen Offensive überzugehen gegen die stärkste Militärmacht der Welt. Was befähigt diese Nation, trotz der Zertrümmerung alles Erbauten, ihre Produktion und ihre gesellschaftliche Einheit aufrechtzuerhalten“ (9). Die Antwort darauf findet er in der historischen und kulturellen Tradition der Vietnamesen. „Sie sind der materiellen Gewalt überlegen, weil sie im Besitz einer inneren Geschlossenheit und Übereinstimmung, einer Festigkeit und geistigen Widerstandskraft sind, die sich seit Jahrzehnten, Jahrhunderten, in ihnen herangebildet hat“ (152).

⁵ Peter Weiss, Notizen zum kulturellen Leben der Demokratischen Republik Viet Nam. Frankfurt: Suhrkamp 1968. 157 S. Kart. 9,-.

Seine Aufzeichnungen enthalten historische Rückblenden sowie Gespräche mit Autoren, Künstlern und Funktionären, die entweder diese Traditionen oder den Weg der Kunst zurück ins Volk und damit in die eigene Überlieferung erhellen. Sozialismus und Demokratie erscheinen dabei in erster Linie als Mittel zur Mobilisierung der gesamten Kraft des Volks zum Endzweck der nationalen Unabhängigkeit. Weiss enthält sich zwar einer analytischen Klärung der hierin einbeschlossenen Problematik, zieht aber unbefangenen Folgerungen für seine Einschätzung der Kunst im kapitalistischen Westen: „Hier, angesichts der Vernichtungsaktionen im Namen der kapitalistischen Zivilisation, werden auch die letzten Argumente zugunsten des westlichen Modernismus hinfällig. Gegenüber den auf das Minimum zurückgeworfenen Existenzbedingungen in Viet Nam, zeigt sich diese Kunst nur noch als selbstgefälliges Produkt des Überflusses... So verstärkt sich noch einmal unser Standpunkt, alle ästhetischen Bewertungen beiseite zu lassen, zu untersuchen nur, was dem Gemeinnützlichen entspricht, was Ansatzpunkte ergibt zu einer Neuorientierung“ (99).

Weiss erlebt also ebenfalls in Vietnam die Unangemessenheit überkommener künstlerischer Bewertungsmaßstäbe, allerdings nicht im Sinn einer Selbstkorrektur, sondern als Selbstbestätigung. Wenn er aber glaubt, die Annahme neuer Maßstäbe löse bereits den erfahrenen Widerspruch, dann vergißt er, daß die politische Rolle des Künstlers sich noch nicht dadurch ändert, daß er „das Gemeinnützliche sucht“. Er macht dann Kunst mit neuen Inhalten vielleicht, aber doch Kunst im Rahmen der alten künstlerischen Praxis. Der schon bei Mary McCarthy klar erkannte Widerspruch in der Wirklichkeit wird bei Weiss gelöst – aber bloß im Bewußtsein und auf Papier, ganz im Stil bürgerlicher Künstler. Unterstellt man aber das Unwahrscheinliche, daß Weiss sich hier selbst korrigieren will, so erwartet man mit Spannung, welche Konsequenzen er daraus für sein Arbeiten ziehen wird.

Daß der Vietnamkrieg nicht bloß militä-

risch ein neuartiges Phänomen ist, zeigt sich in der Kritik und den Skrupeln, die er im sogenannten Westen hervorrief. Literarisches Zeugnis davon geben nicht nur die vorgestellten Reiseberichte einzelner, sondern auch kollektive Stellungnahmen ganz neuer Art und von ganz unerwarteter Seite. Als markantestes Beispiel für eine von diesem Krieg provozierte neuartige Form politischer Stellungnahme kann das *Stockholmer Tribunal* gelten, auf dem die Prominenz der Kritiker unter dem Vorsitz von Bertrand Russell und Jean-Paul Sartre eine Reihe von Sachverständigen vernahm und daraufhin völkerrechtswidrige Aggressionshandlungen der USA feststellte. Das Protokoll der ersten Sitzung des Tribunals vom 2. bis 10. Mai 1967⁶ enthält eine Reihe von Gutachten mit Informationen über die Auswirkungen des Kriegs für die Zivilbevölkerung, die uns deutschen Zeitungslesern lange vorenthalten wurden. Unbefriedigend ist allerdings die Form des Tribunals selbst. Mit ihr wird vor der Weltöffentlichkeit eine Unvoreingenommenheit in der Streitfrage beansprucht, die durch die Zusammensetzung des Tribunals schon desavouiert ist. Dort sitzen Ankläger zu Gericht. Ihre Anklage mag noch so berechtigt sein – das richterliche Amt muß von allen Streitenden akzeptiert werden und verlangt deshalb eben das, was die Mitglieder des Tribunals nicht bieten können: leidenschaftslose Unparteilichkeit. Die Positur des anklagenden Richters zeigt nur aufs neue die Zwiespältigkeit einer unparteiischen Parteinahme, das Schwanken zwischen kühler Sachlichkeit und menschlich engagiertem Einsatz auch bei linksstehenden Kritikern der amerikanischen Kriegsführung, die, Marx zum Trotz, die Kritik der Waffen durch die Waffe der Kritik ersetzen wollen.

Von deutschen Katholiken hätte man kaum eine Erklärung zum Vietnamkrieg erwartet: erstens weil in der Bundesrepublik außer den berüchtigten radikalen Minderheiten kaum

jemand öffentlich Kritik an den USA üben möchte, zweitens weil geradezu die Katholiken hierzulande als verlässlichste antikommunistische Truppe gelten. Einzelfiguren wie Daniel Berrigan sind in der Bundesrepublik unvorstellbar. Mit um so größerem Interesse nimmt man das Memorandum zum Vietnamkrieg in die Hand, an dem die Fachleute des *Bensberger Kreises* zwei Jahre lang gearbeitet haben⁷. Sein Erscheinen zu einem Zeitpunkt, da die amerikanische Regierung schon längst einen Kurswechsel eingeleitet hat, müßte nicht von Nachteil sein, wenn von ihm über den unmittelbaren Anlaß hinausführende Anstöße in wenigstens zwei Richtungen ausgehen könnten: einmal zur Überprüfung der Haltung katholischer Christen zu Unrecht und Unterdrückung dort, wo nicht die Kirche selbst die Leidtragende ist, zum andern auf ein besseres Verständnis der politischen Zusammenhänge hin, die eine „tragische Verstrickung“ wie den amerikanischen Vietnamkrieg hervorbrachten und deshalb anvisiert werden müssen, will man verhüten, daß „zwei, drei, viele Vietnams“ von neuen Che Guevaras und neuen Johnsons geschaffen werden. Der Bensberger Kreis geht einen guten Schritt in die erste Richtung, etwa wenn er fordert: „Der Christ muß gegen jede Form der Unterdrückung Partei ergreifen“ (16), oder wenn er warnt vor der Gefahr, daß die Kirche durch falsche Enthaltensamkeit in politischen Stellungnahmen einem ungerechten Status quo zur ideologischen Rechtfertigung dienen kann, und wenn schließlich gezeigt wird, daß blinder Antikommunismus zu einer unchristlichen Solidarisierung mit den Herrschenden anstatt mit den Unterdrückten führen kann.

So fruchtbar das Memorandum für die Diskussion des Verhältnisses von Kirche und Politik auch sein mag – die in ihm enthaltene Analyse des Vietnamkonflikts selbst und seiner politischen Voraussetzungen bleibt in wichtigen Punkten unzureichend. Wie viele

⁶ Bertrand Russell, Jean-Paul Sartre, Das Vietnam-Tribunal oder Amerika vor Gericht. Hamburg: Rowohlt 1968. 184 S. (rororo aktuell. 1091.) Kart. 2,20.

⁷ Die Christen und der Krieg in Vietnam. Ein Memorandum deutscher Katholiken. Hrsg. vom Bensberger Kreis. Mainz: Matth. Grünewald 1969. 111 S. Kart. 5,80.

andere Kritiker ist der Bensberger Kreis, aufgeschreckt durch die Wirkungen des Bombenkriegs, auf die letzte Phase der Eskalation fixiert. Das Memorandum gibt zwar einen historischen Rückblick, doch es wird nicht deutlich, in welchem Ausmaß etwa die USA sich schon seit der Genfer Konferenz auf eine Politik festlegten, die in diesen Jahren ihren Höhepunkt fand. Ferner wird, mangels zureichender Analyse der Entwicklung von Unterdrückung und Widerstand im Süden, die Legende weiterverbreitet, die Befreiungsfront sei eine bloße Kreation der Nordvietnamesen. Weil diese Zusammenhänge nicht geklärt werden, bleiben auch Begriffe wie „Neokolonialismus“ und „Neoimperialismus“ zur Bezeichnung der amerikanischen Politik ebenso leer wie die Behauptung, der Vietnamkrieg stelle einen Ausschnitt aus dem Süd-Nord-Konflikt zwischen den reichen und den armen Nationen dar. Es hätte hier zum Beispiel hingewiesen werden müssen auf die

Funktion der amerikanischen Wirtschaftshilfe, deren negative Auswirkungen nur im allgemeineren Rahmen der amerikanisch-südvietnamesischen Beziehungen begriffen werden können und nicht bloß eine Art finanztechnischer Betriebsunfall sind, wie es das Memorandum nahelegt. Überlegungen dieser Art hätten Strukturähnlichkeiten in den Beziehungen zwischen westlichen Industrienationen und Entwicklungsländern erkennen lassen und dem Memorandum eine vorerst bleibende Aktualität gesichert. So aber bleibt es politisch unverbindlich: eine Zusammenstellung historischer Materialien und allgemeiner Behauptungen, gruppiert um eine menschlich sympathische und für deutsche Katholiken mutige Solidaritätserklärung mit dem vietnamesischen Volk. Wie zahlreiche andere Stellungnahmen zum Thema gibt auch dieses Memorandum mehr Aufschlüsse über seine Autoren als über den Krieg in Vietnam.

Markus Kreis SJ

Gehen wir einem Neo-Modernismus entgegen?

Daß es in der Kirche immer schon Krisen gegeben hat, die an Heftigkeit den beunruhigenden Erscheinungen unserer Tage nicht nachstehen, beweist die Geschichte des sog. Modernismus, dessen erschütternde Folgen den Älteren unter uns noch lebhaft in Erinnerung sind. Die es noch mehr oder weniger betroffen miterlebt haben, blieben oft von einem Trauma gezeichnet, das ihr Verhältnis zur Kirche trübte, ja zuweilen sie von ihr entfremdete. Es ist nicht leicht, sich in die Mentalität jener Zeit um die Jahrhundertwende einzufühlen, die in der Kirche eine geradezu hysterische Ketzerjagd gegen alles, was auch nur den Schein des Modernismus an sich hatte, möglich werden ließ. Wir sind heute in der Lage, die Dokumente jener kirchlichen Geheimorganisation nachzulesen, die unter dem Pontifikat Pius X. eine regelrechte Theologenverfolgung inszenierte, nachdem Emile Poulat, der verdienstvolle Modernismusforscher, sie nach langer mühseliger Arbeit ediert hat. Die

Wiederentdeckung dieser Dokumente¹, die nach ihrer Beschlagnahme durch die Deutschen im ersten Weltkrieg lange Zeit verschollen blieben, bildet für sich allein eine abenteuerliche Geschichte. Kein Bischof und kein Theologe war vor dieser geheimen kirchlichen Gestapo sicher, und die Korrespondenz jenes berüchtigten Monsignore Benigni in Rom war durch eine Unzahl von Chiffren getarnt. Diese traurige Episode der Kirchengeschichte bleibt ein Skandal, dem erst Benedikt XV. ein Ende bereitete.

Wir können uns heute nicht mehr vorstellen, daß ein solcher Fall von geheimer kirchlicher Überwachung und Verfolgung von Theologen sich noch einmal wiederholen könnte. Die Macht der öffentlichen Meinung, die durch die

¹ Emile Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La „Sapinière“ (1909–1921)*. Paris: Casterman 1969. 625 S. Brosch. 45 F.

Massenmedien noch gewachsen ist, macht ein solches geheimes Vorgehen schon praktisch unmöglich, selbst wenn solche Versuche noch vorkommen mögen. Es liegt nun nahe, in einer innerkirchlichen Krise wie der heutigen mit früheren Krisen Vergleiche zu ziehen und auch Zusammenhänge mit den Ereignissen im Modernismusstreit herzustellen. Oskar Schröder, der selbst der reformkatholischen Bewegung nahestand, hat in seinem Werk „Aufbruch und Mißverständnis. Zur Geschichte der reformkatholischen Bewegung“² einen solchen Versuch unternommen. Liest man z. B. die Kapitel über George Tyrell, Ernesto Buonaiuti, den Jugendfreund Roncallis, über Romolo Murri, Hermann Schell und Albert Ehrhard, so spürt man die ganze Sympathie des Verfassers für den modernistischen und reformkatholischen Aufbruch jener Zeit. Die warme Anteilnahme, mit der diese Opfer der römischen Zensur als Menschen wie als Theologen gewürdigt werden, vermag den Leser anzustecken, um so mehr, als die Darstellung höchst spannend und interessant ist. Sicherlich ist es ein großes Verdienst Schröders, das sehr verstreute Material zu einer solchen Geschichte des Modernismus und des Reformkatholizismus in so übersichtlicher Weise zusammengetragen zu haben.

Und doch drängen sich bei der Lektüre dieses Buches Fragen auf, welche die Glaubwürdigkeit einer scheinbar geradlinigen Entwicklung vom Modernismus über den Reformkatholizismus bis zu einem heutigen Neo-Modernismus, wie der Verfasser diese geschichtlichen Phänomene deutet, nicht voll überzeugend erscheinen lassen. So verständlich die Sympathie des Autors für seine Helden sein mag, und so sehr wir seine Antipathie gegenüber einer rein juristisch waltenden kirchlichen Bürokratie nachfühlen können, so muß man sich doch fragen, ob solche Affekte einer nüchtern kritischen geschichtlichen Würdigung nicht im Weg stehen. Insbesondere verführen solche gefühlsbetonte historische Vergleiche leicht zu kurzschlüssigen Verallgemeinerungen oder zu Überspitzungen, wie etwa dem Aus-

spielen einer rein charismatischen gegenüber der institutionellen Kirche. Sympathie und Antipathie lassen einen den Abstand der Sache gegenüber verlieren, so daß das Unterscheidungsvermögen nicht mehr recht zur Auswirkung kommt. Wenn Rom aus dem Modernismus ein Phänomen miteinander zusammenhängender Irrlehren gemacht hat, so lag das weniger an der sehr vieldeutigen historischen Realität als an der Art und Weise, wie eine damals herrschende monolithische Schultheologie, die sich gefährdet fühlte, reagieren zu müssen glaubte. Der Durchbruch wissenschaftlichen Bewußtseins, die modernen philosophischen Fragestellungen, und vor allem das Drängen zur Demokratie in der Welt, mußten auch im Denken der Theologie ihre verschiedenfältigsten Auswirkungen haben, was durchaus nicht bedeutet, daß all diese Männer, die man später als Modernisten bezeichnete, miteinander übereingestimmt hätten. Man braucht nur an die rastlosen Bemühungen des Barons v. Hügel zu denken, der unentwegt bestrebt war, die Gegensätze zwischen den einzelnen Freunden, wie etwa zwischen Loisy und Blondel, auszugleichen. Man erinnere sich an das schmerzliche Ende einer langen Freundschaft zwischen Blondel und Laberthonnière, als dieser von Rom verurteilt wurde. Der Verfasser hat diesen übrigens in seinem Buch leider nicht eigens behandelt. Eine Interpretation, die in geduldiger Kleinarbeit die Ideen jener Männer aus ihrem geschichtlichen Kontext herausgearbeitet hätte, das heißt aus dem Kontext der Ideen der theologischen Freunde, wie aber auch der theologischen Gegner, hätte gewiß ein bunteres Bild zutage gefördert, hätte zugleich auch die Unterschiede der einzelnen Denker untereinander und zu den Theologen unserer Zeit besser verdeutlicht.

In der Tat ist der Kontext, in dem unsere modernen Theologien argumentieren, ein völlig anderer als zur Zeit des Modernismus. Die Welt hat sich in einem Ausmaß verändert, das die Maßstäbe von damals und von heute unvergleichbar erscheinen läßt. Der kritische Historismus, der Kantsche Subjektivismus und die anbrechende demokratische Bewegung je-

² Graz: Styria 1969. 562 S. Lw. 42,-.

ner Zeit, welche die Motive für den Aufbruch der modernistischen Bewegung waren, spielen heute in dieser Form kaum mehr eine Rolle. Uns bedrängen andere Fragen, nachdem das Bewußtsein der Geschichtlichkeit, der Existenzialität und der personalen Mitmenschlichkeit das Denken über den Menschen und die Welt geprägt haben. Selbst der Neo-Positivismus unserer Tage hat ein anderes Gesicht als der Positivismus jener Zeit. Wie sehr selbst das religiöse Empfinden damals und heute ein anderes geworden ist, erkennt man daran, wie die exkommunizierten Priester in der modernistischen Krise unter der Last ihres Ausschlusses aus der Gemeinschaft der Kirche litten, was Schröder sehr gut herausgearbeitet hat. Heute erleben wir, wie so viele Priester ihren Beruf aufgeben, und dies ohne die Begleiterscheinung solcher Erschütterung, weil das innere Verhältnis zu Amt und Kirche ein anderes geworden ist.

Darum muß man, bei aller Anerkennung des Grundsatzes „*Ecclesia semper reformanda*“, gegenüber jeglicher Tendenz, eine gleichsam innerlich notwendig fortschreitende Reformbewegung in der Geschichte der Kirche

zu konstruieren, ebenso wie gegenüber einer geschichtlichen Wiederholung des Modernismus im Sinn eines Neo-Modernismus Bedenken anmelden. Es ist nur seltsam, daß die Versuchung, die Ereignisse so zu sehen, nicht nur auf seiten des kirchlichen Lehramts vorkommt, wenn es sich allzusehr einer von einer philosophia perennis geprägten Theologie verschreibt, sondern oft auch auf reformwilliger Seite. Wie so oft bleibt der, der sich genötigt sieht, anzugreifen, dem Gesetz unterworfen, unter dem der Angegriffene handelt. Man ist zwar geneigt zu sagen, jene Männer des „Modernismus“, die die Zeichen der Zeit erkannt hatten, seien fünfzig Jahre zu früh erschienen. Doch darf man nicht übersehen, daß sie mit ihren Problemen damals so wenig fertig geworden sind wie die damalige Schultheologie. Man sollte nicht verschweigen, daß die vorkonziliare Theologie viele dieser Probleme inzwischen bewältigt hat. Sie lernten von jenen „Modernisten“, die die Krise überstanden. Die nachkonziliare Theologie sieht sich vor Fragen gestellt, die mit dem alten Liberalismus nur mehr wenig zu tun haben.

Robert Scherer

BESPRECHUNGEN

Kirche

Nennt euch nicht Meister. Die Autorität in einer sich wandelnden Kirche. Hrsg. v. Nicholas LASH. Graz, Wien, Köln: Styria 1968. 231 S. Kart. 9,80.

Die katholische Kirche in England, die Jahrhunderte hindurch um ihre Selbstbehauptung hat ringen müssen, erschien in besonderem Maß dafür anfällig, die ihr vorgegebene soziale Rolle zu einem theologischen Anspruch auf defensive Abriegelung gegenüber der Umwelt und totale Loyalität, ja nahezu mystischen Gehorsam gegenüber den Trägern kirchlicher Autorität zu erheben; umgekehrt verleiht heute die gleiche Situation dem Bemühen um die Realisierung des vom Konzil angeregten innerkirchlichen Pluralismus eine besondere Eindringlichkeit und Schärfe. Auf diesem Hintergrund wird das heftige Für und Wider um die päpstliche Enzyklika verständlich; ein weiteres, teilweise überraschendes Zeugnis radikaler Auseinandersetzung bietet die Dokumentation über die im September 1967 durchgeführte Spode-House-Conference, auf der man sich von verschiedenen Ausgangspunkten her kritisch dem Phänomen kirchlicher Autorität zu nähern versuchte.

Die biblische Sicht will die Unterscheidung zwischen „Evangelium“ und „Institution“ sichtbar machen, wobei dem ersten Begriff die mehr ursprünglichen pneumatischen Momente der göttlichen Selbstmitteilung, des Bundes, der eschatologischen Erwartung und des Glaubens, dem zweiten dagegen die sekundären Elemente des alttestamentlichen Königtums, des Tempels und Gesetzes sowie der frühkirchlichen institutionellen Strukturen zugeordnet werden. Die dogmatische Perspektive betont das Ineinander von menschlicher Erfahrung und christlicher Offenbarung,

deren Analogie im personalen Bereich gefunden werden muß; dogmatische Formulierungen des Offenbarungsgeschehens müssen an die geschichtlich-personale Erfahrung der mit dem unfehlbaren Glaubenssinn ausgestatteten Gemeinschaft, in die das Lehramt eingebettet ist, rückgebunden werden, sind also jeweils revisionsfähig und -bedürftig. Überhaupt läßt sich die Stellung des Amts, im besonderen die des Priesters, nur über eine Theologie der Kirche bestimmen; denn in dieser Kirche und für sie gibt es das Prinzip der Glaubenseinheit und Gemeinschaft. Leitlinien der Kirchengeschichte wollen die Entwicklung der Kirche aus einer „Bewegung“, deren Hauptfaktoren innere Überzeugung, Glaube an die Sache und charismatische Führerschaft bilden, zur „Institution“, die durch Organisation und Kontrolle sowie durch eine klar gegliederte Rangordnung gekennzeichnet ist, veranschaulichen. Und schließlich verweist eine spirituelle Akzentsetzung auf das durch den Geist Gottes der Kirche eingestiftete demokratische Element, insofern die Kirche nicht ausschließlich aus der Initiative des Amts lebt, sondern ein Gewebe verschiedener Kräfte und Dienstleistungen bildet, deren Gleichgewicht durch Offenheit, selbstkritische Verantwortung und Toleranz garantiert wird. Die skizzierten Grundsatzergwägungen werden ergänzt durch einen Bericht über die Situation der holländischen Kirche, deren Bischöfe bereits daran sind, auf die Ausübung formeller Autorität, die nicht durch sachliche und persönliche Kompetenz gedeckt ist, zu verzichten und neben ihrer eigenen Autorität die der Experten für das Wohl der Gemeinschaft anzuerkennen.

Eine Sammlung wie die vorliegende kann nicht den Sinn haben, eine ausgewogene und

abgerundete Darstellung über Fragen kirchlicher Autorität zu geben; dazu ist die innerkirchliche Situation zu gespannt und die theologische Vorarbeit nur ungenügend entwickelt. Im Augenblick geht es wohl erst darum, sich nicht ohne weiteres mit den von der Hierarchie „in eigener Sache“ angebotenen Lösungen zufriedenzugeben, sondern die sachliche Diskussion selbst bei ungeschützter, zuweilen gar radikaler Formulierung weiterzuführen. Unter dieser Rücksicht ist das Buch nicht nur ein mutiges Zeugnis des Dialogs in der englischen Kirche, sondern auch eine Anregung für die bisher erst zaghaft geführte Diskussion in Deutschland. *F. Hengsbach SJ*

Kritischer Katholizismus. Argumente gegen die Kirchen-Gesellschaft. Hrsg. v. Ben van Onna und Martin Stankowski. Frankfurt: Fischer 1969. 156 S. (Fischer-Bücherei. 1015.) Kart. 3,20.

Ein Buch, das sich die Kombination scheinbar unversöhnlicher Elemente zum Thema stellt, kann nach dem Essener Katholikentag mit einem starken Interesse auf seiten engagierter Christen rechnen. Dieses Interesse bleibt bei der Lektüre insofern erhalten, als die besonders virulenten Themen der augenblicklichen Diskussion über die Berührungsfächen von Kirche und Gesellschaft aufgegriffen werden: das Problem Hierarchie-Demokratie, die nach dem Zusammenbruch entwickelte Vorliebe der Kirche für die CDU sowie ihr militanter Antikommunismus, die Fragen der Militär- und Vertriebenenenseelsorge, der Kirchensteuer und der Kriegsdienstverweigerung, schließlich die kasuistische Engführung der Sexualmoral im Zusammenhang mit Ehe- und Zölibatsenzyklika.

Man wird dem Autorenkollektiv bescheiden müssen, daß es sich auf der Oberfläche der kirchlich-gesellschaftlichen Problematik herumgetummelt hat. Man wird auch mit einem Teil der offen oder unterschwellig vortragenen Forderungen sympathisieren können – nämlich mit der stärkeren Akzentuierung der sozialen und praktischen Dimension des Christentums, mit der Überwindung eines

schwärmerischen Biblizismus um das „reine Wort“, mit der theologischen Auseinandersetzung um die historische Verflechtung von Kirche und jeweiliger Gesellschaftsstruktur, mit der Beseitigung der unzumutbaren Halbheiten auf dem Gebiet der Liturgiereform und der Mischeengesetzgebung.

Für die Bewertung des Buchs ist jedoch die Frage entscheidend, ob die Autoren dem Anspruch gerecht werden, kritische Katholiken zu sein. Hier sind allerdings erhebliche Bedenken anzumelden. Es ist z. B. methodisch unsauber, die These vom absolut totalitären Charakter der kirchlichen Autorität durch eine Blütenlese aus Pius XII.-Zitaten, aus einer Stelle des Minderheitsgutachtens zu Humanae Vitae, aus einem Hirtenwort der deutschen Bischöfe und einer isolierten Passage der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanums zu belegen. Ferner sind einprägsame Etikettierungen noch kein Kriterium für ihren Wahrheitsgehalt: es ist eben fraglich, ob sich die Geschichte der Bundesrepublik seit 1945 in die zwei Phasen des Konkurrenz- bzw. Spätkapitalismus zerlegen läßt; ob das Pauschalurteil, Sakramentenspendung, Wortverkündigung und Theologie würden der Unterdrückung kritischer Impulse bzw. der Organisation des Triebverzichts dienen, in allem durch die empirische Wirklichkeit gedeckt wird. Der Versuch, Rahners Ekklesiologie aus einem einzigen, dazu noch in der Rahner hier fremden gesellschaftskritischen Perspektive gelesenen Artikel zu erheben, um sie dann als Anpassungstheologie zu klassifizieren, dürfte entweder auf Naivität oder bösem Willen beruhen. Überhaupt wirken die Exkurse über einige zufällig und deshalb beschränkt ausgewählte theologische Entwürfe reichlich dilettantisch; die Skizzierung ist für den Nichteingeweihten undurchsichtig, für den Kenner lückenhaft.

Beunruhigend ist das Ausmaß, wie sehr die Autoren durch Aprioris festgelegt sind, die – einer Art elitärer Arroganz entsprungen – für den Gesamtaspekt des jeweiligen Problems fast blind machen. Das gilt einmal für die Unfähigkeit, soziale Gebilde wie Gesellschaft und Kirche im Zeitablauf, in dynami-

schers Entwicklungsrichtung zu sehen; zum anderen für die Unkenntnis der positiven, nämlich ausgleichenden Funktion des Amtes in einer von verschiedenen Gruppeninteressen durchsetzten Gesellschaft; schließlich für den klischeehaften Gebrauch starrer Begriffe, die weder erklärt noch begründet, sondern lediglich suggeriert werden – man spürt direkt das verbissene Wiederkäuen eines schlecht verdauten Marcuse-Jargons.

Leider wird in diesem Buch wenig analysiert und argumentiert. Dabei sollten kritische Katholiken wissen, daß der Mangel an Rationalität, umfassendem Sachverstand und kritischer Vernunft nicht einfachhin durch das revolutionäre Pathos eines warmen Herzens kompensiert werden kann.

F. Hengsbach SJ

HENRICH, FRANZ: *Die Bünde katholischer Jugendbewegung*. Ihre Bedeutung für die liturgische und eucharistische Erneuerung. München: Kösel 1968. 528 S. Lw. 48,-.

Die Erforschung des Phänomens „Katholische Jugendbewegung“, dieses letzten großen Aufbruchs in der Kirche vor dem II. Vatikanum, steckt noch in ihren Anfängen. Es gibt darüber bisher noch keine umfassende Dokumentation, es fehlen ein spezielles Archiv und eine zentrale Bibliothek (auf Seiten der „freien“ Jugendbewegung hat man längst begonnen, das unersetzbare Material zu sammeln!).

Auf diesem Hintergrund bekommt die Untersuchung von Franz Henrich ihren besonderen Wert. Henrich, Direktor der Katholischen Akademie in Bayern, zeichnet jenen epochemachenden Vorgang nach, wie eine kleine Zahl von Bündeln mit relativ wenig Mitgliedern in knapp 20 Jahren eine Umgestaltung fast der gesamten Jugendseelsorge in Deutschland von „unten“ her bewirkte.

Basis seiner Untersuchung ist eine umfassende Sichtung des Schrifttums, das zwischen 1896 und 1945 innerhalb der kath. Jugendbünde entstand – bei der Vielfalt und Produktivität dieser „bewegten“ Generation eine immense

Fleiß- und Sammelarbeit, zumal deshalb, weil viele der zu ihrer Zeit als unbedeutsam erachteten Publikationen von öffentlichen und kirchlichen Bibliotheken nicht gesammelt wurden oder während der NS-Zeit und des 2. Weltkrieges verloren gingen. Dazu hat Henrich die Chance genutzt, die noch erreichbaren „Ehemaligen“ selbst zu befragen und dadurch „Hintergrundmaterial“ festgehalten, das bald nicht mehr greifbar sein dürfte.

Ausführlich dargestellt werden im 1. Teil mit einer Fülle von Belegen und minutiösen Darlegungen der einzelnen Entwicklungsphasen: 1. die „Großdeutsche Jugend“, die sich als erste kath. Gruppe schon vor 1918 als Jugendbewegung verstand, 2. der aus Abstinenten-Zirkeln nach dem 1. Weltkrieg zur organisierten kath. Jugendbewegung erwachende „Quickborn“, 3. der aus Schülervereinen alten Stils ab 1921 zur Jugendbewegung durchstoßende Bund „Neudeutschland“, schließlich für die bündisch geprägten Gruppen innerhalb des späteren Kath. Jungmännerverbandes die Gruppe „Jung-Scharfeneck“, die „Kreuzfahrer“ und die „Sturmschar“.

Unbestreitbare Stärke des Buchs ist, daß es in Analyse und Darstellung zentriert bleibt um das Unterthema, die Frage nach der Bedeutung dieses Aufbruchs für die liturgische und eucharistische Erneuerung. Daß dabei andere Aspekte bündischen Selbstverständnisses (z. B. die des politischen Engagements oder der politischen Abstinenz) in den Hintergrund treten, mindert nicht den Wert der Arbeit, verdeutlicht vielmehr, wie sehr sie ein erster großer Schritt zur Aufhellung eines bedeutsamen kirchengeschichtlichen Phänomens und Anstoß für die weitere Forschung ist.

Als Ergänzung des ersten chronologischen bietet der zweite Teil eine systematisch gegliederte Analyse der pastoraltheologischen Veränderungen, die sich durch die kath. Jugendbewegung angebahnt haben. Gerade in dieser konzentrischen Zusammenschau, die jeweils bei der Praxis und Pastoral der Ausgangssituation ansetzt, wird sichtbar, in welchem Ausmaß der religiöse Anstoß der Bünde in den zwanziger und dreißiger Jahren in die Breite der Jugend- und Pfarrseelsorge hinein-

wuchs und von „unten“ her jene Reformatio möglich machte, die in der Liturgie-Konstitution des II. Vatikanums ihre offizielle Bestätigung fand.

Hervorzuheben an dem wohlthuend nüchtern, chronikhaft geschriebenen Buch, das sich zuweilen allzu zurückhaltend historisch-kritischer Fragen an die Quellen enthält, ist seine ebenso umfangreiche (127 Seiten!) wie übersichtlich gegliederte Bibliographie, die über die behandelten Themen hinaus alle erreichbaren Publikationen aus dem Bereich der kath. Jugendbewegung aufzuführen sucht und da-

mit zu einer unersetzbaren Orientierungs- und Arbeitshilfe für jeden Interessierten und vor allem für die weitere Forschung geworden ist.

Das Buch von Franz Henrich gehört nicht nur als Standardwerk in die einschlägigen Bibliotheken, sondern in die Hände aller, denen am Aggiornamento der Kirche liegt. Der Blick zurück auf den „langen Weg“ dieses letzten großen Aufbruchs in der Kirche könnte manchem Hoffnung geben, dem über der Schwerfälligkeit innerkirchlicher Erneuerung der Atem auszugehen droht. *Klaus Breuning*

Psychologie

SZONDI, Leopold: *Kain, Gestalten des Bösen*. Bern, Stuttgart, Wien: Huber 1969. 188 S., 11 Abb., 9 Tab., Lw. 24,-.

L. Szondi ist der Begründer der „Schicksalsanalyse“, einer tiefenpsychologischen Richtung, die die in verschiedene Schulen zersplitterte Tiefenpsychologie zu integrieren und zugleich mit den Einsichten der modernen Psychiatrie, insbesondere der psychiatrischen Erblehre, zu verbinden sucht. Sein System, das auf der klinischen Untersuchung und Stammbaumanalyse tausender sog. Normaler und psychisch Kranker beruht, wurde erst kürzlich in dieser Zeitschrift dargestellt (182 [1968] 346–348)).

In seinem neuesten Buch bringt Szondi einen Beitrag, der weit über den engeren Bereich der Erforschung von Neurosen und Psychosen hinausführt. Zwar geht er vom Schicksal von 33 Anfallskranken, Kriegsverbrechern, Raub- und Lustmördern, Brandstiftern, Amokläufern und Selbstmördern aus. Im Grund jedoch postuliert er, daß die tötende Gesinnung, die Wut und Rache, Neid und Eifersucht jener Menschen, die er „Kainiten“ nennt, als anlagemäßig vorgegebene Schicksalsmöglichkeit in jedem von uns verborgen liegt – freilich in jeweils verschiedener Intensität, die sich übrigens mit einem Test experimentell bestimmen läßt. Der Masse der Menschen

mit mehr oder minder großer kainitischer Anlage steht eine geringe Anzahl von „Kainiten“ im engeren Sinn gegenüber, also von Menschen, bei denen jenes gefährliche Erbgut eine bedrohliche Intensität erreicht hat. Allerdings wird auch unter ihnen die gemein- oder selbstgefährliche kainitische Anlage nur selten so deutlich erkennbar wie bei den geschilderten Geisteskranken, Asozialen und Kriminellen. Viele der „Kainiten“ leben unter den verschiedensten Tarnkleidern relativ unauffällig in der Masse, eine kleine Gruppe nimmt hochgeehrt eine Spitzenstellung in der Gesellschaft ein. Erst zu gewissen Zeiten, vor allem jenen, die die Historiker gern die „großen“ nennen, werden die latenten kainitischen Bedürfnisse manifest. Dabei zeigt sich eine Wechselbeziehung zwischen „großen“ und „kleinen“ Kainiten insofern, als kainitische Führer und Generäle ihre größenwahnsinnigen Pläne niemals ohne Hilfe der kleinen Kainiten im „Volk“ ausführen könnten, denen sie durch ihre Ziele eine willkommene Möglichkeit zur Triebabfuhr liefern.

Das Kainschicksal muß allerdings nicht immer nur in negativer Form ausgeübt werden. Szondi zeigt, daß es gerade die Träger des Kainschicksals sind, die das Gesetz „Töte nicht!“ unter die Menschen bringen und für dessen Einhaltung sorgen. Er spricht in die-

sem Zusammenhang von Mosesgestalten. Moses, der den Ägypter im heftigen Zorn erschlug und dann zum Gesetzgeber seines Volks wurde, ist nach Szondis Auffassung mit dem Kain schicksalsverwandt, wird aber zum Überwinder von dessen Schicksal.

Da das Kainschicksal zwar vererbbar, jedoch unter gewissen Voraussetzungen beeinflussbar ist, folgt daraus die Unhaltbarkeit der Ideologie jener Utopisten, die meinen, das Böse auf Erden würde eines Tages verschwinden, wenn nur erst ihre eigene Anschauung zum Zug gekommen sein wird. Andererseits irren aber auch jene Fatalisten, die dem Menschen jede Steuerungsmöglichkeit seiner Anlagen absprechen.

Die zukünftige Diskussion des Problems des Bösen, die in den letzten Jahren besonders durch die Veröffentlichungen von K. Lorenz und A. Plack in Gang gekommen ist, wird an den von Szondi gesammelten Tatsachen genauso wenig vorbeigehen können wie an seinen zum Teil äußerst kühnen und neuartigen Hypothesen.

W. Huth

HERZOG-DÜRCK, Johanna: *Probleme menschlicher Reifung*. Person und Identität in der personalen Psychotherapie. Stuttgart: Klett 1969. 330 S. Lw. 28,50.

Der hier vorgelegte Entwurf einer personalen Psychotherapie hat seine Mitte in den Begriffen Person und Identität. Nach der Meinung der Autorin erschöpft sich das Wesen der Neurose nicht im Triebkonflikt im Sinn Freuds und seiner Schule. Tatsächlich erweisen sich Störungen und Hemmungen im Bereich der Triebe und Antriebe in der therapeutischen Praxis oftmals als „Ausdruck einer schon im Ansatz behinderten Selbstfindung, eines schon im Ansatz behinderten Vertrauens zum Mitmenschen, der Unmöglichkeit einer sinnvollen und liebevollen Weltbezogenheit“ (15). Diese epochale Not verlange nach einer erweiterten Heilungsidee, einem „existentiell dynamischen Heilungsentwurf, der den Menschen in seiner Ganzheit, in seinem wesentlichen Konflikt mit sich selbst und seinem

Sein in der Welt umgreift“ (15). Identität meint in diesem Zusammenhang Selbstwerdung und Selbstfindung im Sinn der personalen und geschichtlichen Reifung des Menschen an seiner Existenz (313), genauer an deren Grundbedingungen, unter denen Zeit, Tod, Geschlecht und Schuld die bedeutsamsten sind. Ebenso ist Person nicht metaphysische Substanz, auch nicht Träger von Vermögen und Eigenschaften (Vermögenspsychologie) oder „Kompositum von Teilen und Anteilen, deren Bezüge untereinander sich nach dynamischen Gesetzen verschieben“ (klass. Psychoanalyse); sie ist die vernehmende und antwortende Offenheit des Menschen für seine Existenz, dessen „originäres Sonans- und Personans-sein“ (315) „als Möglichkeit seiner Freiheit, auf sein Sein in den Bedingungen und Grundbedingungen seiner Existenz zu antworten“ (18).

Es ist nur konsequent, wenn die Autorin die „naturwissenschaftlich vorgeprägte“ Libidotheorie als ungeeignet aufgibt und das Wesen der Neurose und ihrer Wurzeln aus dem „anthropologischen Raum“, dem „Sein von Mensch zu Mensch“, d. h. aus der Eigentümlichkeit und Irreduktibilität menschlicher Existenz versteht (43). Dem dient auch der Begriff des Humanfelds. Darunter wird die soziale Umwelt, genauer die Anschauungswelt des Kindes verstanden. Die neurosenrelevante Problematik wird nun darin gesehen, daß infolge der ständigen und rapiden Erweiterung des ursprünglichen familiären Horizonts durch Wissenschaft, Technik, Fernsehen etc. die Menschen dieses Humanfelds, Vater, Mutter, nächste Angehörige, für die Entwicklung des Kindes immer wichtiger werden. Sie werden in wachsendem Umfang zu den „tragenden Säulen dieser vom Kind noch gar nicht integrierbaren Welt“ (44). Ihre eigene Einstellung zu den Grundbedingungen, ihre eigene Identitätsfindung und ihr Personsein beeinflussen Gelingen bzw. Mißlingen der Reifung des Kindes.

Die Fallstudien des zweiten Teils zeigen, vor allem anhand von Traumsequenzen und deren Deutung, wie sich die Identitätsfindung in der therapeutischen Behandlung anbahnt.

Die Darstellung unterscheidet vier Formkreise der Neurose, denen jeweils ein bestimmtes Humanfeld zugeordnet wird, so dem schizoiden Typ das Humanfeld der Daseinsunlust, dem depressiven das der Weltangst, dem Zwangshaften das der Menschensatzungen und dem hysterischen Formkreis das Humanfeld des selbstherrlichen Ego.

Der dritte Teil behandelt wesentliche Momente der therapeutischen Praxis: die therapeutische Situation, Übertragung und Gegenübertragung, die personale Bedeutung des Traums, das therapeutische Gespräch und Probleme der Heilung. Stets wird dabei der anthropologische Aspekt herausgestellt. So wird u. a. betont, in der Übertragung geschehe nicht nur die Projektion infantiler Triebwünsche; in ihr steckt „letzten Endes der unbewußte Wille zur eigenen Identität und die Suche nach ihr“ (261). Der wirkliche Leidensdruck des Neurotikers habe seine Quelle nicht allein in den Symptomen, sondern letztlich in einem Menschsein, das sich nicht zu seiner Freiheit und Möglichkeit entfalten darf (263). Der Traum ist der „Erwecker aus dem menschlichen Wesensschlaf“ (269); er macht die Begegnung des Bewußtseins mit dem Unbewußten, Hauptziel tiefenpsychologischer Bemühung, möglich und erarbeitet so neue Möglichkeiten der Integration (270). In der für die therapeutische Situation typischen Meditation werden Träume zu Schritten der Identitätsfindung (287); der Mensch „lernt“, die Stimme seines Unbewuß-

ten zu vernehmen und darauf schöpferisch zu antworten. Die Rolle des Therapeuten ist keine rein technische, sondern eine personale. Er ist der therapeutische Mitmensch, von dem nicht allein eine gründliche Eigenanalyse, die Vertrautheit mit den Symbolen des Unbewußten und methodisches Wissen gefordert wird, sondern auch „eine innere Schulung an den großen Reifungsmodellen menschlichen Lebens, wie die Mythen, die Religionen, die Werke der großen Künstler sie enthalten. Aber auch darüber hinaus noch darf er eine Menschlichkeit vertreten, für die der Mensch noch Geschenk ist, die schenken darf und sich beschenken lassen darf...“ (257).

Wie mir scheint, leistet die Verfasserin durch die Betonung des Personalen einen wesentlichen Beitrag zu einer psychotherapeutischen Theorie, die nicht nur (durchaus legitime) Teilziele, wie z. B. eine bessere Anpassung an gegebene Lebensbedingungen, verfolgt, sondern den Menschen in seiner Ganzheit in den Blick nimmt und zu einer schöpferischen Begegnung mit seiner Existenz führt. Die Nähe zur Seelsorge wird hier deutlich. Was hier über die „Grundbedingungen“ der Existenz, über Glaube, Vertrauen, Liebe und andere „Tugenden“ gesagt wird, sollte den Theologen herausfordern. Meines Erachtens könnte das Gespräch mit dieser personal ausgerichteten Psychotherapie die notwendige Revision mancher Denkvorstellungen und Verhaltensweisen in Theologie und Pastoral erleichtern und beschleunigen. *N. Mulde SJ*

ZU DIESEM HEFT

Dem Beitrag von OSWALD v. NELL-BREUNING liegt ein Vortrag am Sender RIAS Berlin vom 30. 6. 1969 zugrunde.

ROBERT SCHERER ist Cheflektor im Verlag Herder.

„Politische Theologie“ in der Diskussion*

I. Zu Begriff und Gegenstand einer „politischen Theologie“

Zwar habe ich in meinem bisherigen Versuch, eine neue „politische Theologie“ zu bestimmen, immer deren Unterschied, ja Gegensatz zu jeder Form einer direkt politisierenden Theologie hervorgehoben und ausdrücklich jenes Mißverständnis einer Neopolitisierung des Glaubens oder gar einer Neoklerikalisierung der Politik abgewiesen, das der Begriff der „politischen Theologie“, nicht zuletzt wegen seiner historischen Hypothek, zu assoziieren scheint. Die Diskussion über diesen theologischen Ansatz hat jedoch gezeigt, daß ich diese Unterscheidung zu abstrakt getroffen habe und daß ich dabei wohl auch – wie H. Maier das ausdrückte – die historische Schwerkraft dieses Begriffs unterschätzt habe¹. Wenn ich hier nun erneut den Gebrauch dieses Begriffs zu rechtfertigen und zu erläutern suche, so tue ich das zwar teilweise immer noch aus dem Mangel an einer geeigneten Alternative zur Bezeichnung des mit ihm verbundenen kritisch-hermeneutischen Anliegens der Theologie. Gleichwohl soll die Klärung der theologischen Bedeutung dieses Begriffs auch die Frage nach seiner historischen Legitimation erneut zur Sprache bringen.

Die Kritiker der neuen „politischen Theologie“ scheinen mir zu gebannt auf den klassischen Inhalt dieses Begriffs zu blicken und dabei zu wenig *jenen Wandel* zu berücksichtigen, der gerade *der Kategorie des Politischen selbst* im Gefolge der Aufklärung widerfahren ist und der m. E. auch eine neue, kritische Form der Verbindung von „politisch“ und „theologisch“ erlaubt – vorausgesetzt daß, was später zu zeigen ist, Theologie selbst für diesen Wandel des Politischen offen ist. Ich meine hier einmal die durch die politische Aufklärung wirksam gewordene *Unterscheidung von Staat und Gesellschaft*², die in keiner der bekannten Formen der politischen Theologie berücksichtigt ist und die auch von jenen politischen Theologien ignoriert bzw. rück-

* Eine erweiterte und ausführlicher belegte Fassung dieses Beitrags erscheint in dem Sammelband: Diskussion zur „Politischen Theologie“, hrsg. v. H. Peukert (Mainz, München 1969). Zum ersten Entwurf des Verfassers über politische Theologie vergleiche J. B. Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz, München 1968) 99–116 und: Politische Theologie, in: Sacramentum Mundi III (Freiburg 1969) 1232–1240.

¹ Zum Diskussionsstand über diese „politische Theologie“ vgl. den unter * genannten Sammelband. Dort ist auch der Aufsatz von H. Maier abgedruckt, der ursprünglich in dieser Zeitschrift (183 [1969] 73–91) erschien.

² Vgl. J. Habermas, Theorie und Praxis (Neuwied 1963); R. Schottky, Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Diss. München 1963); H. Koselleck, Kritik und Krise (Freiburg 1959); H. H. Hoffmann (Hrsg.), Die Entstehung des modernen souveränen Staates (Berlin, Köln 1967).

gängig gemacht wird, die in der Zeit nach der Aufklärung entstanden: etwa in der politischen Romantik oder im französischen Traditionalismus (L. G. A. de Bonald, J. de Maistre, J. Donoso Cortes) und ihrer restaurativen Idee eines „christlichen Staates“; sie alle knüpfen an voraufklärerische Traditionen an und sind mehr oder weniger ausdrücklich gegen die politischen Traditionen der Aufklärung selbst gewendet. Nun hat die Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft, wenn immer sie im Auge behalten wird und weder die politische Dimension der Gesellschaft völlig in den Staat und seine Funktionen aufgehen läßt, noch den Staat selbst in die total politisierte Gesellschaft zerfallen läßt, wesentlich antitotalitäre Tendenz. Solange freilich im Bereich des Politischen diese Unterscheidung nicht zur Geltung kommt, ist eine Verbindung von „theologisch“ und „politisch“ wenigstens potentiell totalitär und jede politische Theologie am Ende reine Staatsideologie – was sie in ihren bisher bekannten Formen auch tatsächlich war. Wo indes diese Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft in einer „politischen Theologie“ Berücksichtigung findet, da kann diese Theologie gerade das kritische Bewußtsein von jenen gesellschaftlichen Implikationen und Aufgaben des Christentums sein, die ihm aufgrund seiner biblischen Tradition in der durch die Aufklärung bestimmten geschichtlichen Situation erwachsen, und da kann sie gleichzeitig zum Ort der kritischen Emanzipation von staatskirchlichen Residuen in Kirche, Christentum und Theologie werden.

Ein weiterer Zug im Wandel des Politischen ist m. E. von entscheidender Bedeutung für die Verbindung von „politisch“ und „theologisch“, wie sie im Begriff der „politischen Theologie“ vollzogen wird. Im Zeitalter der Aufklärung wird die *politische Ordnung als Freiheitsordnung* manifest und wirksam. Politische Strukturen und Verfassungen erscheinen nun nicht mehr wie die religiöse Ordnung als der Freiheit des Menschen vorgegeben und angeboten; sie werden nun vielmehr verstanden als eine fundamental auf der Freiheit des Menschen selbst basierende und dadurch auch prinzipiell veränderliche und wandelbare Wirklichkeit. So sehr auch jetzt noch politische Verfassungen nicht nur auf dem aufbauen, was durch die Souveränität des Volkes in politischer Entscheidung beschlossen wird, weil eben die Freiheit dieser Entscheidung auch noch einmal eine Vorgeschichte hat, die nicht innerhalb der konkreten freien politischen Ordnung erst gestiftet wird, so sehr ist doch mit diesen freiheitlichen politischen Verfassungen per definitionem das Problem und die Aufgabe ihrer Wandlung und Veränderung gestellt. Deshalb ist kritisches politisches Bewußtsein in einer solchen Freiheitsordnung nie von den gesellschaftlichen Fundamenten dieser Ordnung völlig isoliert. Politisches Bewußtsein einer freiheitlich-politischen Ordnung reicht in die gesellschaftliche Freiheitsgeschichte selbst. In *diesem Sinn* aber ist auch das theologische Bewußtsein „politisch“. Nicht etwa, um das politische Bewußtsein selbst wieder kirchlich und theologisch zu bevormunden, keineswegs, sondern um Kirche und Theologie ihrerseits auf jene Freiheitsgeschichte der menschlichen Gesellschaft zu beziehen, die zum inhärierenden Fundament der neuen politischen Ordnungen geworden ist und von der das Christentum aufgrund der Inhalte seiner Botschaft nicht beliebig abstra-

hieren kann. Die daraus resultierende Form einer neuen „politischen Theologie“ fällt keineswegs hinter die mühsam erreichte Unterscheidung und Emanzipation der politischen von der religiösen Ordnung zurück – wie das oft von ihren Kritikern unterstellt wird –, sondern *setzt sie gerade voraus*. Das Problem der durch die Aufklärung bestimmten Gegenwart ist nicht so sehr die Unterscheidung von politischer und religiöser Ordnung, sondern die im Gefolge dieser wirksam gewordenen Unterscheidung auftretende Problematik der Kontingenz und Wandelbarkeit der freiheitlichen politischen Ordnungen und Verfassungen selbst. Und deshalb kann auch eine den weltlichen Ausgangspunkt von Christentum und Kirche bedenkende Theologie heute nicht in einer abstrakten Säkularisierungsthese verharren, sie muß vielmehr die Veränderungen der auf der Freiheit des Menschen beruhenden Ausgangsordnungen ins Auge fassen – wie es die neue „politische Theologie“ versucht³.

Nun hängt freilich die Legitimität des Gebrauchs von „politischer Theologie“ im Horizont von Neuzeit und Aufklärung vor allem daran, wie das Verhältnis der Theologie selbst zu diesem Wandel des Politischen zu bestimmen ist. Gibt es hier am Ende doch nur die Alternative, daß entweder jede Verbindung von „politisch“ und „theologisch“ wieder in die Formen der alten politischen Theologie zurückfällt und damit den Wandel des Politischen selbst zwangsläufig ignoriert oder daß Theologie nun überhaupt aus der politischen Dimension verschwindet und sich, wie ihr das die Kritiker der neuen „politischen Theologie“ empfehlen, endlich wieder „dem Eigentlichen“, nämlich der Rede von Gott zuwendet?

Was aber heißt im Sinn christlicher Theologie: von Gott reden? Im Blick auf die biblische, vor allem auch auf die neutestamentliche Botschaft von der Göttlichkeit Gottes sprechen, heißt immer auch, von seiner angekündigten „kommenden“ Herrschaft sprechen⁴. Beides gehört zusammen wie zwei Seiten einer Münze und bestimmt geradezu das Spezifische der neutestamentlichen Gottesrede. So geht es in der christlichen Rede von Gott zentral um eine auch politisch relevante Kategorie, nämlich um die der Herrschaft. Die Art, wie diese Gottesherrschaft sich im Zeugnis Jesu auslegt, zeigt, daß sie keineswegs von den bestehenden politischen Herrschaftsformen her ausgelegt werden kann. Im Gegenteil! Gerade um der Transzendenz und Freiheit

³ Die theologische Säkularisierungsthese und die „politische Theologie“ heben sich nicht, wie das vor allem H. Maier (in dieser Zschr. 183 [1969] 73–91) betont, potentiell auf, sondern ergänzen und korrigieren einander. Nur im Licht einer solchen neuen „politischen Theologie“ kann m. E. begründet und nicht bloß postuliert werden, daß die ressentimentfreie Anerkennung der Eigengesetzlichkeiten der Welt (ihrer „Profanität“) das Christentum nicht in eine reine private Innerlichkeit, in eine reine Beliebigkeit gegenüber den emanzipierten Prozessen dieser Welt zwingt. Auch H. Maier betont das legitime Moment an meiner Entprivatisierungsthese, auch er spricht von einem unaufgebbaren gesellschaftsbezogenen Charakter der christlichen Eschatologie. Wie aber soll dies denn (unter Voraussetzung der emanzipierten politischen Ordnungen und ihrer damit gegebenen Veränderbarkeit) theologisch anders gedacht und anders kategorial ausgelegt werden als es hier geschieht?

⁴ Vgl. z. B. W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, in: Ernst Bloch zu Ehren, hrsg. v. S. Unsel (Frankfurt 1965) 209–225; H. G. Jung, *Befreiende Herrschaft* (München 1965) sowie das Themenheft *Eschatologie und christliche Hoffnung*, Concilium 5 (1969) Heft 1.

dieser göttlichen Herrschaft willen ist die theologische Rede von der Herrschaft Gottes der Beginn der Säkularisierung und Relativierung jeder bestehenden politischen Herrschaftsform; sie ist vor allem der Ursprung der Kritik an all jenen politischen Herrschaftsformen, die sich selbst als „absolut“, d. h. als der menschlichen Freiheitsgeschichte entzogen und ihr vorausliegend begreifen. So ist die theologische Rede von der Herrschaft Gottes (als Rede von seiner Göttlichkeit) nicht nur in einem *herrschaftskritischen* Sinn „politisch“, sie ist es in gleichem Zuge auch in einem *emanzipativen* Sinn: Sie stellt die politischen Herrschaftsformen unter Menschen auf die menschliche Freiheitsgeschichte. Insofern Freiheit als Fundament politischer Herrschaftsverhältnisse der Gegenbegriff zu absoluter politischer Herrschaft ist, ist die theologische Rede von der Herrschaft Gottes (als Rede von seiner Gottheit) geleitet von der Parteilichkeit für diese Freiheit. Dieses „Vorurteil“ muß jede theologische Erkenntnis bestimmen. „Politische Theologie“, wie sie hier vorgetragen wird, will das Bewußtsein davon sein. Dabei versteht sie die Freiheit und deren Geschichte, die den neuen politischen Ordnungen zugrunde liegt, als eine verdankte Freiheit, die sich gerade in dem Maß frei hält von dem Anspruch absoluter politischer Herrschaft, als sie den Begriff einer dieser Freiheit vorausliegenden Herrschaft – Gott vorbehält, im sog. „eschatologischen Vorbehalt“. Wo Freiheit diesen Vorbehalt aufgibt, da scheint sie immer wieder dem Zwang zu verfallen, ein innerweltliches Subjekt für die Gesamtgeschichte der Freiheit einzusetzen (sei es die Klasse, die Nation, die Rasse, was immer, sei es die Kirche, die sich im Sinn des Dostojewskischen Großinquisitors mißversteht), das potentiell zu absoluter politischer Herrschaft drängt und den Unterschied zwischen Staat und Gesellschaft, so oder so, wieder einebnet. Oder sie interpretiert diese Freiheitsgeschichte als undialektische, gewissermaßen lineare Mündigkeitsgeschichte, als abstrakte Emanzipationsgeschichte, in der die neuen Konflikte und Repressionen der mündigen Freiheit unberücksichtigt bleiben und Mündigkeit schließlich, so sie ohne vorbehaltene Versöhnung gedacht wird, in die banale Vorstellung des bloßen Überlebens absinkt (oder in einer neuen Naturalisierung, in einer neuen Stillelegung des Freiheitsprozesses verschwindet). Da ich auf diese Fragestellung (in Abschnitt III) nochmals zurückkomme, möchte ich hier abschließend nur dies betonen: Gerade um in die politischen Ordnungen keine falschen Absolutheiten einschließen zu lassen, um sie also nicht mit Ansprüchen zu belasten, die sie als solche nicht einlösen können; gerade um die politischen Ordnungen als Freiheitsordnungen zu begreifen und zu wahren, kann und darf die diesen emanzipierten politischen Ordnungen zugrunde liegende Freiheitsgeschichte selbst theologisch begriffen werden⁵. Und nochmals gelte, daß die neue „politische Theologie“ versuchte, das Bewußtsein davon zu sein. Dieses Bewußtsein fällt nicht etwa – in Richtung der alten politischen Theologie – hinter die Aufklärung zurück, es nimmt sie, freilich auch mit dem Blick auf die in ihr liegenden Aporien, in sich auf.

⁵ Vgl. dazu J. Moltmann, *Revolution der Freiheit*, in: *Perspektiven der Theologie* (München, Mainz 1968) 189–211.

II. Politische Theologie – Politische Ethik

Natürlich ist mit dem bisher Gesagten die Bestimmung des Verhältnisses von Theologie, Christentum und Kirche zur politischen Wirklichkeit und damit auch die Charakterisierung dieses neuen theologischen Ansatzes noch keineswegs erschöpft. Dies alles verlangt vielmehr eine Erörterung und Verdeutlichung anhand einzelner Problemkreise, die die Kritik dieser Theologie zur Sprache gebracht hat. Das soll, in unvermeidlicher Kürze und Unvollständigkeit, in diesem und in den folgenden Abschnitten versucht werden. Immerhin möchte ich schon hier betonen, daß diese „politische Theologie“ nicht einfach als „Theologie der Politik“ verstanden werden darf. Eine solche „Theologie der Politik“ wäre in der Tat nur ein weiterer Beleg für die gegenwärtige Inflation von sog. regionalen Theologien – Theologie der Arbeit, Theologie der Geschlechter, Theologie der Musik usw. –, in denen sich die Theologie dem Verdacht aussetzt, sie wolle sich auf dem Weg über solche „Theologien über alles und jedes“ ihre eingebüßte Universalität erneut erschleichen und sich am Ende doch wieder als „Universalwissenschaft“ inthronisieren⁶.

Verfällt aber der hier zur Diskussion stehende theologische Ansatz nicht in einer anderen Hinsicht einem höchst bedenklichen, wenn auch in seiner Abstraktheit eher beliebigen als gefährlichen theologischen Totalitarismus? Versucht diese Theologie nicht unmittelbar handlungsorientierend im politischen Bereich zu werden? Will sie nicht in gefährlicher Kurzschlüssigkeit aus theologischen, hauptsächlich eschatologischen Sätzen politische Handlungsmaximen gewinnen? Überspringt sie nicht die Funktion der Ethik bei dem Versuch, Theologie als Handlungsorientierung zu verstehen? Und verdirbt sie so nicht sowohl das Geschäft der Politik wie das der Eschatologie?

Zunächst möchte ich ausdrücklich betonen, daß auch nach meiner Auffassung „politische Theologie“ als eschatologische Theologie ihre Handlungsorientierung nur indirekt und mittelbar, auf dem Weg über eine politische Ethik, gewinnen und bestimmen kann. Dieser Gesichtspunkt war auch schon in meinen bisherigen Überlegungen zu diesem Thema maßgebend. Dort wurde nur ein Problem angeschnitten, das unmittelbar auf Anleitung zu politischer Handlung zielt, nämlich das Thema „Revolution“. Das aber wurde bewußt nicht unmittelbar und direkt im Horizont der Eschatologie erörtert, sondern ausdrücklich unter dem ethischen Gesichtspunkt der Liebe. Und ich habe diese Auffassung an anderen Stellen⁷ auch ausdrücklich gegen bestimmte Formen

⁶ In welchem Sinn jede Theologie „universal“ sein muß, kann in diesem Zusammenhang nicht ausgeführt werden. Will Theologie Rede von Gott (und nicht von Göttern) sein, muß sie in bestimmter Weise vom Ganzen der Wirklichkeit sprechen. Doch müssen diese Ganzheitsaussagen, wollen sie Anspruch auf Allgemeinheit erheben, gesellschaftlich-geschichtlich vermittelt werden. Diesem Thema soll sich eine größere systematische Arbeit widmen.

⁷ Vgl. z. B. meine Stellungnahme in: Die Antwort der Theologen, hrsg. v. K. Rahner (Düsseldorf 1969) 9–27; dazu auch die einschlägigen Passagen in meinem Beitrag: Technik-Politik-Religion im Streit um die Zukunft des Menschen in: Erwartung, Verheißung, Erfüllung, hrsg. v. W. Heinen u. J. Schreiner (Würzburg 1969).

einer „Theologie der Revolution“ kritisch abgegrenzt. Bestätigt wird das z. B. durch die Herausgeber des Bandes „Diskussion zur Theologie der Revolution“, die in ihrer Einleitung schreiben⁸: „Es bestehen hier (sc. bei J. B. Metz) starke Vorbehalte gegen eine Ausweitung oder gar Theologisierung des Revolutionsbegriffs und also die Neigung, die Revolutionsproblematik in die ‚Kasuistik‘ der ‚politischen Theologie‘ zu verweisen.“ Ausdrücklich habe ich mich gegen eine direkte und unmittelbare Politisierung der Eschatologie unter dem Stichwort „politische Theologie“ verwahrt. Der Grund (den ich aus meinen früheren Überlegungen zum Thema hier wiederhole): Eine unmittelbare Umsetzung der Eschatologie in politische Handlungsorientierung enthält die Gefahr der baren Ideologisierung der Politik und des Verfalls der Eschatologie. Denn eschatologische Aussagen beziehen sich jeweils auf das Ganze der Geschichte unter dem „endzeitlichen Vorbehalt Gottes“. Dieses Ganze der Geschichte kann aber – gerade in ihrer eschatologischen Interpretation – niemals zur unmittelbaren politischen Handlungsmaxime werden; es kann nicht zum Inhalt eines unmittelbar politischen Handelns werden. Denn es gibt – nach dieser eschatologischen Interpretation – kein unmittelbar politisch signifikantes Subjekt dieser Gesamtgeschichte. Und wo immer eine Partei, eine Gruppe, eine Nation, eine Klasse sich als dieses Subjekt zu verstehen sucht und deshalb das Ganze der (kommenden) Geschichte direkt politisiert, entsteht eine mehr oder weniger totalitäre politische Ideologie.

Damit ist freilich das angeschnittene Problem des Verhältnisses zwischen „politischer Theologie“ und politischer Ethik keineswegs zureichend aufgeklärt. Zunächst könnte man ja aus dem Gesagten folgern, daß es überhaupt keiner weiteren „politischen Theologie“ bedürfe, denn diese insinuiere – als Theologie, im Unterschied zur politischen Ethik – doch immer nur die Politisierung der Eschatologie. In diesem Sinn fordert z. B. Robert Spaemann⁹ den entschiedenen Abschied von jeder „politischen Theologie“. Doch scheint mir hier ein entscheidender Gesichtspunkt verkannt zu sein, der die Eigenart und die Situation politischer Ethik selbst betrifft. Um ihn zu erläutern, muß ich nochmals auf den im ersten Abschnitt erörterten Wandel im Politischen selbst hinweisen, demzufolge sich politisch relevante Probleme nicht nur auf Fragen innerhalb einer bestehenden politischen Ordnung beziehen, sondern auch auf Fragen des Wandels solcher Ordnungen selbst, insofern sie als freiheitliche Ordnungen auf der Freiheitsgeschichte der menschlichen Gesellschaft basieren. Politische Ethik, in der dies berücksichtigt wird, ist nicht nur mögliches Regulativ bei umstrittenen und nicht total theoretisierbaren Zielen innerhalb einer politischen Ordnung und Verfassung; sie muß zugleich Ethik des möglichen und tatsächlichen Wandels solcher Freiheitsordnungen sein, abgekürzt ausgedrückt: sie kann nicht nur Ordnungsethik sein, sie muß auch Veränderungsethik sein. W. Pannenberg hat gezeigt¹⁰, in welchem Sinn gerade eine christ-

⁸ Zur Theologie der Revolution, hrsg. v. E. Feil u. R. Weth (München, Mainz 1969).

⁹ In einem Vortrag „Kritik der politischen Theologie“ (Januar 1969 in Münster).

¹⁰ Christliche Ethik und Geschichtsatsachen, in: Evangelische Kommentare 1 (1968) 688–694.

liche Ethik eine Ethik der Wandlungen ist und sein muß. Eine politische Ethik aber, die nicht nur eine Ethik der Ordnungen, sondern der *Wandlungen* ist, wird als solche immer wieder mit Problemen der *Gesamtgesellschaft*, des gesamtgesellschaftlichen Woher und Wohin konfrontiert, d. h. aber, sie hat es mit Problemen und Theoremen zu tun, die auch in einem *historischen Begründungszusammenhang* stehen und die deshalb nicht nur eine analytische, sondern eine *hermeneutische* Behandlung erfordern. „Politische Theologie“ ist dann die spezifische christliche Hermeneutik einer politischen Ethik als Veränderungsethik¹¹.

Hier, in diesem Zusammenhang, muß ich mich mit dieser kurzen Bestimmung des Verhältnisses von „politischer Theologie“ und politischer Ethik zunächst begnügen. In ihr ist eine Fülle von Problemen enthalten, die sich freilich nicht nur einer „politischen Theologie“, sondern m. E. der Theologie überhaupt, nicht zuletzt der katholischen Theologie, stellen und die vielleicht deswegen einseitig der „politischen Theologie“ angelastet werden, weil sie sich ein Bewußtsein von ihnen zu bilden sucht. So verdeckt die Definition dieser Theologie als politischer Hermeneutik oder genauer: als theologischer Hermeneutik politischer Ethik, insofern diese als Veränderungsethik immer hermeneutische Verfahren impliziert, unter dem Stichwort „Hermeneutik“ jene Problematik, die sich der Theologie wiederum geschichtlich seit der Aufklärung explizit stellt und die ich in meinen früheren Überlegungen zur „politischen Theologie“ mit dem Stichwort des neuen Theorie-Praxis-Verhältnisses gekennzeichnet habe. Hermeneutische Verfahren sind selbst praxisbezogene Verfahren, insofern es in ihnen nicht nur um die Erhellung der Verstehensbedingungen und Verstehenshorizonte in einem bestimmten Erkenntnis- und Handlungszusammenhang, sondern um die Frage der Veränderung solcher Bedingungen und Horizonte selbst geht¹². Theologisch gewendet heißt dies: es geht um eine neue Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Ethik. In diesem Verhältnis von Dogmatik und Ethik, das als primäre hermeneutische Figur der Theologie das klassische hermeneutische Thema von Dogma und Geschichte in sich enthält, kann die Ethik nicht nur als reiner Anwendungsfall von Dogmatik begriffen werden. Die positive Alternative dazu ist, ohne in bekannte Einseitigkeiten zu verfallen, äußerst schwierig zu bestimmen. Jedenfalls ist die Diskussion um den „Primat der Ethik“, wie ihn die Aufklärung proklamierte, für die Theologie noch keineswegs abgeschlossen und das damit angezeigte Problem für sie noch keineswegs überwunden, es sei denn, man hielte die in Romantik, Restauration und Idealismus einsetzende Gegenaufklärung, die die Ordnung des Ethos wieder (im Sinn der klassi-

¹¹ Auch die sich auf das Naturrecht berufende klassische christliche Sozialethik kann sich heute nicht mehr der Einsicht entziehen, daß alle ihre materialen Normen geschichtlich vermittelt sind, daß sie also ohne hermeneutische Diskussion gar nicht legitimiert werden können.

¹² Vgl. J. Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften, in: Philosophische Rundschau, Beiheft 5 (Tübingen 1967); ders., Erkenntnis und Interesse (Frankfurt 1968). – Diese Frage der Veränderung der Erkenntnisbedingungen und Erkenntnishorizonte wirft in neuer Weise auch das Zeitproblem auf; vgl. dazu etwa C. v. Bormann, Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung, in: Philosophische Rundschau 16 (1969) 92–116.

schen Ontologie) unter die Ordnung des Logos zurückstellt, für eine Lösung. Eine Lösung wäre das aber erst – gegen die herrschende Meinung in der katholischen Theologie¹³, wenn die „Ethik“ selbst in ihrer „Logik“ begriffen wäre, die Wahrhaftigkeit selbst in ihrer Wahrheit, und wenn man so den abstrakten Gegensatz bzw. die rein abstrakte Vermittlung von Logos und Ethos überwände, die im üblichen Gebrauch ontologischer Kategorien in der systematischen Theologie vollzogen wird. Ohne „Dialektik“ freilich scheint mir dies kaum möglich. Nur ein dialektischer Begriff von Logik bleibt m. E. handlungsbezogen, ohne den Logos in reiner Handlungsorientierung aufgehen und so schließlich zur Taktik oder Pragmatik verkümmern zu lassen. Doch, wie gesagt, dieses Thema kann ich hier nicht weiter verfolgen, und so will ich auch nicht durch bloße Andeutungen neue Mißverständnisse produzieren¹⁴.

III. Zum theologischen Charakter der „politischen Theologie“: die Memoria-These

Es ist hier noch eindringlicher nach dem „Theologischen“ in diesem Ansatz einer „politischen Theologie“ zu fragen. Zwei Objektionsreihen, die sachlich untereinander zusammenhängen, drängen in diese Fragerichtung.

1. Das eine Bedenken fragt kritisch, ob dieser theologische Ansatz nicht viel zu wenig an Jesus Christus, an die in ihm ereignete und proklamierte Heils- und Erlösungstat Gottes, gebunden sei, und ob deshalb diese Theologie und der von ihr betonte „eschatologische Vorbehalt“ Gottes gegenüber der menschlichen Freiheitgeschichte nicht einen viel zu formalen, „leeren“ Zukunftsbegriff voraussetze, der kaum mehr etwas „spezifisch Christliches“ an sich habe und der am Ende nur noch als theologisches Pseudonym stehe für die noch verbleibende Varianz und unbestimmte Offenheit der politischen Freiheitgeschichte der Menschheit.

Nur wer die große Komplexität und Schwierigkeit theologischer Vermittlung des christlichen Glaubens heute übersieht oder unterschätzt, wird das hier angeschnittene Problem als leicht lösbar empfinden. Nicht jeder, in dessen Theologie inhaltlich sehr

¹³ Vgl. z. B. den Artikel „Aufklärung“ in LThK I (Freiburg 1957) 1056–1066; demgegenüber etwa: J. Fetscher, *Aufklärung*, in: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft I (Freiburg 1966) 438–460; neuerdings besonders W. Olmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung* (Frankfurt 1969).

¹⁴ So wenig das hier Angesprochene fundamentale Theorie-Praxis-Verhältnis eine Selbstauflösung aller Theorie in Praxis oder eine Funktionalisierung aller Theorie zur Taktik bedeutet, so wenig bedeutet das neue Verhältnis von Dogmatik und Ethik in der christlichen Theologie, in welchem die Ethik nicht mehr einfach als der Dogmatik nachgeordnete Anwendungsdisziplin verstanden wird, eine völlige Umsetzung der Lehre in ethische Imperative, wie das H. Maier befürchtet. Wenn die „politische Theologie“ dieses neue Verhältnis von Dogmatik und Ethik, von Orthodoxie und Orthopraxis aufzunehmen und zu reflektieren sucht – bisher vielleicht mehr schlecht als recht –, so ist sie doch (zumindest in ihrer Intention) nicht ein Symptom der Krise, sondern ein – vielleicht unzulänglicher – Versuch, diese zu überwinden. Und die Krise selbst scheint mir mehr bei der Theologie zu liegen, die Maier „im Augenblick“ vermißt. – Zur Geschichte des Theorie-Praxis-Problems vgl. G. Picht, *Wahrheit-Vernunft-Verantwortung* (Stuttgart 1969).

viel von Jesus Christus die Rede ist, treibt schon „christliche Theologie“, die schließlich immer davon bestimmt bleibt, daß der Glaube an Gott in Jesus Christus in seiner Hoffnung verantwortet sein will. Christliche Theologie hat Rechenschaft abzulegen von diesem Glauben angesichts derer, die nach dem Grund seiner Hoffnung fragen (vgl. 1 Petr 3, 15) unter den Bedingungen und Herausforderungen unserer Gegenwart. In diesem Sinn galten meine bisherigen Überlegungen dem Versuch, den christlichen Glauben und seine Traditionen zu verantworten angesichts der Freiheitsgeschichte der menschlichen Gesellschaft und der damit – seit der Aufklärung – unausweichlich gestellten Fragen. Ausdrückliches Anliegen war (vor allem gegenüber bestimmten Tendenzen in der gegenwärtigen Theologie), dieses Glaubensverständnis nicht beziehungslos, mehr oder minder privatistisch und letztlich beliebig gegenüber der Welt in ihrer gesellschaftlichen Freiheitsgeschichte zu interpretieren, da es gerade so die Identität mit einer biblisch überlieferten Grundgestalt verlieren würde. Das angeführte Bedenken scheint mir nun hauptsächlich durch das Andeutende und Unausgeführte dieser Überlegungen verursacht. So will und kann ich auch hier nicht einfach in direkter Apologetik erwidern, sondern mit dem Versuch, das Gemeinte zu differenzieren und zu erweitern.

Dazu möchte ich auf eine Gestalt christlichen Glaubensverständnisses verweisen, die sich durchgehend schon in der biblischen Tradition selbst zeigt: Glaube als *memoria*, als Erinnerung¹⁵. Christlicher Glaube ist hier also als jenes Verhalten verstanden, in dem der Mensch sich an ergangene Verheißungen und angesichts dieser Verheißungen gelebte Hoffnungen erinnert und sich an diese Erinnerungen lebensbestimmend bindet. Weder das intellektualistische Modell der Zustimmung zu Glaubenssätzen noch das existentialistische der unverfügbaren Existenzentscheidung steht hier im Vordergrund der Glaubensinterpretation, sondern die Figur der Erinnerung. Im Glauben vollziehen Christen die *memoria passionis, mortis et resurrectionis* Jesu Christi; glaubend erinnern sie sich an das Testament seiner Liebe, in der die Herrschaft Gottes unter uns Menschen gerade dadurch erschien, daß die Herrschaft zwischen den Menschen anfänglich niedergelegt wurde, daß Jesus sich selbst zu den „Unscheinbaren“, den Ausgestoßenen und Unterdrückten bekannte und so diese kommende Herrschaft Gottes gerade als befreiende Macht einer vorbehaltlosen Liebe erwies.

Um die Bedeutung eines solchen Glaubensverständnisses für das hier Gefragte deutlich zu machen, muß diese Erinnerungsgestalt des Glaubens vom alltäglichen Verständnis von Erinnerung unterschieden werden. Gemeint ist also nicht Erinnerung, in der wir es uns leicht machen im Verhältnis zur Vergangenheit, Erinnerung, in der wir alles Vergangene in einem verklärenden, traumfarbenen Licht sehen; gemeint ist nicht Erinnerung, in der wir alles Vergangene in seinem Vergangen-Sein dadurch

¹⁵ Zur alt- und neutestamentlichen Bedeutungsgeschichte von Erinnerung vgl. P. A. H. De Boer, Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments (Stuttgart 1962) 351f.; Anamnesis, in: ThWNT I, 351f.; J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (Göttingen 41967); N. A. Dahl, Anamnesis, in: Studia theologica 1 (1947/48) 69–95.

besiegeln, daß wir uns mit allem Gefährlichen und Herausfordernden an ihm ausgesöhnt haben. Und gemeint ist nicht eine Erinnerung, in der wir uns vergangenes „Glück“ und „Heil“ je nur individuell applizieren¹⁶. Hier ist eine andere Gestalt der Erinnerung gemeint: Jene gefährliche Erinnerung, die unsere Gegenwart bedrängt und in Frage stellt, weil wir uns in ihr an unausgestandene Zukunft erinnern. „Die Erinnerung an die Vergangenheit kann gefährliche Einsichten aufkommen lassen und die etablierte Gesellschaft scheint die subversiven Inhalte des Gedächtnisses zu fürchten. Das Erinnern ist eine Weise, sich von den gegebenen Tatsachen abzulösen, eine Weise der ‚Vermittlung‘, die für kurze Augenblicke die allgegenwärtige Macht der gegebenen Tatsachen durchbricht. Das Gedächtnis ruft vergangene Schrecken wie vergangene Hoffnung in die Erinnerung zurück.“¹⁷ Solche Erinnerung durchbricht also den Zauberkreis des herrschenden Bewußtseins. Sie reklamiert unausgestandene verdrängte Konflikte und unabgeholte Hoffnungen. Sie hält gegen die herrschenden Einsichten früher gemachte Erfahrungen hoch und entschert damit die Selbstverständlichkeiten der Gegenwart. Sie mobilisiert Tradition als kritisch-befreiende Potenz gegenüber der Eindimensionalität herrschenden Bewußtseins und gegenüber der Sicherheit jener, „deren Stunde immer da ist“ (vgl. Joh 7, 6).

Wird christlicher *Glaube* als solche memoria gesehen und *Kirche* als öffentliche Form dieser Erinnerung interpretiert, dann ist dies in vieler Hinsicht folgenreich. Glaube als solche memoria ist keineswegs eine Gegenfigur zu Glaube als Hoffnung. Glaube als memoria in dem erläuterten Sinn antwortet auf die unter Theologen immer wieder diskutierte Frage nach einer Vermittlung zwischen dem „Schon“ und „Noch nicht“ des in Jesus Christus gewährten eschatologischen Heils; in diesem Glaubensverständnis werden nämlich beide Bestimmungen nicht einfach konstatiert und mehr oder minder spannungslos zusammengehalten. Glaube als memoria macht schließlich deutlich, wieso christlicher Glaube ein inhaltsgebundener, soz. ein „dogmatischer Glaube“ ist, eine *fides quae creditur*, und wieso er gerade darin jene auf die gesellschaftliche Freiheitsgeschichte bezogene kritische Freiheit verwirklichen kann, zu der der Christ im Licht der eschatologischen Botschaft berufen ist. Oder negativ formuliert: ein solches Glaubensverständnis verhindert, daß christlicher Glaube die befreiende und provozierende Kraft, die aus seinen Inhalten und Überzeugungen kommt, ausblendet und daß er in purer Formalität zur symbolischen Paraphrase des jeweils herrschenden Bewußtseins herabsinkt, ohne zu dessen Veränderung etwas beizutragen.

¹⁶ Memoria, wie sie hier verstanden werden soll, ist also weder reine Versöhnungsfigur noch reine Anwendungsfigur im Verhältnis zur Vergangenheit. Geschehenes auf mich „anwenden“ heißt – soll das Geschehnis selbst nicht in einer Idee geschichtslos stillgestellt werden –, ihm für meine Gegenwart eine unabgeholte Zukunft geben. – Vgl. zu den folgenden Überlegungen auch J. B. Metz, *Technik-Politik-Religion*, und ders., *Reform und Gegenreformation heute* (Mainz, München 1969). Daraus sind einige Passagen hier wörtlich übernommen.

¹⁷ H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch* (Neuwied 1967) 117; vgl. dazu auch H. R. Schlette, *Veränderungen im Christentum* (Olten, Freiburg 1969) 11–18.

Die biblischen Traditionen und die aus ihnen erwachsenen Bekenntnis- und Lehrformeln des christlichen Glaubens erscheinen im Licht dieser Interpretation als Formeln der memoria, als Formeln, in denen der Anspruch ergangener Verheißungen und vergangener einst gelebter Hoffnungen und widerfahrener Schrecken in die Erinnerung zurückgerufen werden, um den Bann des gegenwärtig herrschenden Bewußtseins in seiner Instrumentalität und Einsinnigkeit zu durchbrechen, um sich von den Zwangsmechanismen des unmittelbar Gegebenen und Einsichtigen immer wieder neu zu lösen und die Banalität des Bestehenden und der aus ihm allein abrufbaren Zukunft zu durchstoßen. Diese vielleicht etwas ungewöhnlich oder überraschend anmutende Interpretation des Sinns christlicher Glaubens- und Bekenntnisformeln wird meines Erachtens dann überzeugender, wenn die eigentümliche Ausgangssituation unserer Gesellschaft berücksichtigt wird, in der der christliche Glaube tradiert werden soll. Es ist eine immer geschichtsloser und erinnerungsloser werdende Gesellschaft, so daß in ihr Traditionen in zunehmendem Maß nur auf dem Weg über Institutionen und deren formuliertes Selbstverständnis, also über formulierte Bekenntnisse festgehalten und in die Gegenwart eingebracht werden. Dogmatischer Glaube oder Bekenntnisglaube ist dann die Bindung an Lehrsätze, die als Erinnerungsformeln eines verdrängten, unbewältigten, subversiven und gefährlichen Gedächtnisses der Menschheit verstanden werden können und müssen. Kriterium ihrer genuinen Christlichkeit ist die kritisch-befreiende, aber auch erlösende Gefährlichkeit, mit der sie die erinnerte Botschaft in die Gegenwart einbringen, so daß sich „Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden“¹⁸. „Tot“ und nichtssagend „leer“ sind solche Bekenntnisformeln und solche dogmatische Formeln dann, wenn die in ihnen erinnerten Inhalte nichts mehr von dieser ihrer Gefährlichkeit – für Gesellschaft *und* Kirche! – zeigen, wenn diese Gefährlichkeit unter den Mechanismen ihrer institutionellen Vermittlung erlischt und wenn die Formeln deshalb nur noch der Selbsterhaltung der sie überliefernden Religion und der Selbstproduktion einer autoritären kirchlichen Institution dienen, die sich als öffentliche Tradentia christlicher memoria nicht mehr unter den gefährlichen Anspruch eben dieser memoria stellt.

Natürlich wäre das nun im einzelnen aufzuweisen anhand der klassischen Glaubenssätze und Lehrformeln. So kann man z. B. die Interpretation Erik Petersons^{18a} als Versuch verstehen, die *Glaubensformel von der Trinität* herrschaftskritisch zu wenden und sie gerade so in ihrer befreienden und erlösenden Gefährlichkeit sichtbar zu machen – vor allem dann, wenn man die in dieser trinitarischen Formel enthaltene Kritik eines monarchischen Herrschaftsbegriffs auch (was E. Peterson unterläßt) kritisch auf die Verfassung der Kirche selbst bezieht. Das oben nur andeutungsweise formulierte Verständnis der memoria Jesu Christi als memoria der Ankunft der Herrschaft Gottes in der Liebe Jesu zu den Ausgestoßenen ließe sich wohl auch durchführen

¹⁸ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (München 1966) 207.

^{18a} Der Monotheismus als politisches Problem, in: *Theologische Traktate* (München 1951) 45–147.

als solche gefährlich-befreiende Wendung der klassischen *christologischen Formeln*. Hier liegt, wie ich meine, ein großes und verlockendes Aufgabengebiet der Theologie. Wo nämlich eine solche Interpretation christlicher Glaubensformeln und eine dementsprechende Verwirklichung christlichen Glaubens gelänge, wo die in ihm tradierten Lehrformeln als Erinnerungsmarken verstanden würden, als das Buchstabieren eines gefährlichen Gedächtnisses der Menschheit: da hörte ein solches Glaubensverständnis auf, toten Autoritätsglauben zu suggerieren, da würde es gewiß nicht den Verdacht auf sich ziehen, nur einen Glauben der Unmündigen, Glauben gar als „Opium des Volkes“ zu legitimieren. Da wäre dieses Glaubensverständnis vielmehr der Versuch, das Christentum selbst zu entfalten als gefährlich-befreiende und erlösende memoria Jesu Christi angesichts der gegenwärtigen Gesellschaft und ihrer „Systeme“. Es machte sich auch verständlich als Hermeneutik der agonalen Freiheitssituation des Menschen und als helfende Erinnerung in den Widersprüchen einer linear und einsinnig verstandenen menschlichen Freiheitsgeschichte, die meint, sich über die *vergangenen* Leiden und Hoffnungen, über die Herausforderung der Toten hinwegsetzen oder sie, ohne die Freiheit selbst zu verlieren, ignorieren zu können. Gerade um das Erbe der modernen Freiheitsgeschichte weder romantisch restaurativ stillzulegen noch an eine pausbäckig-kleinbürgerliche oder totalitäre Fortschrittsidee zu verraten, bedarf es immer neu der Kraft der Erinnerung. Wo sie fehlt, wird das fiktive eindimensionale Jetzt „zum Erkenntnisgrund des inneren Sinnes . . . Was im Denken geschichtlich ist, anstatt der Zeitlosigkeit der objektivierten Logik zu parieren, wird dem Aberglauben gleichgesetzt, der die Berufung auf kirchlich-institutionelle Tradition wider prüfenden Gedanken tatsächlich war. Die Kritik an Autorität hatte allen Grund. Aber sie erkennt, daß Tradition der Erkenntnis selbst immanent ist als das vermittelnde Moment ihrer Gegenstände. Erkenntnis verformt diese, sobald sie kraft stillstellender Objektivierung damit tabula rasa macht. Sie hat an sich, noch in ihrer dem Gehalt gegenüber verselbstständigten Form, teil an Tradition als unbewußte Erinnerung; keine Frage könnte nur gefragt werden, in der Wissen vom Vergangenen nicht aufbewahrt wäre und weiterdränge.“¹⁹ Hilfreich freilich scheint mir nur eine *bestimmte* Erinnerung zu sein. Als bestimmte Erinnerung aber kann sie sich des Erinnererten nie so entäußern, daß sie von ihm nur das verwandelnd aufbewahrte, was sich allein über kritische Reflexion vermitteln läßt. Als bestimmte Erinnerung trägt sie jeweils schon Züge einer kritisch bejahenden Aneignung, wie sie uns auch in der geschichtlich vermittelten Gestalt des christlichen Glaubens begegnet. Solche bestimmte Erinnerung ist partikular im Horizont unserer Gesellschaft, aber sie bleibt, so sie diejenige des christlichen Glaubens ist, aus sich heraus an alle gewendet in der Bedrohtheit ihrer Freiheit und Hoffnung.

Die kritische und befreiende Kraft christlicher Erinnerung, als bestimmte Erinnerung, zeigt dann freilich auch nie eine rein intellektuelle Attitüde. Die in ihr zur Geltung kommende befreiende Kraft ist nicht einfach identisch mit dem, was sich in einem

¹⁹ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966, 60.

dialektischen Begriff kritischer Negativität ausdrücken ließe²⁰. Ihre kritische Kraft bleibt gekennzeichnet durch die Bestimmtheit ihrer Erinnerung: In dieser Erinnerung weiß sie um den „tödlichen“ Konflikt zwischen den göttlichen Verheißungen und einer von unseren unverfremdeten Wünschen und Interessen betriebenen Geschichte. Ihre Kritik trägt nicht die Züge der „totalen Kritik“; sie hat den Schmerz des Sich-Ver-sagens, des Ausharrens, der Ungeduld *und* der Geduld an sich, wie sie christliche memoria als „Nachfolge Jesu“ einfordert. Aus der Bestimmtheit der Erinnerung Jesu Christi erlangt sie auch jenen Impuls, der das „Gesetz“ der Kritik in den „Geist“ der Krisis überführt. Diese Kritik wird zum Dienst, zu einer Form des Daseins-für-andere, die nicht durch die herrschenden Formen von Gesellschaftskritik definiert werden kann. Und erst wenn eine Theologie zur Entfaltung solcher aus der memoria Jesu Christi gewonnenen „Kritik“ wird, hört sie auf, sanktionierende Theologie zu sein, sanktionierende Theologie, die sie auch dann bliebe, wenn sie bloß herrschende Gesellschaftskritik reproduzierte²¹.

2. Ein zweites Bedenken gegenüber den theologischen Grundlagen der neuen „politischen Theologie“ zielt auf das in ihr zur Geltung kommende Verständnis von Eschatologie. Es rügt die Zweideutigkeit dieser Eschatologie in bezug auf das Verhältnis von verheißendem Heil und geschichtlicher Zukunft; es sieht in dieser Zweideutigkeit eine tendenzielle Identifizierung von politischer Freiheitsgeschichte und Heilsgeschichte und damit am Ende doch eine Wiedererstehung der klassischen politischen Theologie – diesmal zwar nicht in rechter, sondern in linker politischer Variante.

Ich glaube, daß dieser Vorwurf, soweit er sich auf das von mir skizzierte Verständnis einer „politischen Theologie“ bezieht, im wesentlichen schon durch das oben zur bestimmten Erinnerung Gesagte sich entkräften läßt. Immerhin möchte ich – mehr aporetisch als in positivem Entwurf – einen Gesichtspunkt noch herausstellen, kurz und in größter Allgemeinheit. Die Kritik scheint mir nämlich ihrerseits von einer fragwürdigen Voraussetzung auszugehen. Sie unterstellt die Möglichkeit, daß zwischen

²⁰ Wenngleich dieser Begriff z. B. Th. W. Adorno unter den Zwang zu stellen scheint, immer wieder die Idee der Versöhnung (durchaus im Unterschied zu „Emanzipation“ und „Mündigkeit“) in Anspruch zu nehmen und sie in der „Negativen Dialektik“ (a. a. O. 396) so zu charakterisieren: „Es liegt in der Bestimmung negativer Dialektik, daß sie sich nicht bei sich beruhigt, als wäre sie total; das ist ihre Gestalt von Hoffnung“ (vgl. dazu theologisch: J. B. Metz, Politische Theologie, in: Sacramentum Mundi III, bes. 1238). Dieser Gestalt von Hoffnung korrespondiert der Gedanke der Versöhnung, wie ihn Adorno (schon 1946/47) am Ende der Minima Moralia (Frankfurt 1964) ausgedrückt hat (a. a. O. 333ff.). Dieser Text wird zwar gern auch von Theologen zitiert und reklamiert. Wichtiger wäre indes, die Frage der „negativen Vermittlung“ von Eschatologie (im dialektischen Sinn der Negativität) ausführlich zu erörtern und kritisch zu prüfen. Da ich hier, in diesem Kontext, explizit philosophische Fragen zum Thema des hier diskutierten theologischen Ansatzes aussparen mußte, kann ich nur auf eine beabsichtigte größere Arbeit zum Thema verweisen.

²¹ Die Überlegungen dieses Abschnitts – mit dem zentralen Gedanken der „kritischen“, gefährlich-befreienden Erinnerung – verstehen sich in einem *ersten* Ansatz auch als theologischen Beitrag zu den Apriorien der Aufklärungsproblematik, wie sie – im Blick auf die Grundlagendiskussion der Wissenschaften – vor allem von J. Habermas erörtert wurden. Vgl. jetzt auch Th. W. Adorno u. a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (Neuwied, Berlin 1969).

geschichtlicher Zukunft des Menschen und der Menschheit und eschatologischer Heil-zukunft ein „eindeutiges“ und „reines“ Verhältnis herzustellen sei. Nun läßt aber weder der Begriff der Geschichte noch derjenige des eschatologischen Heils dies zu.

In bezug auf die Geschichte verrät sich das Mißverständnis meines Erachtens schon in dem Vorwurf, wonach die in der „politischen Theologie“ enthaltene Eschatologie eine Spielart „immanenter Eschatologie“ sei, die auf eine innergeschichtliche Vollendung der Geschichte ziele oder doch dieses Mißverständnis nicht zureichend ausschließe. Der ausdrücklich formulierte oder wenigstens insinuierte Gedanke von innergeschichtlicher Verwirklichung von Geschichte zeigt indes gerade, daß hier nicht eigentlich von Geschichte die Rede ist, sondern allenfalls von Natur, von physis, die allein sich nach einem immanenten telos verwirklicht und in ihm auszeitigt. Geschichte hingegen ist, soweit sie überhaupt im Unterschied zu Natur gedacht werden kann und kritisch gedacht werden muß, prinzipiell nicht als „Immanenz“ zu bestimmen, sie ist in diesem Sinn grundsätzlich unvollendbar, und das aus der klassischen Naturmetaphysik stammende Immanenz-Transzendenz-Schema scheint mir für die Bestimmung geschichtlicher Wirklichkeit und ihrer Zukunft hermeneutisch ungeeignet.

Christliches Heilsverständnis hingegen hat seinen unaufgebbaren kategorialen Ort in und an der Geschichte. Es gibt zwar auch in der Theologie immer wieder den Versuch, unter dem Eindruck der Zweideutigkeit im Verhältnis von Eschatologie und Geschichte und der damit gegebenen Verborgenheit und Gefährdetheit von christlicher Heilshoffnung in der Geschichte, Geschichte selbst für das Verständnis des christlichen Heils stillzustellen – etwa in der Theorie der Geschichtlichkeit, wohl auch in Teilhards evolutiver Eschatologie, auch in einem „zyklischen“ Verständnis von Geschichte²² usw. Doch wird dieser Versuch in der Theologie immer wieder auch als Versuchung erkannt und kritisiert, wird ihm gegenüber immer wieder zu Recht die Aufgabe zur Geltung gebracht, das eschatologische Heilsverständnis über das Problem der geschichtlichen Zukunft des Menschen und der Menschheit zu vermitteln und Geschichte als den unaufgebbaren kategorialen Ort jeder spezifisch christlichen Rede von Gott anzunehmen.

Auch die Figur „der einzelne angesichts der außergeschichtlichen Ewigkeit“ führt meines Erachtens nicht aus der fundamentalen Zweideutigkeit von Eschatologie und Geschichte hinaus und entläßt damit nicht aus der Verborgenheit der christlichen Hoffnung. Abgesehen davon, daß in diesem Begriff des einzelnen und seiner sublimierten Subjektivität Geschichte nur fiktiv überschritten ist: sie ist und bleibt anwesend als eindimensionale Gegenwart; abgesehen also davon, verharret die so außergeschichtlich gedachte Ewigkeit als „das Andere“ ebenfalls in radikaler Zweideutigkeit. Denn als dieses umfassende außergeschichtliche „Andere“ kann eben nicht nur „Gott“, sondern gerade auch die „Natur“ (und damit der Zerfall des Menschen in seiner Freiheit in und an diese Natur) gedacht werden: Deus sive natura.

²² So etwa, als Alternative zu der mit Recht von ihm kritisierten Rede von der „linearen Zeit“, bei U. v. Balthasar, *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln 1963).

Angesichts dieser Problemlage habe ich in früheren Überlegungen das Bild von Walter Benjamin über das Verhältnis der „Dynamik des Profanen“ zur „Richtung der messianischen Intensität“ durchaus als erhellend angesehen, ohne natürlich die Inadäquatheit auch dieses Bildes (wie eines jeden) in Abrede zu stellen. „Wenn eine Pfeilrichtung“, schreibt W. Benjamin²³, „das Ziel, in welchem die dynamis des Profanen wirkt, bezeichnet, eine andere die Richtung der messianischen Intensität, so strebt freilich das Glückssuchen der freien Menschheit von jener messianischen Richtung fort, aber wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu befördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches. Das Profane also ist zwar keine Kategorie des Reichs, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens.“ Hans Maier hat sich an den (zugegebenermaßen mißverständlichsten) letzten Satz gehalten und aus ihm die Synchronisation und tendenzielle Identifizierung von eschatologischer Heilsgeschichte und politischer Freiheitsgeschichte der profanen Gesellschaft herausgelesen. Mir ging es indes nicht primär um die Folgerung, die Benjamin selbst aus seinem Bild zog, sondern um einen Vergleichspunkt, den das Bild in sich bietet. Es weist nämlich zwei Mißverständnisse von Eschatologie und Geschichte bestimmt ab, insofern sie beide auf Eindeutigkeit dieses Verhältnisses drängen. Es weist – durch die Betonung der Gegensätzlichkeit der Richtung (der Pfeile) – die Möglichkeit einer Identifizierung beider Ordnungen ab, es läßt nicht zu, daß christliche Eschatologie sich – wie immer – in die „Ordnung des Profanen“ aufhebt oder sich in revolutionäre Dialektik auflöse; es läßt nicht zu, daß christliche Hoffnung sich nur als Vehikel des Sprungs in ein geschichtlich erkämpftes „Reich der Freiheit“ verstehe, nicht aber auch als Hoffnung für mich und als Hoffnung für die Leiden und den Tod von gestern. Es weist aber auch (im Bild der – entgegengesetzt – aufeinander wirkenden Kräfte) den Dualismus, die Disparität oder die beziehungslose Beliebigkeit in der Bestimmung von Eschatologie und Geschichte ab, in welcher Geschichte von Eschatologie nur als Nichtigkeit denunziert wird, als Rost, den man vom Eisen klopft. Es weist eine Bestimmung dieses Verhältnisses ab, in dem Geschichte abstrakt negiert wird, in dem der Blick sich einseitig auf die Katastrophen der Geschichte richtet, so daß diese sich selbst ihrer Un-Gültigkeit überführt, eine Bestimmung, in der Geschichte nur als Herrschaftsgebiet des Bösen aufgefaßt wird, und der Glaube dementsprechend als geglückte Flucht aus ihr und ihren Verhängnissen.

Ich weiß, daß ich mit diesen knappen Überlegungen nur aporetisch auf die innere Komplexität und Mehrdimensionalität des eschatologischen Themas selbst hingewiesen habe, ohne es nun in sich positiv zu entwickeln. Ich bin mir auch bewußt, daß eine Reihe von einzelnen Äußerungen in meinen früheren Überlegungen gerade diese „Mehrdeutigkeit“ im eschatologischen Geschichtsverständnis nicht genügend ausgedrückt hat. Die Betonung des „schöpferischen“ Charakters christlicher Hoffnung, die

²³ W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze (Frankfurt 1965) 95.

Rede von „schöpferischer Eschatologie“ mag vielleicht zu rasch Prometheus oder den jungen Marx assoziieren. Bestimmt war und ist freilich diese operationale Charakterisierung von christlicher Eschatologie gerade von der Einsicht, daß wir im Horizont von Geschichte „das Andere“ nur ernst nehmen können, wenn uns auch das Bestehende nicht gleichgültig läßt; denn, mehr als je gilt für eine Gotteserfahrung im Geschichtshorizont: „Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist es nicht alles.“²⁴ Rein kontemplativ scheint mir im Horizont einer geschichtlichen Welt gar kein Begriff der Kontingenz dieser Welt zu gewinnen zu sein. Doch kann ich auch diese Überlegung in dem hier gegebenen knappen Rahmen nicht weiter verfolgen. Schwierigste, immer neu zu bedenkende Fragen bleiben – gerade für eine Theologie, die sich dieser Mehrdeutigkeit im Verhältnis von Eschatologie und Geschichte zwar abstrakt, aber nie bestimmt entziehen kann. Diese Fragen bleiben, vor allem in bezug auf den einzelnen, seine tödlichen Bedrohungen, aber auch angesichts der zunehmenden Narkotisierung der Erfahrung dieser Bedrohung des einzelnen selbst in einer Gesellschaft, in der die Unmittelbarkeit des einzelnen immer mehr zerfällt und das „Ich“ in sekundären Erfahrungssystemen zu verschwinden scheint. Nicht um von den damit angedeuteten Fragen abzulenken, wurde „politische Theologie“ gedacht, sondern um auch theologisch hinter sie zu kommen und der Not des fragenden, ungetrösteten Menschen theologisch nicht mit Personalismen und Existentialismen antworten zu müssen, die z. B. die Todeserfahrung des einzelnen viel zu unmittelbar angehen und einkalkulieren, als daß sie sie weder im biblischen Kontext und dessen Proportionen noch im Kontext der Bedingungen unserer Gesellschaft wirklich ernsthaft entfalten könnten²⁵.

IV. „Politische Theologie“ und Kirche

Im Blick auf Kirche habe ich „versuchsweise“ und wiederum mit der Absicht eines „kritischen Korrektivs“ die Definition von Kirche als „Institution gesellschaftskritischer Freiheit des Glaubens“ vorgetragen. Obwohl ich – immer unter dem Zwang der Kürze

²⁴ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, a. a. O. 389.

²⁵ Erneut zeigt sich die „systematische“ Absicht der „politischen Theologie“. Sie will keineswegs, wie das Maier befürchtet, die dogmatische Glaubenslehre willkürlich zurückdrängen (vgl. dazu vor allem die Abschnitte II u. III). Sie scheint mir am wenigsten auszudrücken, daß die heutige katholische Theologie „im Augenblick kein Fundament im allgemeinen philosophischen Denken der Zeit“ hat. Abgesehen davon, daß ich nicht weiß, was H. Maier mit diesem „allgemeinen philosophischen Denken der Zeit“ genau meint und auf welches Philosophieverständnis er sich dabei beruft, sucht gerade die Theologie in der hier vorgetragenen Gestalt die Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Philosophien, wissend, daß ihr dabei weder „die“ Philosophie noch die „reine“ Philosophie begegnet, und voraussetzend, daß philosophisches Denken – schon seit Kant – seine Einheit und Kontinuität (auch mit den großen Traditionen) gerade in der Figur der Kritik hat. Daß und warum das Fehlen einer gemeinsamen philosophischen Grundlage, das Maier für die Krise von Dogmatik und Fundamentaltheologie verantwortlich macht, nicht ein bedauerlicher zeitweiliger „Betriebsunfall der Theologie“ ist, zeigt z. B. K. Rahner, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, in: *Schriften zur Theologie VIII* (Einsiedeln 1968) 66-87; vgl. dazu auch meine Artikel „Theologie“, in: *LThK X* (Freiburg 1965) 62-71, und „Apologetik“, in: *Sacramentum Mundi I* (Freiburg 1967) 266-276.

jenes Beitrags – für diese Bestimmung eine theologische Begründung zu geben suchte; obwohl ich ausdrücklich dem Problem einer institutionalisierten kritischen Freiheit nachging, ja, von ihm ausging; obwohl ich mich der Frage nach der historischen und sozialen Basis einer solchen Kirchendefinition stellte und im Umriss Funktion und Aufgabe einer so verstandenen Kirche zu bestimmen suchte – nie habe ich, wie das H. Maier insinuiert, unterschiedslos von „der“ politischen Aufgabe der Kirche gesprochen! –; obwohl ich schließlich die kritisch auf die Kirche selbst und die Transformation ihres institutionellen Verhaltens zielende Absicht ausdrücklich betont und (auch an Einzelfragen) erörtert habe: hier hat mir doch die Kritik in besonderem Maß die Abstraktheit und Mehrdeutigkeit einer solchen Bestimmung und die Fraglichkeit ihrer Vermittlung mit den konkreten kirchlichen Verhältnissen bewußter gemacht. Zu abstrakt und mehrdeutig erscheint mir diese Bestimmung von Kirche in verschiedener Hinsicht.

a) So etwa insinuiert diese Definition eine zu direkte und unvermittelte Überwindung der seit der Aufklärung manifest gewordenen Privatisierung von Religion, Kirche und Christentum. Obwohl sie die gesellschaftskritische Funktion der Kirche immer gleichzeitig als eine selbstkritische zu verstehen suchte, hat sie doch zu wenig berücksichtigt, daß es vor allem darum geht, die Ursachen für diese Privatisierung primär im kirchlichen Raum und in den Verhaltensweisen der kirchlichen Institutionen selbst zu suchen und aufzudecken²⁶.

b) Zwar scheint mir, abstrakt, die These immer noch richtig zu sein, daß das, wiederum seit der Aufklärung, disputierte Thema des Verhältnisses von Institution und Freiheit heute eine ganz neue Variante gewonnen hat: daß es nicht mehr so sehr um Fragen der kritischen Freiheit innerhalb von bestehenden Institutionen, sondern um die Krise der nicht-institutionalisierten Freiheit selbst geht. Gleichwohl kann eine solche These, wo sie abstrakt als Zwang zur Institutionalisierung der kritischen Freiheit vorgetragen wird, eine gefährliche Dispenswirkung innerhalb einer bestehenden kirchlichen Institution gewinnen, wenn und insofern diese sich ihrerseits in ihrem Autoritäts- und Öffentlichkeitsverständnis wie in ihrem Selbstverständnis noch nicht entschieden genug der Herausforderung der „Autorität der Freiheit“ gestellt hat.

c) So ist es mir auch im Rahmen der genannten Definition von Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit des Glaubens nicht gelungen, die damit gegebenen Funktionen und Aufgaben von Kirche zureichend konkret zu bestimmen, um diese Definition erfolgreich gegen den Vorwurf unverbindlicher Allgemeinheit²⁷ oder neointegralistischer Tendenz zu schützen.

²⁶ Vgl. W. Pannenberg a. a. O. (Anm. 10).

²⁷ Wenn freilich H. Maier davon spricht, daß ich immer nur allgemein vom Widerstand gegen den Terror der Unfreiheit und der Ungerechtigkeit gesprochen hätte, so übersieht er, daß ich das getan habe im Hinblick auf das Verhalten der Kirche in ihrer Geschichte (und im Hinblick darauf kann man kaum sagen, daß dieser Vorwurf nur abstrakt sei).

Im Blick auf solche und andere²⁸ Schwierigkeiten möchte ich zwar diesen Versuch der Bestimmung von Kirche nicht einfach aufgeben. Doch will ich im folgenden auf eine Bedeutung der „politischen Theologie“ für die Kirche eingehen, die in der genannten Definition zwar auch wirksam war, gleichwohl nicht unmittelbar im Blick stand. Vielleicht kann daraufhin die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit des Glaubens und die damit verbundene Rede von der Kirche als einer „Institution zweiter Ordnung“ eine neue bestimmtere Relevanz gewinnen.

Ich meine hier das Verständnis dieser Theologie als einer kritischen Theologie in der Kirche, als Ort der Emanzipation von bestimmten Strukturen und Verhaltensweisen der Kirche. Im Blick auf die Kirche selbst ist damit das Thema des Wandels kirchlicher Praxen und Lebensformen angeschnitten, wie es ja heute allenthalben diskutiert wird und wie ich es auch in meinem kleinen Buch „Reform und Gegenreformation heute“ aufzugreifen suchte. Nicht um den Krisenjargon in der Kirche willkürlich zu mehren und die Konjunktur von „Kritik“ anzuheizen, sondern um Orientierung zu gewinnen für entschiedene Reformen, soll hier kritische Theologie betrieben werden. Diese Kritik ist geleitet von dem Versuch, *die Ungleichzeitigkeit kirchlicher Verhaltensweisen und Lebenspraxen mit der heutigen Gesellschaft zu überwinden*. Dieser Versuch ist keineswegs gemeint im Sinn einer unkritischen oder opportunistischen Anpassung von Kirche und christlichen Traditionen an die Strukturen und Verfassungen gegenwärtiger Gesellschaftsformen oder gar im Sinn der völligen Selbstauflösung von Kirche und Christentum in die Gesellschaftsprozesse hinein. Ist es nicht vielmehr die eigentümliche Ungleichzeitigkeit der Kirche mit ihrer gesellschaftlichen Umwelt, die es immer wieder verhindert, daß diese Kirche das Unzeitgemäße der in ihr tradierten und veröffentlichten memoria Jesu Christi zur Geltung bringen kann? Nichts scheint mir so angepaßt und in dieser Anpassung so stillgestellt wie die ungleichzeitig lebende Religion. Nichts Gefährliches, nichts Befreiendes und Erlösendes scheint mehr an ihr zu sein. Denn wo Religion und Kirche in ihren Anschauungen, Lebensformen und Strukturen ungleichzeitig zu den Problemen und Strukturen der zeitgenössischen Gesellschaft leben, kann die provozierende Unzeitgemäßheit und „Fremdheit“ ihrer Verkündigung allzu leicht historisch dechiffriert werden, d. h. es kann die Unzeitgemäßheit und Fremdheit der christlichen memoria als Ausdruck dafür angesehen werden, daß ihr öffentlicher Träger, die Kirche, eben ungleichzeitig ist, d. h. einen früheren Status der gesellschaftlichen Entwicklung und des gesellschaftlichen Be-

²⁸ Zum Beispiel wurde immer wieder betont, daß der Träger der direkten und unmittelbaren politischen Aufgaben des Christentums primär der einzelne sei, nicht die Institution. Abgesehen davon, daß ich nie von „der“ politischen Aufgabe der Institution gesprochen habe; abgesehen davon, daß ich diese Aufgabe nie exklusiv für die Institution selbst reklamiert wissen wollte, scheint mir dieser Vorwurf seinerseits die Aporien des einzelnen und seines freien Handelns in unserer Gesellschaft doch zu leicht zu nehmen, vor allem wenn er das Prädikat „direkt“ und „unmittelbar“ mehr oder weniger problemlos mit dem einzelnen und seiner Freiheit verbinden zu können meint. – Hinzu kommt, daß der einzelne als Subjekt politischen Handelns vor ähnliche Fragen wie die „politische Theologie“ gestellt wird, wenn er sich Rechenschaft darüber zu geben sucht, wie und warum er denn *als Christ* so oder so handelt.

wußtseins repräsentiert. Und wer möchte leugnen, daß vieles, was von Kanzel und Katheder gar oft als das „Paradox“, als der „Skandal“ des Christentums vorgetragen wird, als Widerspruch und Fremdheit des Kreuzes, nur ungleichzeitiges Bewußtsein, nicht aber die Unzeitgemäßheit der Torheit des Kreuzes dokumentiert! In diesem Sinn scheint mir die Überwindung solcher Ungleichzeitigkeit eine der fundamentalen Aufgaben gegenwärtiger Theologie, die sich gerade nicht schiedlich-friedlich von Kirche überhaupt distanziert.

Das damit bezeichnete Aufgabengebiet möchte ich hier, verkürzt, erneut mit der Konfrontation von Kirche mit den anhaltenden, freilich kritisch zu vermittelnden Problemen der Aufklärung kennzeichnen, die sich kirchlich vielleicht in die Frage „Autorität vor dem Anspruch der Freiheit“ zusammenfassen ließen und die von der Theologie die Anstrengung verlangen, das konstitutionelle Mißtrauen gegenüber dieser Freiheit abzubauen und natürlich auch den fatalen Anschein zu zerstreuen, als könne man diese Freiheit ernst nehmen (und sie als Mündigkeit kirchlich proklamieren), ohne durch das Fegefeuer einer Reform an Haupt und Gliedern hindurchgegangen zu sein. Für die Erörterung von Einzelaspekten dieses Themas ist leider nicht mehr Raum. Ich darf dazu, aus meiner Sicht, nochmals auf meine Überlegungen zu „Reform und Gegenreformation heute“ verweisen. Jedenfalls werden hier Themen wie Autorität, Öffentlichkeit, kirchliche Verfassung, Recht, Freiheit unabweislich auf die theologische Tagesordnung gepreßt. Und ersichtlich wird zudem, daß eine solche Theologie durchaus auch „Laientheologie“ ist und sein muß, daß sie – wie eigentlich jede Theologie – nie reine „Amtstheologie“ ist oder sein kann²⁹.

Nun könnte man ja meinen, dies alles sei nicht Aufgabe einer systematischen Theologie, und „politische Theologie“ als kritische Theologie in der Kirche erweise sich so mehr als Reformstrategie denn als Glaubenslehre. Doch ein solcher Einwand scheint mir Entscheidendes, ja vielleicht das Entscheidende an der *theoretischen* Situation zeitgenössischer Theologie zu übersehen. Denn ein kritischer Vernunftbegriff, mit dem systematische Theologie doch offensichtlich zu arbeiten sucht, läßt aus sich selbst eine solche Abstraktion von Öffentlichkeit, Recht, Freiheit usw. gar nicht mehr zu (ohne damit der kritischen Vernunft etwa die Freiheit der Kontemplation zu rauben). Dieser Einwand scheint mir aber auch die Situation der *kirchlichen* Theologie selbst zu verkennen. In einer Zeit, in der die Theologie die Einheit und Unterschiedenheit ihres Gegenstandes gar nicht mehr „rein theologisch“ adäquat bestimmen kann³⁰, sondern dabei auf den Kanon des praktizierten kirchlichen Bewußtseins verwiesen ist, entsteht in der Theologie und für sie selbst gewissermaßen ein neues Kanonproblem, d. h. die Kirche in ihrem institutionellen Verhalten, in der Praxis ihrer Autorität, in ihrer Öffentlichkeit usw. wird zu einem bedrängenden zentralen Thema der Theologie

²⁹ Was H. Maier in seinen „Einwänden eines Laien“ (in einer für mich verständlichen Emotionalität) zu unterstellen scheint.

³⁰ Vgl. K. Rahner, Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in: Concilium 5 (1969) 462–471.

selbst. Was hier „politische Theologie“ genannt wird, möchte Förderung des Bewußtseins dieser kirchlichen und theoretischen Situation der Theologie sein und auch demgemäß verfahren³¹. Dann könnte sie vielleicht dazu beitragen, daß eine schmerzlich gewandelte Kirche als Veröffentlichung eines gefährlichen und befreiend-erlösenden Gedächtnisses der Menschheit sichtbar wird, eine Kirche als öffentliche Tradentin der memoria Jesu Christi, und daß von einer so gewandelten Kirche auch gelten könne, „daß die Herrschenden ohne sie ruhiger schlafen“.

³¹ Unerörtert muß hier bleiben, wie denn eine kirchliche Theologie den kritischen Vorsprung gegenüber der bestehenden Kirche und ihren Verhaltensweisen gewinnen und legitimieren könne. Unerörtert muß bleiben, daß und inwiefern eine solche kirchenkritische Theologie nicht einfach eine Kritik „von außen“ betreibt, wie sehr sie (übrigens wie jede Theologie) in ihrer Kritik viel mehr davon bestimmt ist, daß sie das Objekt hat, was zugleich bestimmende Struktur ihrer erkennenden kritischen Subjektivität ist, nämlich Kirche, und wie sehr sie hier ein antizipierendes eschatologisch geleitetes Erkenntnisinteresse zur Geltung bringen muß, um als kirchliche Theologie weder auf kirchlichen Positivismus zurückzufallen noch Kirche einfach „von außen“ zu kritisieren. – Hier wäre auch die Frage nach der Bedeutung der „Charismen“ in der Kirche aufzunehmen und das Problem der „partiellen Identifizierung“ (vgl. dazu J. B. Metz, *Reform und Gegenreformation heute*, 28f.) zu diskutieren.

Kirchensteuer und Kirchenmitgliedschaft

In Weimar wurde seinerzeit bewußt vermieden, die in Art. 137, Abs. 6 RV den großen Kirchen eingeräumte, später durch Art. 140 GG aufrechterhaltene, überdies durch Art. 13 nebst Zusatzprotokoll des Reichskonkordats der katholischen Kirche noch eigens bestätigte Berechtigung, „auf Grund der bürgerlichen Steuerlisten . . . Steuern zu erheben“, auf die Besteuerung der *eigenen* Mitglieder zu beschränken. Nichtsdestoweniger hat sich die Überzeugung durchgesetzt und inzwischen auch die Anerkennung des Bundesverfassungsgerichts gefunden, daß die Kirchen nur ihre eigenen Mitglieder zu besteuern berechtigt sind. Dann aber kann der Staat, der zu dieser Besteuerung seine Mitwirkung leihen soll, nicht umhin, sich zu vergewissern, *wen* er als Mitglied einer bestimmten Kirche anzusehen und zu behandeln hat. Hier aber ergeben sich Schwierigkeiten. Aus den hinreichend bekannten Gründen kann der Staat sich diesbezüglich nicht schlechthin oder uneingeschränkt an das Recht und/oder das Selbstverständnis der jeweiligen Kirchen halten, sondern muß mindestens in gewissem Ausmaß eigene Merkmale aufstellen, an die er die Kirchensteuerpflicht anknüpft. Die unvermeidliche Folge ist, daß die kirchliche und die staatliche Umgrenzung des Kreises der Kirchensteuerpflichtigen mehr oder weniger voneinander abweichen. Damit aber erhebt sich die Frage, wie weit es dem Staat freisteht, solche Abweichungen herbeizuführen oder in den Kauf zu nehmen, insbesondere dann, wenn sie zu Lasten der Kirche gehen, im Ergebnis also Personen kirchensteuerfrei stellen, die nach dem Recht und/oder dem Selbstverständnis der Kirche ihr angehören.

Zu dieser Frage wird gelegentlich die Meinung vertreten, daraus, daß die Kirche kraft Verfassungsrechts (Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137, Abs. 5 und 6 WRV) berechtigt sei, ihre Mitglieder zu besteuern, erwachse dem Staat die ebenso verfassungsrechtliche Verpflichtung, ihr zur Heranziehung und notfalls Beitreibung der Kirchensteuer *aller* ihrer Mitglieder Beistand zu leisten; es stehe ihm also nicht frei, den Kreis derer, die er zwangsweise zur Erfüllung ihrer kirchlichen Mitgliedschaftspflichten (hier: Kirchensteuer) anzuhalten hat, nach *seinem* Ermessen enger zu umgrenzen; vor allem aber schließe der einer Steuer eigene Zwangscharakter es aus, daß der Staat es den Mitgliedern der Kirche überlasse, sich durch freiwillige Meldung zu ihrer Kirchensteuerpflicht zu bekennen.

Zweifelloos kann es bei dieser verfassungsrechtlichen Lage dem Staat nicht freistehen, den Kreis der von ihm zur Kirchensteuer Heranzuziehenden *willkürlich* einzuengen; die Frage kann also nur sein, welchen Ermessensspielraum er hier hat. Insbesondere ist zu fragen, ob es dem an das Grundgesetz gebundenen Staat *freisteht* oder

ob er nicht vielleicht umgekehrt durch das Grundgesetz *gehalten* ist, *ohne* nach der inneren Glaubensüberzeugung oder Zugehörigkeit zum Bekenntnis einer Kirche zu fragen, in bezug auf die Kirchensteuerpflicht *alle*, aber auch *nur* diejenigen als Mitglieder einer Kirche anzusehen und zu behandeln, die für *ihn* erkennbar damit einverstanden sind.

Die Frage geht ausschließlich darum, was der Staat seinem eigenen Verfassungsrecht schuldig ist. Diese Frage aber rührt unmittelbar daran, wie dieser Staat sich selbst und wie er sein verfassungsrechtliches Verhältnis zur Kirche versteht.

Eine Meinung deutet dieses dahin, der Staat der Weimarer Reichsverfassung und des Bonner Grundgesetzes erachte die Wirksamkeit der großen Kirchen als auch für ihn selbst so wertvoll, daß er sie auf vielfältige Weise, insbesondere auch materiell zu fördern habe; ein Hauptstück dieser Förderung sei die der Kirche eingeräumte Befugnis, von ihren Mitgliedern Steuern zu erheben und sich dabei auf staatliche Hilfe zu stützen. Nachdem der Staat sich verfassungsrechtlich zu dieser materiellen Förderung der Kirche verpflichtet habe, sei er im Verhältnis zu ihr gehalten, *jeden*, der dieser Kirche angehöre, zur Entrichtung seiner Kirchensteuer anzuhalten. Um in der Lage zu sein, dieser seiner Verpflichtung Genüge zu tun, komme der Staat nicht umhin, sich von der *Bekenntniszugehörigkeit* jedes einzelnen Gewißheit zu verschaffen; praktisch könne er so verfahren, daß er prima facie jeden als Mitglied der Kirche ansehe und behandle, bei dem der Rechtsschein für diese Kirchenzugehörigkeit spreche, sofern er nur dem einzelnen die Möglichkeit offenhalte, den allenfalls unzutreffenden Rechtsschein gegebenenfalls durch berichtigende Erklärung zu zerstören. Wenn der Staat also die Einrichtung des „Austritts aus der Kirche“ durch Erklärung gegenüber dem Amtsgericht oder einer anderen staatlichen Stelle geschaffen habe, so müsse die dort abgegebene Austrittserklärung von der *bekenntnismäßigen* Zugehörigkeit zur Kirche verstanden werden (tatsächlich haben auch die betroffenen Kirchen sie bis in die jüngste Zeit übereinstimmend so verstanden). Um seine aus Art. 137, Abs. 6 erfließende verfassungsrechtliche Verpflichtung erfüllen zu können, sei eine Einrichtung dieser Art und *dieses Verständnis der Austrittserklärung* für den Staat nicht zu entbehren; darum sei sie nicht nur verfassungsrechtlich unangreifbar, sondern geradezu verfassungsrechtlich geboten.

Zu der Zeit, als der Staat den „Austritt aus der Kirche“ in der heute noch bestehenden Form einführte, hat auch *er* ihn zweifellos im Sinn der bekenntnismäßigen Zugehörigkeit bzw. Nichtangehörigkeit verstanden; „*ex tunc*“ ist diese Auslegung zutreffend. Wenn man aber den Begriff der „Körperschaft des öffentlichen Rechts“ bereits, als er in Art. 137, Abs. 5 und 6 Aufnahme fand, weitgehend seiner ursprünglichen Wortbedeutung entkleidet hat und ihn heute auch schon nicht mehr „*ex tunc*“, das ist im Sinn der Weimarer Reichsverfassung, sondern gestützt auf den Grundrechteteil des Grundgesetzes, insbesondere Art. 4 GG, „*ex nunc*“ interpretiert, dann ist nicht einzusehen, daß die Austrittserklärung heute noch im alten Sinn verstanden werden müsse, und sollte man nicht versuchen, im Weg über die Ausnahmebestimmung des

Art. 136, Abs. 3, Satz 2 WRV dem Staat die Möglichkeit zu eröffnen, sich mittels der „Austrittserklärung“ die Kenntnis zu verschaffen, wer bekenntnismäßig einer Kirche angehört, um demgemäß dieser Kirche seine Mitwirkung zur Einziehung und notfalls Beitreibung der Kirchensteuer zu leihen oder zu versagen¹.

Meines Erachtens ist der Staat durch die Vorschriften seines Verfassungsrechts nicht genötigt und folgerecht auch nicht befugt, diese seine Mitwirkung von der inneren Glaubensüberzeugung oder bekenntnismäßigen Haltung eines potentiellen Kirchensteuerpflichtigen abhängig zu machen. Wenn in den Ländergesetzen über den Kirchenaustritt von „bürgerlich-rechtlicher Wirkung“ der Zugehörigkeit zu einer Kirche oder des Austritts aus der Kirche die Rede ist, so war das, wenn damit nicht eine irgendwie organisatorisch faßbare, sondern die *bekenntnismäßige* Zugehörigkeit gemeint ist, m. E. ein bereits durch Art. 136, Abs. 3, Satz 1 WRV überholter, d. h. gegenstandslos gewordener Begriff und ist es heute nach Art. 3, Abs. 3 und Art. 4, Abs. 1 GG noch viel mehr².

Ausdrücklich spricht das preußische „Gesetz über den Austritt aus den Religionsgesellschaften öffentlichen Rechts“ vom 30. 11. 1920 denjenigen an, der „austreten *will*“ (§ 1) und bezeichnet als Wirkung der Austrittserklärung „die dauernde Befreiung des Ausgetretenen von allen Leistungen, die auf der persönlichen Zugehörigkeit zu der Religionsgesellschaft beruhen“ (§ 2). – Nach der klaren Wortfassung des Gesetzes³ ist die Austrittserklärung *keine Anzeige* an den Staat, daß man die Kirche verlassen habe, ihr nicht mehr angehöre oder was immer, sondern eindeutig *Willenserklärung*. Gegenstand einer an den Staat gerichteten und von ihm entgegengenommenen Willenserklärung kann offenbar *nur* sein, was durch den übereinstimmenden Willen dieser beiden gestaltet werden kann. Weder zur Begründung noch zur Aufhebung der „persönlichen Zugehörigkeit“ zur Kirche vermag der Staat auch nur das allergeringste

¹ Was speziell die katholische Kirche angeht, so steht eindeutig fest, daß sie seit dem 11. 8. 1919 (Verkündigung der Weimarer Reichsverfassung) bis heute *niemals* eine mit dem Geltungsbereich der Weimarer Reichsverfassung bzw. des Bonner Grundgesetzes sich deckende körperschaftliche Struktur besessen hat, weder in Gestalt einer körperschaftlichen Einheit noch in Gestalt einer Mehrzahl körperschaftlicher Gebilde, die sich mit dem Reichsgebiet oder dem Geltungsbereich des Bonner Grundgesetzes räumlich deckten. – Die seit dem Konzil bestehende deutsche Bischofskonferenz ist schon deswegen keine Körperschaft des öffentlichen Rechts im Sinn von Art. 137, Abs. 5 WRV, weil sie weder eine „Religionsgesellschaft“ noch ein Zusammenschluß von Religionsgesellschaften ist. – Die zum Gesamtverband der deutschen Diözesen zusammengeschlossenen Bistümer decken sich als Gliederungen der Kirche nicht mit dem Bundesgebiet; mehrere von ihnen erstrecken sich weit darüber hinaus.

² Zu beurteilen, ob es in Bezug auf das Schulwesen noch so etwas wie bürgerlich-rechtliche Wirkungen der (bekenntnismäßig verstandenen) Zugehörigkeit zu einer Kirche gibt, muß ich Berufeneren überlassen. Im Zusammenhang mit der Kirchensteuer spricht das Bayerische Kirchensteuergesetz in § 2, Abs. 3 vom Austritt mit „öffentlich-rechtlicher Wirkung“. Der Bayerische Verfassungsgerichtshof interpretiert ihn als „Austritt aus der steuerberechtigten Religionsgemeinschaft nur mit Wirkung für den staatlichen Bereich“, der das interne Verhältnis des Bürgers (sic!) zur Kirche unberührt lasse und in deren Organisations- und Aufgabenbereich nicht eingreife (Vf 127 VII 67, 12. 3. 1968). – Man kann ja auch aus dem Staatsverband nicht ausscheiden durch eine an kirchlicher Amtsstelle abgegebene „Austrittserklärung“!

³ Der Sache nach stimmen die anderen Ländergesetze mit dem preußischen, das heute noch im größeren Teil der BRD gelten dürfte, überein.

beizutragen oder daran zu ändern; wenn er früher – zur Zeit der von ihm beanspruchten Staatskirchenhoheit – sich das anmaßte, so unter der Herrschaft der WRV und des GG bestimmt nicht mehr. Gilt das von jeder Kirchenangehörigkeit, so auch dann, wenn es sich um eine Kirche handelt, die er als „öffentlich-rechtliche Religionsgesellschaft“ anerkennt. Allein möglicher Gegenstand der an den Staat gerichteten und von ihm entgegengenommenen, als „Austritt aus der Kirche“ bezeichneten Willenserklärung sind daher die bürgerlich- bzw. öffentlich-rechtlichen Beziehungen zwischen dem Erklärenden und dem Staat; praktisch erschöpfen diese sich in der Behandlung, die der Staat im privatrechtlichen und öffentlich-rechtlichen Bereich dem „Ausgetretenen“ angedeihen läßt.

Mit dem Begriff der Mitgliedschaft in der Kirche tut die katholische Dogmatik sich bekanntlich schwer⁴; der Dogmatik anderer Kirchen scheint es nicht besser zu gehen. Soviel aber dürfte unbestreitbar sein: der bloße innere Tatbestand, daß jemand den Glauben einer Kirche teilt, ihr Bekenntnis als wahr annimmt, kann den Staat nicht verpflichten, ihn zur Entrichtung von Kirchensteuer an diese Kirche anzuhalten. Nicht ebenso eindeutig ist die Sachlage bei demjenigen, der am Leben einer kirchlichen Gemeinschaft teilnimmt, der nach außen erkennbar einzelnen Mitgliedschaftspflichten nachkommt und damit mindestens den Anschein erweckt, Mitglied dieser Gemeinschaft zu sein und diese Pflichten als für sich verbindlich zu betrachten. Das kann der Staat zur Kenntnis nehmen und ihn jedenfalls dann, wenn die betreffende kirchliche Gemeinschaft ihn als ihr Mitglied anerkennt, auch seinerseits als deren Mitglied ansehen und behandeln.

Trotzdem bleibt für den Staat des Bonner Grundgesetzes noch ein Zweifel. Kann er es mit seiner freiheitlichen Struktur vereinbaren, einer kirchlichen Gemeinschaft gegen eines ihrer Mitglieder Zwangsmittel zur Verfügung zu stellen, wenn dieses Mitglied in Sachen seiner *kirchlichen* Verpflichtungen nichts mit dem *Staat* zu schaffen haben, in diesen Dingen keinem *staatlichen* Zwang unterworfen sein will? Kann der

⁴ Dasselbe gilt auch von der Kanonistik. – CIC can. 87 spricht von dem unwiderrufbaren, unentziehbaren und unverzichtbaren Rechtsstand in der Kirche Christi, der durch die Taufe verliehen wird („baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona“); *diese* Art Mitgliedschaft besitzt jeder Getaufte, gleichviel ob Katholik, Lutheraner, Reformierter, Orthodoxer, Anhänger einer Freikirche oder Sekte oder was immer. Um *diese* Mitgliedschaft geht es hier offenbar nicht; unbeschadet ihrer kann der Getaufte sich auch zu einer anderen als der römisch-katholischen Kirche bekennen, kann von einer Kirche zu einer anderen übertreten, kann sich auch von jeder Kirche abkehren und gänzlich außer jeder kirchlichen Gemeinschaft oder Verbindung zu einer solchen leben; in den genannten Fällen scheidet er aus seiner bisherigen Kirche aus, hört in diesem Sinn auf, deren „Mitglied“ zu sein. – Wer auch nur *innerlich* vom katholischen Glauben abfällt oder eine andere als die katholische Glaubenslehre annimmt (für wahr hält), hat eben damit aufgehört, der katholischen Bekenntnisgemeinschaft anzugehören, da er ja etwas *anderes* als wahr bekennet; in diesem bekenntnismäßigen Sinn ist auch er nicht mehr als Mitglied der Kirche zu bezeichnen. Wieder etwas anders liegt der Fall des Schismas, durch das jemand den kirchlichen Gehorsam oder die kirchliche Gemeinschaft schlechthin verweigert. – Mitgliedschaft in der Kirche und dementsprechend auch Nicht-mehr-Mitgliedschaft, Verlust der Mitgliedschaft kann also mehreres bedeuten; manche Mißverständnisse würden sich wohl vermeiden lassen, wenn man sich immer Rechenschaft gäbe, um welche Art von Mitgliedschaft es geht.

weltanschaulich neutrale Staat einer gleichviel ob religiösen oder areligiösen Weltanschauungsgemeinschaft Zwangsmittel zur Verfügung stellen, um ihr zu ermöglichen, die Erfüllung von Mitgliedschaftspflichten zu erzwingen? Zwar ist die Mitgliedspflicht, sich an der Deckung des Gemeinschaftsbedarfs angemessen zu beteiligen, an sich nicht weltanschaulicher Natur, sondern findet sich bei mehr oder weniger allen sozialen Gebilden. Von daher läßt sich kaum ein Einwand begründen; nichtsdestoweniger bleibt zum mindesten ein Unbehagen. Vereine müssen nichtgeleistete Mitgliederbeiträge einklagen; der Kirche stellt der Staat den Verwaltungszwang zur Verfügung. Gewichtiger ist jedoch ein anderer Unterschied: das Vereinsmitglied, dem der Vereinsbeitrag zu hoch ist, kann kündigen und ist damit von der Beitragspflicht frei. Der Gläubige kann nicht wegen ihm zu hoch erscheinender Kirchensteuer seinen Glauben „kündigen“. Darum sollte der *freiheitliche* Staat ihm einen Weg offen halten, sich dem staatlichen Zwang zur Steuerzahlung an die Kirche zu entziehen, *ohne* daß er deswegen dem Staat gegenüber eine Erklärung abzugeben braucht, die dem Wortlaut nach zum Ausdruck bringt oder zu bringen scheint, er habe mit seiner Kirche gebrochen.

Erscheint eine Regelung in diesem Sinn wünschenswert, dann stellt sich die Frage: kann der Staat einen dahingehenden Wunsch erfüllen oder ist ihm das durch Art. 137, Abs. 5 und 6 *verwehrt*? Wenn man annimmt, er sei den Kirchen gegenüber durch diese Verfassungsbestimmung (und der katholischen Kirche gegenüber zusätzlich durch Art. 13 des Reichskonkordats) gebunden, dann wäre zu fragen, ob die Kirchen ihn von dieser Bindung freistellen können oder ob es dazu einer Verfassungsänderung bedürfte. Meines Erachtens bedarf es keiner Verfassungsänderung und strenggenommen auch keiner Zustimmung der Kirchen; durch eine Regelung der hier gedachten Art würden ihre Rechte nicht angetastet. Nichtsdestoweniger sollte man sich des Einverständnisses der Kirchen vergewissern; die katholische Kirche hat in Ziff. 76, Satz 5 der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ ihre grundsätzliche Bereitschaft schon bekundet. Was das Grundgesetz angeht, so führt die ganze Entwicklung unseres staatskirchenrechtlichen Denkens zu dessen Interpretation in einem Sinn, der das hier als wünschenswert Bezeichnete nicht nur gestattet, sondern rechtlich gebietet. Bereits heute kann die Erklärung des „Austritts aus der Kirche“ meines Erachtens „verfassungskonform“ nur dahin ausgelegt werden, daß der Erklärende *nichts anderes aussagen will* und *nichts anderes begehrt*, als keinem *staatlichen* Zwang zur Erfüllung kirchlicher Pflichten zu unterliegen.

Eine staatskirchenrechtlich verankerte Kirchensteuerpflicht und die ihr korrespondierende Pflicht des Staats, dieser Pflicht durch seine Zwangsmittel Nachachtung zu verschaffen, *unterstellt* zwar sinngemäß die Kirchenmitgliedschaft des zu Besteuernden, läßt sich jedoch an das *Merkmal* der Kirchenmitgliedschaft *nicht* anknüpfen: *nicht* an die Mitgliedschaft nach dem Recht und/oder dem Selbstverständnis der *Kirche*; so sieht jeher die vom *Staat* geübte, von der Kirche unwidersprochen hingenommene Praxis; *ebensowenig* oder *noch weniger* an eine nach vom Staat aufgestellten Maßstäben beurteilte Mitgliedschaft; solche Maßstäbe aufzustellen ist der Staat nicht berufen;

wenn irgendetwas eigene Angelegenheit einer Religionsgesellschaft ist (Art. 137, Abs. 3 WRV), dann bestimmt dieses: sie allein hat darüber zu befinden, wer zu ihr gehört und wer nicht.

Da der Staat auf der anderen Seite nicht darauf verzichten kann, den Kreis derer zu umschreiben, zu deren Besteuerung er der Kirche seinen Beistand leiht, muß er Merkmale ausfindig machen, die sich für ihn zur Umgrenzung dieses Kreises eignen. Die Kirchenmitgliedschaft selbst ist kein für ihn brauchbares Merkmal.

Gegen eine Lösung, die einfach darauf abstellt, ob der von der Kirche als steuerpflichtig in Anspruch Genommene der *staatlichen* Einziehung und gegebenenfalls Beibehaltung der Kirchensteuer widerspricht oder nicht, wird nun eingewendet, sie widerspreche dem begrifflichen Merkmal der Steuer als Zwangsabgabe. Wenn Art. 137, Abs. 6 WRV den Begriff „Steuern“ verwende, sei damit unzweideutig der Zwangscharakter klargestellt; ohne Verfassungsänderung könne davon nicht abgegangen werden. Dem ist entgegenzuhalten: wenn der gleiche Verfassungsartikel den Begriff „Körperschaft des öffentlichen Rechts“ in ausgesprochen untechnischem Sinn gebraucht, dann sollte man auch andere in diesem Verfassungsartikel gebrauchte Termini nicht pressen. Aber davon ganz abgesehen ist auch bei der heutigen Regelung der Zwangscharakter der Kirchensteuer nur hypothetisch: wer keine Kirchensteuer zahlen will, ist nicht dazu gezwungen, sondern – vom Staat her gesehen – völlig frei, sich ihr durch Austrittserklärung zu entziehen, die „das interne Verhältnis des Bürgers“ zur Kirche „unberührt läßt“. Mit anderen Worten: der Staat stellt die Erklärung des Austritts frei und nimmt diese Erklärung „mit öffentlich-rechtlicher Wirkung“ entgegen, *ohne* danach zu fragen, wie derjenige, der diese Erklärung abgibt, zur Kirche steht, ob er ihren Glauben abgelegt hat oder an ihm festhält; ob er sich weiter als Mitglied der Kirche betrachtet und von ihr als Mitglied betrachtet sein will, gegebenenfalls ob die Kirche ihn weiter als zwar eigenbrötlerisches oder aufsässiges oder abtrünniges Mitglied ansieht und behandelt; alles das interessiert den Staat nicht. Kurzum: ungeachtet der in Art. 137, Abs. 6 WRV verankerten Rechtspflicht, wenn man Mitglied der Kirche *ist*, auch Steuer an diese Kirche zu entrichten, besteht bereits heute *kein* staatlicher Zwang dazu und *kann* nach allem vorstehend Ausgeführten kein solcher Zwang bestehen (ein „Zwang“, dem man sich *legal* entziehen kann, ist kein Zwang!). Wenn der Staat darauf abstellt, daß der zur Kirchensteuer Herangezogene dagegen keine Verwahrung einlegt, was formloser Einwilligung gleichkommt, so ändert sich – rechtlich gesehen – am Zwangscharakter der Kirchensteuer gar nichts⁵. Der Unterschied

⁵ Die Besorgnis, die Kirchensteuer wäre alsdann keine „Steuer“ mehr und hätte sich in einen „Beitrag“ verwandelt, erweist sich damit als gegenstandslos. Schon heute besteht kein echter Zwangscharakter; ebenso hat die Kirchensteuer als Mitgliedsbeitrag auch heute schon ausgesprochenen Beitragscharakter im Gegensatz zu den staatlichen Steuern, die der Staat nicht nur von seinen Staatsbürgern, sondern ebenso von Angehörigen anderer Staaten und von „Gebietsfremden“ erhebt, wofern er nur geeignete Anknüpfungspunkte für die Besteuerung findet. Zudem können Beiträge ebensogut Zwangsabgaben sein wie Steuern; das Unterscheidungsmerkmal zwischen Beiträgen und Steuern liegt nicht in Bestehen oder Fehlen von Zwang.

besteht nur darin, daß die heutige Regelung in verfassungsrechtlich bedenklicher Weise einen Zwang vortäuscht, der in Wirklichkeit nicht besteht. Aus der Kirchenmitgliedschaft folgt notwendig und unmittelbar die *Pflicht* zur Abgabeleistung an die Kirche; Verpflichtung und Zwang und erst gar staatlicher Zwang sind nicht dasselbe, sondern wohl zu unterscheidende Dinge.

Für den Staat – und davon ist hier allein die Rede! – ist nach allem Vorgesagten die Kirchenmitgliedschaft kein brauchbares Merkmal, um den Kreis der Kirchensteuerpflichtigen zu umschreiben, und die Art und Weise, wie er derzeit mittels der sogenannten Austrittserklärung versucht, dieses Merkmal anzuwenden, erweist sich als fiktiv: es wird der Anschein eines Zwangs erweckt, wo in Wirklichkeit kein Zwang besteht. Lassen wir es stattdessen einfach genügen, daß der von der Kirche als steuerpflichtig in Anspruch Genommene der staatlichen Mitwirkung zur Einziehung und gegebenenfalls Beitreibung der Kirchensteuer *nicht widerspricht*, so wäre den Belangen des Staats, ohne daß wir an der bestehenden Rechtslage etwas ändern, völlig Genüge getan; die einzige Änderung, die wir damit einführen, bestünde darin, daß wir das derzeit einen falschen Namen führende Kind beim rechten Namen nennen. Einen „Austritt aus der Kirche“, der *mehr* sein wollte als ein solcher Widerspruch gegen staatlichen Zwang, gibt es in der BRD auch heute schon nicht; er würde scheitern an Art. 3 und 4 GG, ja schon allein an Art. 137, Abs. 3 WRV.

Probleme des Religionsunterrichts am Gymnasium

Wer von den Problemen des Religionsunterrichts am heutigen Gymnasium spricht, muß zunächst von den Problemen des heutigen Gymnasiums selbst sprechen. Denn aus vielen Gründen gibt es ein breites Unbehagen an der gegenwärtigen Form des Gymnasiums. Sowohl seine Gesamtstruktur wie auch die Rolle der einzelnen Fächer werden diskutiert. Die moderne Lernpsychologie und Neuansätze im Bereich der Didaktik zielen auf Veränderungen der bisher vorherrschenden Unterrichtsformen. Die Forderung nach stärkerer Unterrichtsplanung und besserer Leistungskontrolle wird allenthalben erhoben. Man verlangt von der Schule Rechenschaft darüber, ob die von ihr erzielten Leistungen in einem vertretbaren Verhältnis zu den aufgewandten Kosten und zu der vorhandenen Zeit stehen. Rationalisierung und Modernisierung sind die gewiß nicht scharf definierten Schlagworte aus dem Bereich von Industrie und Wirtschaft, die heute auch die Diskussion um die Schule bestimmen.

Zu dieser Diskussion über die Leistungen der Schule tritt ein weiteres Thema, das nicht minder Schüler, Lehrer, Aufsichtsbehörden und die Öffentlichkeit bewegt. Es läßt sich umschreiben mit der ebenfalls nicht eindeutigen Formel: „Demokratisierung der Schule“. Damit verbindet sich die Forderung, autoritäre Strukturen der Schule abzubauen sowie Schülern – und natürlich auch Lehrern – ein größeres Mitspracherecht in den Bereichen einzuräumen, in denen es um ihre Belange geht. Schülerzeitungen werden heute nicht mehr einer Zensur unterworfen. Die Schülermitverwaltung hat heute größere Rechte als je zuvor, Schüler dürfen an den allgemeinen Konferenzen teilnehmen und zu Fragen Stellung nehmen, die sie betreffen. Viele Schulen räumen den Schülern auch ein Mitbestimmungsrecht bei der Auswahl der Unterrichtsgegenstände ein. Wo sich Direktoren oder Lehrer gegen diese Entwicklung sträuben, kommt es fast notwendig zu schulischen Konflikten und Krisen. An vielen Schulen hat sich die beginnende Demokratisierung bislang gut bewährt.

Auch der Religionsunterricht kann von den Problemen des heutigen Gymnasiums nicht unberührt bleiben. Er hat Rechenschaft darüber zu geben, welche Stellung er in der Schule einzunehmen gedenkt. Man verlangt Auskunft darüber, was er bei einem Anteil von zwei Stunden wöchentlich in neun Jahren zu leisten vermag. Auch er muß sich eine gewisse Kontrolle über seine Effizienz gefallen lassen, ganz unabhängig davon, welche unwägbare Wirkung er auch auf die Schüler haben mag. Das alarmierende Wort von der „religiösen Wissenskatastrophe“ unserer Schüler darf dabei

nicht einfach überhört werden. Wer regelmäßig mit Primanern zu tun hat, kann tatsächlich nicht übersehen, daß im Lauf der Schulzeit nicht nur eine Krise des Glaubens einsetzt, sondern oftmals auch eine Regression des religiösen und theologischen Wissens, die in einem traurigen Kontrast zu dem Wissensfortschritt in anderen Fächern steht. Selbst viele Schüler, die das Studium der Theologie aufnehmen, müssen sich zunächst eine Übersicht über die elementarsten Fragen der Kirchengeschichte, Bibelkunde usw. erarbeiten. Ihre Professoren und Regenten wissen davon ein Lied zu singen.

Aber die Schwierigkeiten des Religionsunterrichts sind nicht nur auf die Bewegungen zurückzuführen, die heute im Gymnasium stattfinden. Der Religionsunterricht hat heute auch seine eigenen spezifischen Probleme. Seit einiger Zeit sieht er sich härteren Angriffen als je in den letzten 25 Jahren ausgesetzt. Radikale Schüler- und Lehrergruppen fordern die Schüler offen auf, den Religionsunterricht zu verlassen. In den Schülerzeitungen häufen sich die Artikel, die sich kritisch oder diffamierend mit dem Religionsunterricht auseinandersetzen. Die Hauptvorwürfe lauten: Indoktrination und autoritärer Stil. Man behauptet, der Religionsunterricht erziehe nicht zu kritischem Denken, wie es die moderne Schule tun müsse, sondern versuche, den Schüler für eine fixierte kirchliche Position zu vereinnahmen. Er gehöre bestenfalls in die Kirche, aber nicht in die Schule. Demgegenüber wirken andere Vorwürfe, z. B. der Religionsunterricht sei oft langweilig, geradezu harmlos.

Die Diskussion um den Religionsunterricht

Die gegenwärtige Situation des Religionsunterrichts wird in vielen Publikationen diskutiert. Zahlreiche evangelische und katholische Religionspädagogen haben sich den Problemen gestellt. Auf evangelischer Seite wären z. B. M. Stallmann, G. Otto, K. E. Nipkow, K. Wegenast und H. Stock, auf katholischer Seite Th. Filthaut, O. Betz, A. Läpple, W. Langer und G. Stachel zu nennen. Religionspädagogische Literatur, die bis vor kurzem noch in dem Ruf stand, unergiebig zu sein, findet heute ein starkes Interesse. Am auffälligsten war die Beachtung, die das Buch von Hubertus Halbfas gefunden hat, das den wahrlich nicht reißerischen Titel „Fundamentalkatechetik“ trägt. Es hat eine Flut von Diskussionen und Publikationen ausgelöst. Auch unter den Gegnern dieses Buchs ist weitgehend anerkannt, daß die genaue Analyse des gegenwärtigen Religionsunterrichts und die Überlegungen zu einer Neuorientierung des Religionsunterrichts außerordentlich anregend sind.

In vielen Städten, z. B. in München, Dortmund, Ludwigshafen, Münster, Essen und Bonn bestehen Religionslehrerkreise, in denen heftige Diskussionen über den gegenwärtigen Religionsunterricht geführt werden. Mancherorts versuchen Lehrer Unterrichtsweisen, von denen sie annehmen, daß sie von den kirchlichen Behörden nicht oder noch nicht gebilligt werden. Von den deutschen Bischöfen wurde eine Kommission eingesetzt, die einen Rahmenplan für alle Klassen des Gymnasiums entworfen hat.

Bedauerlicherweise erscheinen die gerade veröffentlichten Vorschläge teilweise unzulänglich und nicht nur in Nebensächlichkeiten verbesserungsbedürftig.

Ähnliches muß man leider auch von der Neufassung des Katechismus sagen, die soeben erschienen ist. Das neue Arbeitsbuch, das den Titel „*Glauben – Leben – Handeln*“ trägt, ist ein kaum geglückter Kompromiß zwischen alten und neuen Auffassungen der Katechetik und entspricht in keiner Weise, nicht einmal in der äußeren Aufmachung, den Ansprüchen, die man heute an Schulbücher für das Gymnasium stellen muß. Wo gibt es das sonst noch in unserem Schulsystem, daß ein und dasselbe Buch für alle Schularten von der Hauptschule bis zum Gymnasium, für Jungen und Mädchen, für Schüler zwischen 10 und 15 Jahren gelten soll? Es ist wirklich zu fragen, ob ein Einheitskatechismus heute in unserem differenzierten Schulwesen noch brauchbar ist. Aber offensichtlich hat der deutsche Episkopat darauf bestanden, ein solches Buch herauszugeben. Er ist bei diesem Unterfangen nicht gut beraten gewesen.

Ein breites Echo haben die Leitsätze zum Religionsunterricht gefunden, die von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Hamburg vor kurzem veröffentlicht wurden. Sie betonen, daß sich der Religionsunterricht nicht primär von seinem kirchlichen Auftrag, sondern vom Bildungs- und Erziehungsauftrag der Schule her verstehen müsse. Beachtlich ist auch der Entwurf zum Religionsunterricht in der Schule, der vom Dezernat „Schule und Erziehung“ der Diözese Münster im Juni 1969 herausgegeben wurde. Überhaupt scheint man in diesem bischöflichen Dezernat verstanden zu haben, wie es um den Religionsunterricht steht und welche Aufgaben für die Zukunft in schulpolitischer und pädagogischer Hinsicht anzupacken sind. Man wünschte sich auch in den anderen Ordinariaten ähnliche Initiativen.

Das bisherige Selbstverständnis des Religionsunterrichts am Gymnasium

Die seit 1963 geltenden Richtlinien von Nordrhein-Westfalen haben auf eine geradezu exemplarische Weise das Selbstverständnis des Religionsunterrichts am Gymnasium formuliert. Sie gehen davon aus, daß der Religionsunterricht Bestandteil der katholischen Glaubensverkündigung sei, daß er sich an Gläubige wende und somit zu seiner Aufgabe nicht nur die religiöse Unterweisung, sondern auch die Hinführung zu Liturgie und Sakramenten gehöre. Es heißt hier gleich im ersten Satz: „Innerhalb der katholischen Glaubensverkündigung will der Religionsunterricht dem Jugendlichen die von Gott offenbarte und der katholischen Kirche anvertraute Heilsbotschaft weitergeben und lebendigen Glauben entfalten.“ Somit versteht sich der Religionsunterricht als eine ausgesprochen kirchliche Aufgabe. Die Schüler werden verstanden als „Glieder des mystischen Leibes Christi“. Eine unbestreitbar zentrale Aufgabe der Kirche wird hier undifferenziert auch zur Aufgabe des Religionsunterrichts: „Mitte des Religionsunterrichts ist die Verkündigung des Evangeliums.“ Als Adressat des Religionsunterrichts erscheint nicht die konkrete Klasse mit der Vielzahl unterschiedlicher Schüler-

positionen, sondern: „Als Verkündigung richtet sich der Religionsunterricht an den geistlichen Menschen und steht damit im übernatürlichen Raum der Erfahrung des Menschen mit Gott und mit der göttlichen Gnade.“ Die Analogie des Religionsunterrichts mit dem Heilsgeschehen in der Kirche geht sehr weit.

Noch deutlicher als in den Richtlinien ist diese Einstellung auch in der katechetischen Nachkriegsliteratur ausgesprochen, z. B. bei Autoren wie Alfons Thome. So konnte man noch in den sechziger Jahren bei Thome lesen, daß die Religionsstunde den Schüler in das Heil oder Unheil hinstelle. Der Religionsunterricht galt als qualitativ anderer Unterricht als der, der sonst in der Schule gegeben wurde. Darum wollten auch einige Autoren die profanen Regeln des Unterrichts auf ihn nicht angewendet wissen. Der Religionsunterricht war mehr eine Stätte der Seelsorge und der Mission als des Unterrichts. Man sprach auch lieber von Glaubensunterweisung oder Katechese als von dem so profan klingenden Ausdruck „Religionsunterricht“. „Verkündigung“ war seine erste und letzte Intention.

Ursachen der heutigen Krise

Gegen dieses Selbstverständnis des Religionsunterrichts müssen heute eine Reihe von schwerwiegenden Gründen geltend gemacht werden. Diese sind zunächst einmal gesellschaftlicher Art. In unseren Klassen sitzen, zumindest von einer bestimmten Altersstufe an aufwärts, Schüler mit höchst unterschiedlicher Einstellung zum Christentum und zur Kirche. Das ist gar nicht verwunderlich, wenn man sich klar macht, daß die Schüler aus Elternhäusern kommen, die selbst sehr unterschiedliche Einstellungen zum Christentum haben. So finden wir im Religionsunterricht einige Schüler, die sich bewußt für den christlichen Glauben entschieden haben, neben vielen, die überhaupt noch keinen festen Standpunkt gefunden haben oder die nur noch eine lockere Kirchenbindung zeigen. In letzter Zeit ist auch die Zahl derer gestiegen, die sich als Ungläubige oder als Atheisten ausgeben. Hier kann nicht der Frage nachgegangen werden, ob dieses jeweils unterschiedliche Selbstbewußtsein junger Schüler auch eine richtige Interpretation ihres eigenen Selbstseins darstellt, ob sich unter ihnen also vielleicht mehr „anonyme Christen“, aber auch mehr „anonyme Atheisten“ finden, als sie es selbst wissen. Fest steht jedenfalls, daß unsere Klassen von ihrer eigenen Selbstdeutung her nicht der Struktur einer gläubigen christlichen Gemeinde entsprechen, sondern daß sie die plurale Mannigfaltigkeit unserer heutigen Gesellschaft repräsentieren. Sie sind ein Spiegelbild unserer „Welt“, von der das Konzil und die gegenwärtige Theologie so nachdrücklich geredet haben. Schon hier erhebt sich die Frage, ob der Religionsunterricht für alle Schüler sinnvoll sein soll oder aber nur für die Schüler, die faktisch bzw. potentiell gläubig sind.

Zu diesen gesellschaftlichen Gründen kommen psychologische Einstellungen, die sich an dem „verkündigenden“ Religionsunterricht stoßen. Für viele Schüler ist die Kirche

mit ihrer Geschichte und in ihrer heutigen Ausprägung eher ein Hindernis als ein Ansporn zum christlichen Glauben. Die vielen Erscheinungen, die heute innerkirchlich zu immer neuen Spannungen und Auseinandersetzungen führen, sind für sie Anlaß genug, sich von dieser Institution zu distanzieren. So erscheinen vielen Schülern die hierarchischen Strukturen der Kirche als überholt, viele Gesetze und Forderungen dieser Kirche unmöglich oder sinnlos, die übliche Kirchensprache salbungsvoll oder unverständlich. Das gilt auch für neuere Äußerungen der Kirche, z. B. für Konzilsverlautbarungen, Papstworte oder Hirtenbriefe. Ein Religionsunterricht, der stark seinen kirchlichen Auftrag betont, hat darum mit inneren Widerständen seiner Schüler zu rechnen. Im übrigen steht er unter dem Verdacht, nicht in demselben Sinn objektiv zu sein wie die anderen Fächer. Er begegnet dem Einwand, staatlich legitimierter Einflußbereich einer partikulären Gruppe zu sein.

Erschwerend wirkt ferner auf den Religionsunterricht, daß die von den Massenmedien fast täglich verbreiteten Nachrichten über das kirchliche Leben in vielen Schülern ein Bild der Kirche entstehen lassen, das alle Züge von Rückschrittlichkeit, autoritärer Struktur und Dogmatismus an sich trägt. Die fortschrittlichen und reformerischen Ansätze, über die sich das Kirchenvolk mit Recht freut, erscheinen dagegen in der Optik unserer Schüler häufig nur als Anpassungserscheinungen an die moderne Welt oder als längst überfällige Reformen. Die kirchlichen Auseinandersetzungen unserer Zeit gehen nach Meinung unserer Schüler oftmals um Forderungen, die anderswo längst erfüllt sind, z. B. in der Frage der Gewissensfreiheit oder der Demokratisierung. Wo aber geht von der Kirche eine neue, zukunftssträchtige Idee aus, die nicht auch außerhalb der Kirche wirkungsvoll vertreten wird? Welche kirchliche Gestalt der Gegenwart, welche kirchliche Idee unserer Zeit vermöchte auch nur den Teil der Jugend anzusprechen, der für moralisches oder politisches Engagement überhaupt ansprechbar ist? Immerhin gibt es ja in unseren Gymnasien heute auch Schüler, die sich engagieren wollen. Nicht alle leben in Indifferentismus oder in totaler Anpassung an die moderne Konsumwelt. Aber gerade auch die engagierten Schüler stoßen sich oft an der konkreten Kirche, während sie für die Evangelien oder die Forderungen Jesu durchaus Sympathien aufbringen können. Intelligente Schüler beziehen oftmals geradezu die Maßstäbe ihrer Kritik an der Kirche aus der Bibel. Aber auch die Schüler, die sich noch an dem Leben in ihren Pfarrgemeinden beteiligen, sind häufig für den Religionsunterricht ein Problem. Wenn sie etwa von Inhalt oder Form der Sonntagspredigten berichten, bringen sie den Religionslehrer oft in peinliche Verlegenheit.

Auch unter pädagogischem Aspekt ist die Lage des Religionsunterrichts schwierig. Während die anderen Fächer seit Jahren an neuen, zeitgemäßen Unterrichtsprogrammen arbeiten und den Lehrern ein reiches Angebot moderner Schulbücher zur Verfügung steht, hat die Religionspädagogik selber mit der modernen Entwicklung nicht Schritt gehalten. Es gibt nur wenige Lehrbücher, die unter methodisch-didaktischem Aspekt der Qualität der Lehrbücher anderer Fächer entsprechen. Mit Recht wird von den Religionslehrern die Klage erhoben, daß das zur Verfügung stehende Unterrichts-

material zu schmal oder ungeeignet sei. Wir haben bestenfalls eine moderne Kirchengeschichte (die von Läßle), kein einziges anspruchsvolles Jesusbuch und überhaupt noch keine brauchbare Sammlung von Texten, die eine Auseinandersetzung mit den Fragen der Zeit ermöglichen. Ältere Bücher, z. B. die Kirchengeschichte von Brüggeboes, die früher einmal gute Dienste leisten konnten, sind bisher nicht so verbessert worden, daß sie heutigen pädagogischen oder fachlichen Ansprüchen genügen. Von der Unzulänglichkeit des neuen deutschen Einheitskatechismus war schon die Rede. Ein Hauptmangel der meisten vorhandenen Lehrbücher besteht darin, daß sie eine blasse, wirklichkeitsfremde Sprache sprechen und mehr die Erbaulichkeit fördern als Arbeitsanleitungen bieten.

Es müßte hier auch auf die Problematik der Religionsnote eingegangen werden. Zwar scheint es nur noch in Ausnahmefällen so zu sein, daß Gesinnung und Frömmigkeit den Ausschlag für die Zensur geben. Die meisten Religionslehrer verstehen die Prädizierung als Leistungsnote. Aber dennoch ist es dem Religionslehrer kaum mehr möglich, ein „mangelhaft“ zu schreiben, da er fürchten müßte, daß der so prädizierte Schüler aus dem Religionsunterricht austreten würde. Das aber bedeutet ein Unrecht im Vergleich zu den anderen wissenschaftlichen Fächern. Auf der anderen Seite hat der Religionsunterricht für manche, wenn auch nicht für gar so viele Schüler, eine „erlösende“ Funktion. Denn eine befriedigende oder bessere Note kann unter Umständen als Ausgleich für ein Versagen in einem anderen wissenschaftlichen Fach gewertet werden und so für die Versetzung ausschlaggebend sein. Es ist verständlich, daß manche Schüler auf diese Möglichkeit spekulieren und nur darum im Religionsunterricht große Anstrengungen machen, zu einer positiven Note zu kommen.

Die juristischen Probleme

Zu kaum einem anderen Fach gibt es so viele Gesetze, Verfügungen und Erlasse wie zum Religionsunterricht. So ist es z. B. bemerkenswert, daß der Religionsunterricht das einzige im Grundgesetz genannte Schulfach ist. Es heißt dort in Artikel 7, Absatz 3: „Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach.“ Ähnliche Bestimmungen finden sich in den Landesverfassungen. Die gesetzlichen Grundlagen sind historisch bedingt durch den starken Einfluß, den die Kirche zur Zeit der Gesetzgebung ausüben konnte. Es läßt sich aus ihnen jedoch ableiten, daß der Religionsunterricht Sache des Staats ist. Darauf weist z. B. Senatspräsident Geiger in seinem Vortrag vom 19. 5. 1969 in Vierzehnheiligen über die „Rechtliche Stellung des Religionsunterrichtes“ mit großem Nachdruck hin. Zwar läßt sich der Religionsunterricht – auch das ist gesetzlich formuliert – nur in engster Zusammenarbeit mit den Kirchen durchführen. Aber der Religionsunterricht empfängt seine Legitimation zumindest nicht einseitig nur von der kirchlichen Sendung her, sondern auch aus dem Auftrag des Staats. Darum unterscheidet sich

der Religionsunterricht von Veranstaltungen, die ausschließlich kirchlichen Charakter haben. Konsequenterweise hat sich deshalb der Staat auch ein Aufsichtsrecht (Art 14, Abs. 3 der Verfassung von Nordrhein-Westfalen) über den Religionsunterricht vorbehalten, wobei allerdings auch der Kirche ein Recht zur Einsichtnahme eingeräumt ist. Sie kann prüfen, ob der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit ihren Lehren und Anforderungen erteilt wird.

Von besonderer Aktualität sind in den letzten Jahren die auf die Gesetzgebung von 1921 zurückgehenden Bestimmungen geworden, nach denen sich ein Schüler vom Religionsunterricht abmelden kann. Der Zeitpunkt für diese Religionsmündigkeit ist in den Bundesländern verschieden. In Bayern tritt er erst nach Vollendung des 18. Lebensjahres ein, in Hessen oder Nordrhein-Westfalen liegt er bereits bei 14 Jahren. Demzufolge kann sich der „religionsmündige“ Schüler jederzeit durch eine einfache Willenserklärung beim Schulleiter vom Religionsunterricht abmelden.

Nun verdient gewiß die Freiheit des Gewissens den stärksten nur denkbaren rechtlichen Schutz. Jeder Religionslehrer muß sich dafür mit allen Mitteln einsetzen. Aber es ist doch zu fragen, ob nicht eine solche Bestimmung den Religionsunterricht als „ordentliches Lehrfach“, wie es im Grundgesetz definiert ist, unerträglich belastet oder gar unmöglich macht. Denn abgesehen von der Frage, ob ein Vierzehnjähriger schon die Relevanz eines solchen Schritts beurteilen kann, muß doch konstatiert werden, daß die meisten Abmeldungen offensichtlich nicht aus Gewissensgründen erfolgen, sondern aus einem Hang zur Trägheit oder aus schulischen Konfliktsituationen. Die Aussicht, zwei Stunden unterrichtsfrei haben zu können, oder die Angst vor einer schlechten Note ist oft für die Abmeldung entscheidend. Es kann heute vorkommen, daß sich ein Schüler zur Abmeldung entschließt, wenn der Religionslehrer nachdrücklich Leistungsforderungen stellt. Als Grund zur Abmeldung genügt sogar schon, daß ein Religionslehrer einen Schüler moniert hat, der unpünktlich zum Unterricht erschienen ist. Leider spielen oftmals auch persönliche Ungeschicklichkeiten des Religionslehrers eine Rolle, wenn sich Schüler abmelden. Auf Langeweile, Intoleranz, Predigerei oder barschen Ton reagieren die Schüler empfindlich. Nur Gewissensgründe sind es selten, die die Schüler zur Abmeldung veranlassen. Die Schüler, die eine andere Position vertreten als der Religionslehrer, insbesondere auch die erklärten Atheisten, bleiben oft im Unterricht. Sie sind nicht selten anregende Gesprächspartner und Anwärter für gute Noten.

Juristen und Religionspädagogen fragen sich heute, ob die gesetzlichen Bestimmungen über die Religionsmündigkeit und damit über die mögliche Abmeldung vom Religionsunterricht modifiziert werden können und müssen, damit die grundgesetzlich verankerte Position des Religionsunterrichts überhaupt noch aufrechterhalten werden kann. Voraussetzung wäre allerdings dazu, daß sich der Religionsunterricht stärker noch als bisher als eine schulische Veranstaltung sieht, die in keiner Weise Glaubensentscheidungen der Schüler voraussetzt oder fordert. Wenn der Religionsunterricht weder direkt noch indirekt Druck auf die Entscheidung der Schüler ausübt, dürfte die

Berechtigung zur Abmeldung fragwürdig werden. Ein Schüler kann sich ja auch nicht aus Gewissensgründen vom Deutsch-, Philosophie- oder Geschichtsunterricht abmelden, wiewohl die dort denkbare Form der Beeinflussung durch den Lehrer genauso gravierend sein kann wie im Religionsunterricht. Sollte man dennoch die Abmeldemöglichkeit für den Religionsunterricht beibehalten, so müßten die Schulen wenigstens eine Ersatzleistung fordern, z. B. eine Unterrichtsveranstaltung in Philosophie, Ethik, Lebens- oder Religionskunde. Im übrigen sei nur einmal am Rand gefragt, wie die Situation in den anderen Fächern aussähe, wenn sich die Schüler auch hier abmelden könnten. Viele Mathematik-, Deutsch- und Lateinlehrer wären dann sicher in einer noch beklagenswerteren Situation als es die meisten Religionslehrer heute sind.

Im Zusammenhang mit der juristischen Frage stellt sich heute auch in verschärfter Form das Problem der „Missio canonica“. Hubertus Halbfas weist mit beachtlichen Gründen darauf hin, daß diese ein ernsthaftes Hindernis bildet, wenn man den Religionsunterricht konsequent von seiner Rolle in der Schule her konzipiert. Denn welches andere Schulfach hat noch eine solche Rückbindung an eine nichtschulische Institution? Die kirchlichen Stellen müßten wohl abwägen, was schwerer wiegt: Der Nutzen der Missio canonica, die der Kirche eine gewisse Kontrollmöglichkeit über Lehrer und Unterricht einräumt, von der sie allerdings in praxi am Gymnasium nur selten Gebrauch macht – oder der Schaden, den das Fach Religion erleidet, weil der Religionslehrer in der Optik vieler Schüler nicht als frei erscheint und als Vertreter der Kirche argwöhnisch betrachtet wird. Könnte es zur Erteilung des Religionsunterrichts nicht genügen, daß der Lehrer ein theologisches Studium und die methodisch-didaktische Ausbildung im Studienseminar absolviert hat? Natürlich wäre es dann konsequenterweise möglich, daß sich auch Nichtchristen für den Religionsunterricht qualifizierten. Aber muß man hier ängstlich sein? Denn es bleibt abzuwarten, ob sich überhaupt nicht-bekenntnisgebundene Lehrer zur Erteilung des so schwierigen Religionsunterrichts finden werden. Welches Interesse sollten sie haben, ein langes Studium auf sich zu nehmen und ein schwieriges Fach zu unterrichten, nur um dann religionskritisch wirken zu können? Aus der Negation allein kann man nicht lehren. Allerdings sind hier Prognosen schwer.

Jedenfalls sollte sowohl die Frage der Abmeldemöglichkeit vom Religionsunterricht seitens des Staats als auch das Problem der Missio canonica seitens der Kirche neu bedacht werden, wenn man den Religionsunterricht stärker als früher in die Schule integrieren und ihn als „ordentliches Unterrichtsfach“ (Grundgesetz) verstehen will.

Verkündigung oder Information?

Im Streit darum, was der Religionsunterricht an der Schule denn eigentlich wolle, stehen sich seit einigen Jahren zumindest auf theoretischer Ebene zwei Positionen gegenüber, die oftmals mit Verbitterung gegeneinander argumentieren. Die eine Seite

– zu ihnen gehören Autoren wie Thome, Weber, Auda und viele Religionslehrer selbst – versteht den Religionsunterricht primär als „Verkündigung“, d. h. als Ausrichtung einer Glaubensbotschaft im Auftrag der Kirche. Der Religionslehrer ist dann nicht in erster Linie Lehrer, sondern Zeuge des Evangeliums, Seelsorger im Dienst der Kirche. Sein Unterricht will letztlich nicht Belehrung, sondern Bekehrung. Die Vertreter eines solchen zugleich „verkündigenden“ und „kirchlichen“ Religionsunterrichts machen darauf aufmerksam, daß anders gar nicht sachgemäß unterrichtet werden könne, weil die Botschaft der Bibel selbst Verkündigung sei.

Dagegen wird von der anderen Seite, z. B. von H. Halbfas, aber auch von evangelischen Religionspädagogen wie G. Otto oder H. Stock, die Hauptaufgabe des Religionsunterrichts in einer sachlichen „Information“ über Fragen der Religion, Bibel usw. gesehen. Nun ist dieser Begriff der „Information“ keineswegs eindeutig. Er kann eine ganz neutrale Art von Wissensvermittlung meinen, die in ihrer Unverbindlichkeit an Religionskunde bzw. Religionswissenschaften denken läßt. Man wird nicht bestreiten können, daß auch einer solch sachlichen Information im Religionsunterricht ein wichtiger Platz zukommen muß. Aber ganz gewiß darf der Religionsunterricht nicht nur zur Stätte der Wissensvermittlung werden. Eine solche Unterrichtsform verbietet sich ja auch in den anderen Fächern. Der Deutschunterricht darf auch nicht zur puren Literaturkunde, der Philosophie- oder Geschichtsunterricht nicht zur reinen Faktenübermittlung werden. Darum wollen die meisten Religionspädagogen mit dem Begriff der „Information“ durchaus auch ein persönliches Engagement des Religionslehrers verbunden wissen. Zur „Information“ gehört demnach auch, daß der Lehrer seine Stellungnahme zeigt und vor den Schülern zu begründen versucht, ohne zu verlangen, daß diese seine Entscheidung auch von den Schülern übernommen wird. Ein solch „informierender“ und „engagierter“ Religionsunterricht paßt nach Stil und Methode in die heutige Schule.

Von den Gegnern eines „verkündigenden“ und zugleich „kirchlichen“ Religionsunterrichts wird auf folgendes Dilemma aufmerksam gemacht: entweder bestehen wir auf dem „verkündigenden“ Religionsunterricht, der aber mit der Zeit nur noch für einen Teil der Schüler diskutabel bleibt und der darum in immer größere Gefahr gerät, ganz in den Innenraum der Kirche abgedrängt zu werden – oder wir entschließen uns zu einem „informativen“ und zugleich „schulischen“ Religionsunterricht, der auf seinen spezifischen kirchlichen Auftrag verzichtet und darum für alle Schüler sinnvoll sein kann, ganz gleich, ob sie sich als gläubig oder nichtgläubig verstehen.

In der Praxis dürften die Unterschiede zwischen einem „verkündigenden“ und einem „informierenden“ Religionsunterricht heute nicht so scharf sein wie in der Theorie. Denn verständnisvolle Lehrer rechnen auf jeden Fall mit der Tatsache, daß sie in ihrer Klasse nicht eine Glaubensgemeinde vor sich haben, der sie einen Unterricht nach Art einer Predigt oder in der Form der Gemeindeverkündigung anbieten können. Sie bieten Informationen, die für die „Verkündigung“ offenbleiben, im besten Fall sogar „Information als Verkündigung“. Dabei handelt es sich um einen Religionsunterricht,

der auf Grund von intensiver Arbeit und Auseinandersetzung zu einem lebendigen Verständnis führt. Dieses Verständnis soll die Grundlage für die eigenen Entscheidungen des Schülers bilden können. Ein solcher Religionsunterricht ist also für den Glauben offen, ohne daß er seinen Sinn für den Schüler verlöre, der nicht zu einer Entscheidung für den christlichen Glauben kommt. Der Schüler, der sich für die Annahme der christlichen Botschaft entscheidet, kann durch diesen Unterricht eine durchdachte Grundlage für seinen Glauben und Maßstäbe für sein Leben gewinnen. Der Schüler, der sich nicht für das Christentum entscheidet, soll durch diesen Religionsunterricht solide Kenntnisse über die Bibel, das Christentum, die christlichen Konfessionen, die nichtchristlichen Religionen, über das Verhältnis von Glauben, Wissen und Handeln und über Fragen der Religionssoziologie, -psychologie und -philosophie gewinnen. Auch wird er dazu angeleitet, sich systematisch wichtigen Lebensfragen zu stellen und möglicherweise vorhandene Vorurteile zu erkennen und abzulegen. Im Gespräch mit anders eingestellten Schülern lernt er die Grundregeln einer fairen Diskussion und Toleranz.

Schulischer Religionsunterricht für alle

Aus dem Gesagten dürfte schon ersichtlich geworden sein, wie ein „schulischer“ Religionsunterricht aussehen müßte, der sich an alle Schüler, nicht bloß an die gläubige Schulgemeinde wendet. Seine wichtigsten Kennzeichen seien hier zusammengestellt.

1. Ein solcher Religionsunterricht soll für alle Schüler sinnvoll sein. Er darf nicht nur die Schüler ansprechen wollen, die eine Glaubensbereitschaft haben oder erhoffen lassen. Gewiß wäre auch für eine solche homogene Gruppe ein Religionsunterricht sehr wichtig, aber er könnte doch nur im Rahmen einer kleineren Arbeitsgemeinschaft, einer speziellen Gruppe stattfinden.

2. Der Religionsunterricht müßte sich methodisch mehr vom Modell der kirchlichen Verkündigung absetzen und statt dessen Formen bevorzugen, die in der heutigen Schule selbstverständlich sind oder sein sollten. Er müßte informieren und orientieren, ohne den Eindruck von Indoktrination oder Seelenfängerei zu erwecken. Dazu ist eine zugleich wissenschaftliche und tolerante Grundhaltung des Lehrers unerlässlich. Auch im Religionsunterricht gilt weitgehend das wissenschaftlich kontrollierbare Argument. < Damit sei nicht bestritten, daß auch einmal das „Bekenntnis“ des Religionslehrers eine wichtige Rolle spielen kann. Aber das gilt ja auch für die anderen Fächer. Vor allem müßte der Religionsunterricht viel Raum zur Diskussion bieten, die ja gerade dann fruchtbar werden kann, wenn sich in der Klasse unterschiedliche Einstellungen befinden.

3. Der Religionsunterricht müßte wohl im Regelfall auf Gebet und religiöse Handlungen verzichten. Selbstverständlich sollen und können Gebet, Bekenntnis und religiöse Akte Thema der Unterrichtsarbeit sein. Schüler sollen darüber nachdenken, was religiöse Menschen tun, wenn sie glauben, beten, bekennen. <

4. Vor allem wäre es wichtig, den Schülern eine größere Freiheit einzuräumen. Dabei ist nicht an die Freiheit der Glaubensentscheidung gedacht. Diese Freiheit sollte selbstverständlich sein. Vielmehr müßte darüber hinaus den Schülern der Oberstufe eine effektive Mitsprache bei der Unterrichtsplanung zugestanden werden. Sie sollten sich für bestimmte Zeiträume, etwa für Halbjahre, ihre Lehrer selbst aussuchen können, wenn es sich um mehrzügige Schulsysteme handelt. Das könnte etwa so geschehen, daß die verschiedenen Religionslehrer einer Schule nach einer Besprechung mit den Schülern verschiedene Themen anbieten und zur Wahl stellen. Damit nun nicht nur vordergründige Aktualität vorherrscht, könnten alle Lehrer in dem gleichen Zeitraum gemeinsam auch zu dem Wahlthema ein Pflichtthema behandeln. Konkret sähe das für den Zeitraum eines Schulhalbjahrs bei drei Religionslehrern etwa so aus: Die drei Wahlthemen lauten: Atheismus heute, Kirche und Staat im 20. Jahrhundert, Grenzfragen zwischen Religion und Naturwissenschaften. Dazu liest jede dieser drei Wahlgruppen eine neutestamentliche Schrift, etwa das Johannesevangelium oder einen Paulusbrief. Alle Schüler haben dann ein gemeinsames Grundwissen und verschiedene Schwerpunkte nach eigener Wahl.

Eine solche Wahl, die allerdings nur an größeren Schulsystemen möglich ist, hätte den nicht gering einzuschätzenden psychologischen Vorteil, daß Gruppen entstünden, die von einem gemeinsamen Interesse geleitet werden. Ferner hätte es der Religionslehrer nur noch mit den Schülern zu tun, die ihn freiwillig gewählt haben. Wahrscheinlich würde die Zahl der Abmeldungen zurückgehen, die aus Lehrer-Schüler-Konflikten resultieren.

Vor einem solchen Angebot müßte man mit den Schülern überlegen, wie eine einseitige Bevorzugung eines Lehrers oder Themas vermieden werden kann. Denn es müssen arbeitsfähige Gruppen entstehen. Denkbar wäre hier Losentscheid, Doppelanbietung eines Themas oder Bevorzugung eines Schülers im nächsten Halbjahr, der bei der ersten Wahl nicht die Gruppe seiner Wahl erhalten konnte.

5. Wenn die Kooperation mit den evangelischen Kollegen an einer Schule gut ist, sollte man für bestimmte Zeitabschnitte und bestimmte Themen die Wahlmöglichkeit in den Primen auch auf die Lehrer der anderen Konfession ausdehnen. So könnte dann z. B. ein katholischer Primaner bei einem evangelischen Lehrer ein biblisches, ein evangelischer Primaner bei einem katholischen Lehrer ein kirchengeschichtliches oder systematisches Thema hören. Auch nichtgläubige Schüler könnten sich ihren Lehrer aussuchen. Die Schüler würden eine solche Großzügigkeit ihrer Religionslehrer zu schätzen wissen und sehr deutlich sehen, daß ihre Lehrer nicht von konfessioneller Ängstlichkeit bestimmt werden. Eine nichtkonfessionelle Gruppe würde übrigens kaum viel ungleichartiger sein als die bisherigen konfessionellen Klassen, in denen sich ja fast immer ein sehr breites Spektrum verschiedener Einstellungen befindet. Es ist kaum zu erwarten, daß der Religionsunterricht wesentlich erschwert wird oder unfruchtbar bleiben muß, wenn in die katholischen Klassen, die aus Gläubigen, Indifferenten und Atheisten bestehen, auch evangelische Schüler in einer ähnlichen Streuung hinzukämen.

Daß so auch die Bestrebungen der Ökumene gefördert werden können, sei nur angemerkt.

6. Der Religionsunterricht sollte sich stärker als bisher zu einer Kooperation mit anderen Fächern bereithalten. Fraglos bieten sich z. B. mit den Fächern Deutsch, Philosophie, Biologie, Physik, Geschichte, Kunst oder Sozialkunde viele gemeinsame Gespräche, Diskussionen und Arbeitsaufgaben an. Der Weltbezug der Religion würde sichtbarer als jetzt, wo der Religionsunterricht zumeist in einer Isolation bleibt. Die organisatorischen und sachlichen Schwierigkeiten für eine solche Kooperation sind erheblich, aber es ist auch noch nicht genug Mühe darauf verwandt worden, diese Schwierigkeiten abzubauen.

7. Wichtig wäre auch, daß der Religionsunterricht nicht nur „Lehre“ bietet, sondern eine stärkere Aktionsbereitschaft für Projekte erweckt, die nicht an den Klassenraum gebunden sind. Hier könnte sich eine sinnvolle Zusammenarbeit mit der Schülermitverwaltung ergeben. Dabei ist z. B. an folgendes gedacht: Hilfe bei Unglücksfällen, Vorbereitung oder Mitgestaltung einer sinnvollen Freizeit, soziale Aktivität z. B. für Friedensdörfer, Altersheime oder Waisenhäuser, Besuch einer Synagoge, Besuch von kulturellen oder politischen Veranstaltungen, die auch für den Religionsunterricht relevant sind.

8. Wenn der Religionsunterricht selbst auf Gebet und Bekenntnis verzichtet, so verlangt das auf der anderen Seite eine verstärkte Bemühung um den Gottesdienst und andere Veranstaltungen, die den Schülern eine lebendige Einübung in das Christentum ermöglichen. Es müßte eine neue Form der Schulseelsorge entstehen, die sich allerdings bewußt nicht auf den Unterricht selbst erstreckt. Sie sollte den Schüler außerhalb der Schulstunde ansprechen, möglicherweise durch einen Seelsorger, der sich um mehrere Schulen eines Bezirks kümmert. Hier soll den Schülern, die über die Unterrichtsarbeit hinaus eine intensivere Form des Glaubensgesprächs, der Seelsorge, der liturgischen oder sakramentalen Beteiligung suchen, das angeboten werden, was der Religionsunterricht selbst nicht leisten kann. Hier könnte auch der Schulgottesdienst eine neue Bedeutung gewinnen. Selbstverständlich sind solche Veranstaltungen freiwillig. Die Beteiligung wirkt sich auf die Benotung nicht aus.

Ausblick

Die Lehrer der anderen Schulfächer geben dem Religionslehrer bisweilen zu verstehen, daß sie ihn wegen der heutigen Schwierigkeiten des Religionsunterrichts bedauern. Oft wird ihm gesagt, er habe das schwerste Fach zu unterrichten. Dieser Eindruck dürfte stimmen. Dennoch besteht kein Grund zur Resignation. Wo sich ein Religionslehrer redlich und geduldig den Fragen der Schüler stellt, ist meist schon viel gewonnen. Können seine gläubigen und ungläubigen Schüler bei ihm neben guter fachlicher Qualifikation auch Verständnis für das Denken anderer entdecken und erscheint er

ihnen selbst nicht als ein Mann von unkritischer Gewißheit, sondern bewegt von den Fragen unserer Zeit, dann kommt der Religionsunterricht auch heute gut an. Wahrscheinlich haben die unerwartet vielen Schüler, die jüngst bei größeren Fragebogenaktionen in Essen, Frankfurt und im Saarland¹ relativ gut über ihren Religionsunterricht geurteilt haben, Lehrer gehabt, die fachliches Können und Toleranz, Ehrlichkeit und Mut, Verständnis für die Schüler und Bereitschaft zur Kritik und zu engagiertem Handeln zeigten.

Es wäre für die Kirche und den Staat ein großer Schaden, wenn der Religionsunterricht aus unseren öffentlichen Schulen verschwinden müßte, weil er so angelegt ist, daß er nur die glaubensbereiten Schüler anspricht. Ein „Religionsunterricht für alle“ muß im wohlverstandenen Interesse von Kirche und Staat liegen. Der Kirche bietet sich dabei die unvergleichliche Chance, daß sie hier einen Dialog mit der ganzen jungen Generation beginnen kann, die in ihrer Pluralität die heutige Welt repräsentiert. Im Religionsunterricht ist auf eine exemplarische Weise ein Gespräch zwischen Kirche und Welt möglich. Für den Staat aber kann es nicht belanglos sein, ob seine jungen Bürger die Gelegenheit haben, sich mit Fragen der Bibel und Kirche, des Christentums und der Religionen, des individuellen, gesellschaftlichen und politischen Handelns auseinanderzusetzen. Denn fundierte Vorstellungen über diese Bereiche, mögen sie auch im theologischen Sinn noch nicht als Glauben anzusprechen sein, sind für unser soziales, geistiges und politisches Leben wichtig. An einem solchen Religionsunterricht hängt ein Stück unserer Zukunft.

¹ Vgl. Albert Mock, Einstellungen zum Religionsunterricht. Eine motivanalytische Studie, durchgeführt an Oberstufen katholischer freier (privater) Schulen. Unter Mitarbeit von Prof. Hitpass erstellt von der Arbeitsgruppe für psychologische Forschung und Beratung (Köln 1968); Jochen Fuhrmann, Religionsunterricht in der höheren Schule. Bericht über eine Umfrage zum Religionsunterricht bei Schülern der Oberstufe. Hrsg. v. Bischöflichen Jugendamt, Limburg, Roßmarkt 4; Hermann Münzel, Was sagen die Schüler von ihrem Religionsunterricht? Ergebnisse einer Meinungsbefragung unter katholischen Schülern des Saarlandes, in: Religionsunterricht an höheren Schulen, Jg. 12, 8–11.

Grenzen der Sprache und Philosophie*

Daß die Sprache heute ein bevorzugter Gegenstand philosophischer Überlegungen ist, bedarf keines langen Nachweises. Es genügt, sich die Themenliste deutscher oder internationaler Philosophenkongresse der letzten Jahre anzusehen. Damit ist ein faktisches Verhältnis von Philosophie und Sprache gegeben, das selbst wieder Gegenstand philosophischen Bedenkens sein kann und sein sollte. Es ist also zu fragen, aus welchem Grund sich die Philosophie gerade unserer Zeit so sehr mit der Sprache befaßt, zumal wenn man sich vor Augen hält, daß es bis zum vorigen Jahrhundert kaum eine Untersuchung der Sprache in sich und um ihrer selbst willen gegeben hat, sondern die vorausliegende Auseinandersetzung mit Sprachproblemen „einen wechselnden praktischen Zweck verfolgte, der außerhalb der Sprache oder Sprachen selbst lag“¹, wie Hans Arens in seiner Geschichte der Sprachwissenschaft aufzeigt.

Sprache als Problem der Philosophie

Wenn es wahr ist, daß etwas nicht Objekt einer Untersuchung wird, solange es als selbstverständliche Gegebenheit außer Frage steht, hingegen sogleich unsere fragende Aufmerksamkeit auf sich lenkt, sobald seine Selbstverständlichkeit dadurch in Zweifel gezogen wird, daß eine andere Möglichkeit neben ihm als denkbar auftaucht, dann ist auch auf die Frage, warum sich gerade die Philosophie unserer Zeit etwa seit Beginn des vorigen Jahrhunderts zunehmend mit der Sprache um ihrer selbst willen beschäftigt, die Antwort zu geben: Die Sprache hat erst für uns voll ihre Selbstverständlichkeit eingebüßt und ist zum Problem geworden, und zwar Sprache als menschliches Sprachvermögen ebenso wie als Einzelsprache.

Dafür bieten sich zwei Gründe an. Nach dem Zeugnis der Kulturanthropologie² ist erst unsere Zeit dahin gekommen, jeder andersartigen, von der eigenen in Gebräuchen, Rechtsnormen, Kunstauffassungen, Weltanschauung und natürlich auch in der Sprache verschiedenen Kultur wenigstens in der Theorie ihren Wert nicht nur danach zuzumessen, wie nahe sie der eigenen Kultur steht (oder deren vermeintlicher Idealform, wie sie eine idealisierte Klassik für den Klassizismus darstellte). Sie zeigt sich

* Dieser Artikel gibt einen – geringfügig überarbeiteten – Vortrag wieder, der am 22. 3. 1969 im Rahmen einer Tagung der Katholischen Akademie München gehalten wurde. Sie stand unter der Frage: „Versagt die Sprache ihren Dienst?“

¹ H. Arens, Sprachwissenschaft. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart (Freiburg, München 1955) 5.

² Vgl. W. E. Mühlmann, Umriss und Probleme einer Kulturanthropologie, in: W. E. Mühlmann, E. W. Müller (Hrsg.), Kulturanthropologie (Köln, Berlin 1966) 15–49, besonders 22 f.

vielmehr bereit, eine grundsätzliche Gleichwertigkeit der verschiedenen Lebensformen anzunehmen – und scheint dazu berechtigt, insofern nicht eine Kultur die Norm für die anderen abgeben kann, sondern der Wertmaßstab für einen Vergleich der Einzelkulturen außerhalb ihrer selbst gesucht werden muß. Diesen gegenüber ist also ein Kulturpluralismus und -relativismus vertretbar, wenn auch nicht in seiner jeden Wertmaßstab negierenden Ausprägung eines extremen Historismus, dessen Auftreten im vorigen Jahrhundert aber im übrigen bestätigt, daß es sich bei der geschilderten Haltung um eine Erscheinung unserer Zeit handelt.

In ihr wird also die Pluralität der Kulturen anerkannt und jede in ihrem Eigenwert gewürdigt, damit aber auch die eigene relativiert. Sie verliert folglich ihre Selbstverständlichkeit und wird – auch in ihren Teilbereichen – fraglich. Daher kann dann auch die eigene Sprache nicht länger als das unbestreitbare Normale, die Norm angesehen werden, an die sich jeder hält, der nicht als Barbar oder infantil gelten will, weil er, wie in diesen Worten ursprünglich ausgedrückt, eben dieser Sprache nicht mächtig ist. Vielmehr ist eine andere Sprache genauso ernst zu nehmen wie die eigene – und von daher erst erhebt sich die Frage, warum also diese Sprache und nicht eine andere. Die Sprache als konkrete Einzelsprache wird zum Problem, und dies wird um so drängender, je mehr einen die wachsende Verflechtung der verschiedenen Kulturen in unserer Zeit zwingt, die Unterschiedlichkeit der Einzelsprachen durch Übersetzungsbemühungen zu überbrücken und sie damit aber auch von einer sie umgreifenden Einheit her, die das Übersetzen erst ermöglicht, in Frage zu stellen. Das mag zur Bezeichnung des ersten Grundes genügen, weshalb sich heute unser Fragen, auch unser philosophisches, mit der Sprache befaßt. Er erklärt, wieso die Einzelsprachen in ihrer Verschiedenheit zum Problem geworden sind.

Aber auch die Sprache als Sprachvermögen überhaupt ist ein Vorzugsobjekt derzeitiger philosophischer Untersuchungen – und dafür ist nun ein zweiter Grund zu nennen.

Wieder scheint er darin zu liegen, daß die frühere Selbstverständlichkeit einer Aussage dadurch erschüttert wurde, daß sich eine abweichende als ebenfalls möglich herausstellte. Die früher selbstverständliche Aussage könnte man etwa formulieren: Ein Lebewesen von der Art des Menschen besitzt das Vermögen zu sprechen. Vorausgesetzt wurde dabei, daß der Mensch eine von allen übrigen Lebewesen deutlich abgehobene Art bilde, der die Sprachfähigkeit von Natur, und zwar von jeher, mitgegeben war, so daß sich eine weitere Frage nach dem Warum erübrigte. Erst als mit der Abstammungslehre die Theorie auftrat, es habe Lebewesen von ähnlicher Art wie der Mensch und dennoch ohne Sprachvermögen gegeben, aus denen sich dann der sprachfähige Mensch entwickelt habe, stellte sich auch die Frage, wie es denn zu dieser Entwicklung der Sprache überhaupt gekommen sei.

Damit ist auch beantwortet, warum gerade in unserer Zeit die Sprache als Sprachfähigkeit zum Problem geworden ist, denn die Evolutionstheorie ist eben erst im vorigen Jahrhundert zum Durchbruch gelangt.

Die Unzulänglichkeit der Sprache für die Philosophie

Hier soll jedoch weder das Verhältnis von Philosophie und Sprache überhaupt untersucht werden noch auch die eingeschränkte Frage, warum sich Philosophie heute in besonderem Maß mit der Sprache beschäftige, sondern es soll erörtert werden, inwiefern die Sprache dadurch zum Problem für die Philosophie wird, daß sie sich ihren Anforderungen gegenüber als begrenzt, ja als unzureichend erweist. Es scheint, daß sich eben für diese Frage von den vorausgeschickten Überlegungen aus eine Antwort gewinnen läßt, zumal da man in ihnen bereits eine doppelte Funktion der Sprache angedeutet sehen kann: sie dient der Verständigung (Problem der Einzelsprache) und der Darstellung von Sachverhalten (Problem der menschlichen Sprache überhaupt zum Unterschied von Tier-„Sprachen“). Einmal offenbaren sie also selbst eine Begrenztheit der Sprache, da sie die Bedingtheit der Einzelsprache wie auch des menschlichen Sprachvermögens überhaupt aufzeigen. Sodann bieten sie auch einen Ansatzpunkt, um zu klären, wie sich die Unzulänglichkeit der Sprache gerade für die Philosophie äußert und worin sie begründet liegt.

Für die Beantwortung der Frage, worin Sprache der Philosophie ihren Dienst versagt, kann man allgemein von den drei Perspektiven ausgehen, unter denen man heute vielfach Sprache untersucht: man behandelt sie nach ihrer syntaktischen, semantischen und pragmatischen Dimension. Da die syntaktische nur innersprachliche Relationen betrifft, nämlich das Verhältnis von einzelnen Sprachzeichen untereinander und zum Gesamtsystem einer Sprache, kann sie außer Betracht bleiben. In den andern beiden Dimensionen werden Beziehungen der Sprache untersucht, die über sie hinausgehen, in denen also eine Dienstfunktion der Sprache gesehen werden kann.

Semantisch betrachtet dient die Sprache zur Bezeichnung von Gegenständen oder zur Darstellung von Sachverhalten; pragmatisch zur Kommunikation zwischen Sprecher und Hörer. In der Terminologie Karl Bühlers würde man im ersten Fall von der Darstellungsfunktion der Sprache reden, im zweiten zwischen ihrer Ausdrucks- und Appellfunktion unterscheiden. Diese Differenzierung erweist sich auch als zweckdienlich, um den Unterschied zwischen menschlicher Sprache und tierischen Äußerungen zu untersuchen; denn man kann fragen, ob nicht gerade die Darstellungsfunktion der menschlichen Sprache vorbehalten bleibt, während ein Analogon zur Appell- und Ausdrucksfunktion sich auch in der Tier-„Sprache“ finden könnte.

In der Philosophie wird man also ebenfalls den Dienst der Sprache nach zwei Rücksichten zu unterscheiden suchen: sie dient einmal dazu, die Philosophie selbst darzustellen, und zweitens, sie weiterzuvermitteln vom Sprecher zum Hörer. Beide Funktionen sind in der Regel miteinander verbunden – und in beiden erweist sich die Sprache als unzureichend, versagt sie vor den höheren Anforderungen ihren Dienst.

Daß die Sprache als Mittel zur Kommunikation in der Philosophie versagt, erhellt aus dem alten und unablässig neu erhobenen Vorwurf, im Gegensatz zu den anderen Wissenschaften seien die Philosophen noch in keiner einzigen wichtigen Frage zur Ein-

mütigkeit gelangt, oder, wie Kant sagt: „Was die Einhelligkeit ihrer Anhänger in Behauptungen betrifft, so ist sie noch so weit davon entfernt, daß sie vielmehr ein Kampfplatz ist, der ganz eigentlich dazu bestimmt scheint, seine Kräfte im Spielgefecht zu üben, auf dem noch niemals irgendein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können.“³

Wenn nämlich einerseits der Widerspruch zwischen den Meinungsäußerungen der verschiedenen Philosophen wohl doch weder damit zu erklären ist, daß der einzelne nicht aufrichtig sagen will, was er meint, noch auch anzunehmen ist, diese Meinung erscheine dem, der sie vertritt, nicht einsichtig oder vernünftig begründbar, wenn andererseits auch nicht vorausgesetzt werden kann, daß die Philosophen, denen diese Meinung begegnet, durchwegs durch ihre Böswilligkeit oder mangelnde Verstandeskraft daran gehindert werden, diese Vernünftigkeit oder Einsichtigkeit zu erfassen, dann muß gefolgert werden, daß es an der sprachlichen Formulierung liegt, in der diese Einsichtigkeit offenbar nicht so wiedergegeben worden ist, daß sie jedem Vernünftigen und Gutwilligen zugänglich gewesen wäre. Diese Unzulänglichkeit der sprachlichen Äußerung mag nun zwar in etlichen Fällen auf das sprachliche Unvermögen oder die mangelnde Bemühung des sich äuernden Philosophen zurückzuführen sein: aber da wohl nicht generell anzunehmen ist, Philosophen seien sprachlich unbegabter oder asozialer als andere Wissenschaftler, kann hier kaum der Grund für die genannte Misere der Philosophie, ihre innere Uneinheitlichkeit, ja Widersprüchlichkeit, gesehen werden; vielmehr muß er in der Sprache selbst liegen, die es nicht zu gestatten scheint, philosophische Einsichten und Begründungen allgemeinverständlich wiederzugeben.

Damit ist aber nicht nur eine pragmatische, die Verständigung zwischen den Philosophen erschwerende, sondern auch eine semantische Unzulänglichkeit der Sprache für die Philosophie festgestellt, da sie unzureichend erscheint, zumindest bestimmte philosophische Sachverhalte darzustellen.

Der hypothetische Charakter der Sprache

Wenn wir nun die Gründe für diesen Tatbestand untersuchen, wird sich auch die Eigenart dieses sprachlichen Ungenügens noch deutlicher zeigen – und vielleicht auch etwas von der Eigenart der Philosophie. Die Frage heißt also: Warum genügt die Sprache nicht, um philosophische Erkenntnisse als einsichtig darzustellen und allgemeinverständlich mitzuteilen?

Die erste Antwort, die hier zunächst einfach thesenhaft hingesetzt sei, bevor sie dann erläutert und begründet wird, lautet: Weil die Sprache immer hypothetisch und uneindeutig ist. Hypothetisch wird die Sprache genannt, weil die Bedeutung oder der

³ Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage (B, XV).

Gebrauch der Sprachzeichen vom Menschen induktiv aus vielen Einzelbeispielen hypothetisch erschlossen und gelernt wird und diese Verallgemeinerung dann als Hypothese solange festgehalten wird, wie sie nicht durch ein Gegenbeispiel eingeschränkt oder völlig falsifiziert wird.

Das sei an einem Beispiel erläutert. Um etwa zu lernen, was mit dem Wort „karmesinrot“ bezeichnet wird, sieht man sich ein oder besser einige Muster dieser Farbe an. Dann verallgemeinert man: Das Wort „karmesinrot“ wird immer für eine solche Farbe verwandt. Durch einige weitere Beispiele lernt man vielleicht noch, daß auch sehr ähnliche Tönungen gleich bezeichnet werden, und man bildet sich durch Verallgemeinerung die Hypothese, was etwa alles mit diesem Wort zu bezeichnen ist. Aber es ist möglich, daß man eines Tages belehrt wird, diese bestimmte ähnliche Farbschattierung, die man auf Grund der Hypothese ebenfalls „karmesinrot“ genannt hätte, sei genauer als „purpurrot“ zu bezeichnen, wodurch die Hypothese eingeschränkt wird – oder man erfährt sogar, das Wort „karmesinrot“ komme außer Gebrauch und man sage heute dafür „karminrot“: dann ist die Hypothese ganz aufzugeben.

Aber – so kann man dagegen einwenden – das angeführte Beispiel stellt doch nur die exemplarische Einführung eines Worts dar. Daraus kann doch nichts für die übrigen Arten, ein Wort einzuführen oder seinen Gebrauch zu lernen, gefolgert werden – also ergibt sich daraus auch nicht der allgemein hypothetische Charakter der Sprache, wie er in der These behauptet wurde. Ich erwidere: Alle anderen Arten, ein Wort einzuführen oder seine Bedeutung zu erlernen, gründen derart auf der exemplarischen, daß sie den dadurch bedingten hypothetischen Charakter der Wortbedeutung nicht zu überwinden vermögen. Entweder sind nämlich für deren Einführung oder Erlernung andere Wörter als bekannt – und das heißt immer: in ihrer Bedeutung bekannt – vorausgesetzt oder nicht.

Der erste Fall liegt vor bei der sogenannten definitorischen Einführung, wenn ich also den Sinn eines Worts mittels anderer bekannter in einer Definition festlege, aber auch wenn ich seinen Gebrauch bei den Leuten erfrage oder aus einem Wörterbuch entnehme; soweit durch Etymologie der heutige Wortsinn verdeutlicht werden soll, sind dafür ebenfalls andere Wörter oder Wortwurzeln als bekannt vorauszusetzen. Im Normalfall wird selbst bei der exemplarischen Einführung von Wörtern, als deren Unterarten man – wie gleich gezeigt werden soll – auch die deiktische und die synsemantische ansehen kann, von anderen als bekannt vorausgesetzten Wörtern Gebrauch gemacht, da eine solche Einführung in der Regel unter Erwachsenen, also bereits mit einem bestimmten Wortschatz ausgerüsteten Menschen, stattfindet. Weil aber eine angeborene Wortkenntnis beim Menschen nicht anzunehmen ist, sind alle derartigen Einführungen abhängig von einer ursprünglichen, die keine anderen Wörter als bekannt voraussetzen kann – und ähnlich muß es, falls man sich darüber eine Hypothese bilden will, wohl auch beim ersten Herausbilden der Sprache überhaupt gewesen sein.

So ist also die immer vorausgesetzte Einführung die exemplarische. Darin wird der Gebrauch eines Worts oder einer Wortverbindung in wiederholten Beispielen vorge-

führt und so gelernt, ohne daß man unbedingt auf bereits auch dem Lernenden bekannte Wörter zurückgreifen müßte. Wenn die Wörter zur Bezeichnung eines Gegenstands, einer Eigenschaft oder einer Handlung dienen sollen, kann ich darauf hinweisen und etwa sagen: „Dies ist ein Baum!“, „Das nennt man rot!“, „Das meint man mit ‚grätschen‘!“. Und den so vorgestellten Vorgang kann man als deiktische Einführung bezeichnen (diese Bezeichnung ist damit hier selbst exemplarisch eingeführt).

Werden die Wörter aber für etwas gebraucht, worauf ich nicht hinweisen kann, dann kann ich sie entweder synsemantisch einführen, d. h. als Bestandteil von Wortgruppen, innerhalb derer sie eine Funktion erfüllen und so einen Sinn ergeben, ohne etwas zu benennen – man spricht dann von synkategorematischen Ausdrücken (z. B. „und“, „sehr“). Wenn aber die Wörter nicht nur eine syntaktische Funktion erfüllen, sondern etwas anderes bezeichnen, worauf ich jedoch nicht hinzeigen kann (z. B. „Angst“, „Verstand“, „existieren“), dann muß man sie auf eine Weise einführen, die man meist einfachhin exemplarisch nennt, wenn man nicht aus metaphysischen, nämlich positivistischen Voraussetzungen überhaupt die sinnvollen Wörter auf deiktisch einführbare, weil eine empirische Gegebenheit bezeichnende, und synkategorematische, nur eine syntaktische Funktion erfüllende, reduziert.

Wenn wir auch die deiktische und synsemantische Einführung als Unterarten der exemplarischen sehen, dann deshalb, weil auch sie wie die exemplarische ohne Beifügung den Wortgebrauch durch wiederholte Beispiele lehren und gegebenenfalls durch Gegenbeispiele korrigieren müssen. Denn nur durch verschiedene Beispiele kann ich etwa lernen – auf dieses Problem hat Wittgenstein hingewiesen⁴ –, daß in der deiktischen Einführung des Worts „rot“ mit dem „dies“ im Satz „Dies ist rot“ nicht auf die Figur oder die Fläche oder gar den Hinweisgestus selbst gewiesen ist, sondern auf die Farbe. Entsprechendes gilt von der synsemantischen Einführung. Nur wenn ich bereits über einen genügenden Wortschatz verfüge, kann ich die Wiederholung der Beispiele abkürzen, indem ich etwa frage: „Meinst du mit dem ‚dies‘ nun die Fläche oder diese Figur oder diesen Ort oder den hinweisenden Zeigefinger oder die Farbe?“ Aber die für diese Gegenfrage benötigten Wörter muß ich selbst wieder in der rechten Bedeutung gebrauchen gelernt haben, so daß ich letztlich immer auf die exemplarische Einführung verwiesen bin, was zu beweisen war.

Wie aber ergibt sich daraus, daß allen Wörtern ihre Bedeutung nur hypothetisch zukommt und daß sie infolgedessen nicht eindeutig sind? Diese Folgerung kann in drei Schritten gezogen werden. Es ist zunächst zu zeigen, daß jede exemplarisch eingeführte Bedeutung eines Worts hypothetisch ist; sodann, daß jede Bedeutung, die mit Hilfe hypothetischer bestimmt wird, selbst hypothetisch bleibt; schließlich, daß jedes Wort mit einer derartig hypothetischen Bedeutung zugleich nicht eindeutig ist.

Daß jede exemplarisch eingeführte Bedeutung einem Wort nur hypothetisch zukommt, ergibt sich aus einer Analyse dieser Einführungsart. In ihr wird ein mir unbe-

⁴ Vgl. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (Frankfurt 1967) 29 (Nr. 33).

kanntes Wort in seinem Gebrauch vorgeführt. Um ausmachen zu können, welche Regeln seinen Gebrauch bestimmen, was es also bezeichnet, falls es eine Nennfunktion hat, bedarf es einer mehrmaligen Vorführung in verschiedenen Situationen. Ganz konform der Methode, wie naturwissenschaftliche Gesetze festgestellt werden, bilde ich mir induktiv aus den beobachteten Einzelbeispielen durch die Unterscheidung des in den verschiedenen Situationen Bleibenden vom Sich-Ändernden eine Hypothese über die Regel des Gebrauchs oder die Bedeutung dieses Worts. Diese Hypothese wird dann durch weitere Erfahrungen bestätigt oder modifiziert oder auch gänzlich falsifiziert. Aber auch oftmalige Bestätigung hebt ihren hypothetischen Charakter nicht auf, selbst wenn sie ihr eine ähnliche Gewißheit zu geben vermöchte, wie sie den Gesetzen der Naturwissenschaft zukommt. Hinter dieser Frage liegt, wie sich aus diesen Ausführungen ersehen läßt, das Problem der induktiven Gewißheit, das hier nicht durchzudiskutieren ist – aber es mag interessant genug sein, die Gemeinsamkeit zwischen naturwissenschaftlicher und sprachwissenschaftlicher Methodik zu bedenken.

Gemeinsam ist den Hypothesen in beiden Bereichen, daß ich zwar bei einer genügend bestätigten Hypothese – die man dann Theorie zu nennen pflegt – nicht mehr mit ihrer Falsifikation zu rechnen brauche, daß aber auch hier Grenzfälle eintreten können, bei denen nicht feststeht, ob sich die Hypothese auch auf sie anwenden läßt – das muß vielmehr jeweils empirisch festgestellt werden, und auf Grund einer derartigen Erfahrung, je nachdem sie positiv oder negativ verlaufen ist, wird dann auch die Hypothese präzisiert, ihre Grenzen lassen sich genauer angeben, ohne daß sie jemals endgültig festgelegt werden könnten.

Allerdings besteht auch ein grundsätzlicher Unterschied zwischen den Hypothesen auf beiden Gebieten. Während sich nämlich die naturwissenschaftlichen auf Gesetze beziehen, die der Mensch vorfindet, sind die Gesetze, welchen den Wortgebrauch regeln, nicht „physei“, sondern „thesei“ entstanden, um es mit Worten auszudrücken, die die Sprachdiskussion der griechischen Klassik bestimmten, d. h. einem Wort kommt seine Bedeutung nicht von Natur aus, sondern durch die Festlegung der Menschen zu. Freilich geschieht diese Festlegung oder die Einführung in der Regel nicht durch eine bewußt ausgehandelte Konvention, sondern sie bildet sich durch den faktischen, wiederholten und sich verbreitenden Gebrauch der Wörter heraus. Dieser Gebrauch ist aber variabel – und folglich sind es auch die Gesetze, welche ihn regeln, und das unterscheidet sie von den gleichbleibenden Naturgesetzen. Durch diese Tatsache, daß sich der Wortgebrauch ständig – wenn auch normalerweise nur allmählich – ändert, wird der hypothetische Charakter der Annahme einer bestimmten Bedeutung für ein Wort verstärkt; denn ich muß bei diesen sprachlichen Hypothesen weit mehr mit der Möglichkeit einer Falsifikation rechnen, ich werde sie weit weniger und wohl stets nur für eine beschränkte Zeit als gesicherte Theorie ansehen können, als das bei naturwissenschaftlichen Hypothesen der Fall ist.

Der zweite Schritt unseres anstehenden Beweises kann noch kürzer gefaßt werden; denn es muß wohl nicht ausgeführt werden, daß die Bedeutung eines Worts, die allein

durch andere Wörter bestimmt wird, denen ihre Bedeutung bloß hypothetisch beigelegt ist, selbst nicht über den Grad einer Hypothese hinauskommt. Nehmen wir etwa an, ich weiß auf Grund einer exemplarischen Einführung, also hypothetisch, was „schwarz“ und was „Pferd“ bedeutet. Dann kann ich die Bedeutung des Wortes „Rappe“ aus der Aussage lernen: „Ein Rappe ist ein schwarzes Pferd“; aber diese Bedeutung wird dem Wort „Rappe“ dadurch keineswegs weniger hypothetisch zugeschrieben als den Wörtern „schwarz“ und „Pferd“, selbst wenn die Gleichsetzung der Ausdrücke „Rappe“ und „schwarzes Pferd“ selbst nicht hypothetisch wäre.

Die Uneindeutigkeit der Sprache

Es bleibt nun als letzter Beweisschritt zu zeigen, daß die dargelegte Weise einer hypothetischen Zuschreibung einer Bedeutung zu einem Wort impliziert, daß dieses Wort nicht eindeutig ist. Wir können dabei unsere Überlegungen auf die Wörter mit exemplarisch eingeführter Bedeutung konzentrieren. Wie nämlich einem Wort, dessen Bedeutung allein durch andere Wörter mit hypothetischer Bedeutung bestimmt ist, diese selbst nur hypothetisch zukommen kann, wie gerade gezeigt wurde, so bleibt auch der Wortsinn, der allein durch andere nicht eindeutige Wörter angegeben wird, selbst uneindeutig, wenn sich auch seine Mehrdeutigkeit durch die Häufung der ihn bestimmenden Wörter einschränken läßt. Wenn also nachgewiesen ist, daß exemplarisch eingeführte Wörter nicht eindeutig sind, so ist damit die Uneindeutigkeit aller Wörter überhaupt gezeigt, da deren Bedeutung, wenn sie nicht selbst exemplarisch eingeführt ist, letztlich nur mit Hilfe der so eingeführten Wörter bestimmbar ist.

Wird aber der Gebrauch oder die Bedeutung eines Worts durch Beispiele erlernt, so umfaßt dieser Prozeß zunächst zwei Aspekte: Ich erkenne dem Wort für diesen vorliegenden Fall oder die vorgeführten Fälle hypothetisch eine Bedeutung zu, und zugleich verallgemeinere ich ebenfalls hypothetisch für alle Fälle. Beide Aspekte meine ich, wenn ich sage: Das Wort hat diese Bedeutung. Diese Verallgemeinerung liegt also in jeder Wortbedeutung. Wenn ein Wort nur für einen einzigen Fall verwendbar wäre, dürfte ich gar nicht davon reden, es habe eine Bedeutung. Jedenfalls könnte ich diese Bedeutung weder exemplarisch lernen noch folglich das Wort zur Mitteilung benutzen, es wäre überhaupt kein Wort im üblichen Sinn.

Wenn gesagt wurde, ich verallgemeinere den Wortgebrauch für alle Fälle, bedarf das einer Präzisierung: Gemeint sind nämlich selbstverständlich nicht alle Fälle überhaupt, in denen ein Wort gebraucht werden kann, sondern nur alle Fälle mit einer bestimmten ähnlichen Struktur wie die in den Beispielen bezeichnete. Es wird hier sichtbar, wie komplex die von uns so knapp abgehandelte exemplarische Einführung ist – nur können wir hier diesen Komplex unmöglich ganz auflösen. Soviel jedenfalls wird deutlich: In einer exemplarischen Einführung begegne ich einem Wort in verschiedenen Situationen. Jede dieser Situationen besteht, das könnte gezeigt werden, aus un-

endlich vielen benennbaren Rücksichten. Viele davon ändern sich völlig beim Übergang zur nächsten Situation, einige bleiben sich ähnlich. Genau besehen bleibt keine ganz gleich, weil mit der Änderung der Situation sich zumindest ihr Bezugsgefüge ändert.

Um die Wortbedeutung zu gewinnen, muß ich mir nun aus den sich ähnlich bleibenden Rücksichten die aussuchen, von denen ich vermute, daß auf sie das Wort angewandt wird. Somit habe ich eine hypothetische Wortbedeutung, die ich sogleich verallgemeinere durch die Annahme, dieses Wort lasse sich für alle ähnlichen Fälle verwenden.

Wo jedoch die Grenzen liegen, innerhalb derer ein Fall als ähnlich, außerhalb derer er als unähnlich, nämlich als nicht mehr zutreffend mit diesem Wort belegbar anzusehen ist, das gibt mir diese Induktion nicht an. Somit zeigt sich, daß die Bedeutung eines exemplarisch eingeführten Worts weder nur einen einzigen Fall trifft (in diesem Sinn eindeutig kann von vornherein kein Wort sein, und das versteht man auch nicht unter Eindeutigkeit) noch sich auf Grund der Einführungsbeispiele auf ein genau abgrenzbares Feld beziehen läßt. Vielmehr läßt sich diese Grenze nur durch immer weitere Beispiele und Gegenbeispiele genauer festlegen, ohne daß jemals ein Stadium einer nicht mehr überbietbaren Genauigkeit erreichbar wäre, die man Eindeutigkeit nennen könnte. Der Grund liegt in der genannten unendlichen Vielfalt von Rücksichten, die in jeder Situation enthalten sind und zu denen das vom Wort Bezeichnete als Teil dieser Situation in Beziehung steht. Ich kann daher auch durch eine beliebig große, aber endliche Anzahl von Beispielen nicht restlos aufzeigen, welche Beziehungen noch mit der geforderten Ähnlichkeit vereinbar sind und welche nicht. Es muß also stets damit gerechnet werden, daß ein Fall auftaucht, wo auf Grund der mit dem Wort zuvor gemachten Erfahrung nicht festzustellen ist, ob es sich auch hier zutreffend verwenden läßt oder nicht.

Diese Nichteindeutigkeit durch die Grenzunschärfe der Wortbedeutung wird noch bestärkt durch die bereits erwähnte Spracheigenschaft, daß nämlich die Bedeutung der Wörter nicht von Natur aus und ein für allemal festliegt, sondern durch den tatsächlichen Gebrauch der Menschen bestimmt wird, der sich wandeln kann und sich in der Geschichte ständig wandelt. Deswegen ist die Grenze einer Wortbedeutung nicht nur für den Augenblick nicht mit letzter Genauigkeit feststellbar. Sie verschiebt sich auch ständig, so daß mit einer momentanen Festlegung gar nichts Wesentliches gewonnen wäre.

Aber nicht nur diese Grenzverschiebung im Lauf der Geschichte gilt es in Rechnung zu stellen (sie fällt besonders für die Interpretation historischer Texte ins Gewicht): Für die gegenwärtige Verständigung der Menschen durch die Sprache ist es bedeutender, daß diese Grenze auch von einer Gemeinschaft zur anderen, ja von Mensch zu Mensch variiert.

Die Erklärung dafür liegt auf der Hand: Die Bedeutung und ihre Grenzen ergeben sich aus der Erfahrung, diese aber ist von Gruppe zu Gruppe verschieden, ja differiert von Mensch zu Mensch. Deshalb kann man behaupten, daß kein Mensch unter einem

Wort genau dasselbe versteht wie ein anderer und daß für ihn selbst die Wortbedeutung sich ändert mit der wechselnden Erfahrung, die er mit diesem Wort macht. Aus diesen Überlegungen wird ersichtlich, daß der einzelne aus mehreren Gründen nicht mit restloser Genauigkeit anzugeben vermag, was man unter einem Wort versteht. Dazu wären nämlich zunächst die Grenzen dieses „man“ in Raum und Zeit anzugeben, also welche Gemeinschaft zu welcher Zeit damit gemeint ist. Dadurch erfahren die Grenzen der Wortbedeutung schon eine erste Einengung. Sie werden weiter eingeschränkt, wenn dann nur gefragt wird, was er selbst darunter versteht – und noch einmal, wenn es heißt: in diesem Moment. Dennoch sind auch von dieser engsten Eingrenzung von dem her, für den das Wort die Bedeutung hat (denn kein Wort hat eine Bedeutung „in sich“, sondern stets nur für jemand), die Grenzen nicht eindeutig festgelegt. Denn auch dieser einzelne kann nicht einmal für diesen Augenblick angeben, wo die Grenzen der Bedeutung liegen, die ein Wort für ihn hat, weil auf Grund seiner Erfahrung nicht für jeden Grenzfall schon entschieden ist, ob das Wort darauf anzuwenden ist oder nicht. Gegebenenfalls wird er, wenn er auf eine solche Situation stößt, erst selbst entscheiden, ob er das Wort dafür noch gebrauchen möchte, wenn er nicht auf die Erfahrung und Entscheidung seiner Gemeinschaft zurückgreifen kann.

Die so festgestellte, mit der Ausdehnung des Wortgebrauchs über Individuen, Gruppen und geschichtliche Zeiträume wachsende Nichteindeutigkeit der Wörter, die in der Grenzunschärfe und Grenzvariabilität der Wortbedeutung liegt, steht der in der Tradition gelehrten und von modernen Wissenschaftssprachen angestrebten Eindeutigkeit oder Univozität von Wörtern oder Begriffen entgegen. Sie wird von daher Einwände zu erwarten haben und bei deren Lösung sicher selbst noch verdeutlicht werden, ohne daß das an dieser Stelle zu leisten wäre.

Hier sind vielmehr noch die Folgen der aufgezeigten Eigenart der Sprache für ihre Verwendbarkeit in der Philosophie aufzuzeigen, nämlich zu erklären, weshalb daraus für eine sprachliche Darstellung der Philosophie größere Hindernisse erwachsen als bei anderen Wissenschaften (die Theologie sei einmal bei diesen Überlegungen ausgeklammert).

Die Unzulänglichkeit der Sprache für die Philosophie

Der Grund scheint mir, provozierend formuliert, darin zu liegen, daß es die Philosophie weniger mit dem „Abstrakt-Allgemeinen“ zu tun hat als die übrigen Wissenschaften. Vielleicht mildert sich die Provokation, wenn man sich daran erinnert, daß Hegel (in seinen „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, I“⁵) gegen ein – wie er sagt – „gewöhnliches Vorurtheil“ den Satz aufstellt: „Die Philosophie ist dem Abstrakten am feindlichsten, führt zum Konkreten zurück“, weil ihm nämlich die

⁵ Jubiläumsausgabe, Bd. 17, 53.

Idee als Gegenstand der Philosophie „nicht in leeren Allgemeinheiten besteht, sondern in einem Allgemeinen, das in sich selbst das Besondere, das Bestimmte ist.“ Daß diese Auffassung nicht einfach ein Produkt des Hegelschen Idealismus ist, dafür sei als unverdächtigster Zeuge Wolfgang Stegmüller angeführt. Bei einer Betrachtung der Platonischen Ideen beurteilt er die „Identifizierung des idealen Seins mit dem allgemeinen Sein, der Ideen mit *allgemeinen* Wesenheiten“ als einen folgenschweren Irrtum, denn die idealen Objekte seien „ebensolche Individualitäten wie die realen“⁶. In Anlehnung an diese Erwägungen, wenn auch nicht in ihrer einfachen Übernahme, meine ich, daß das, worauf die Philosophie eigentlich abzielt, was sie also von den Einzelwissenschaften unterscheidet, nicht in Allgemeinbegriffen ausgesagt werden kann.

Es geht der Philosophie nämlich – was hier wieder nicht ausdiskutiert werden kann – letztlich um das Sein, die Wahrheit, das Gute und die Ausrichtung des Menschen darauf, also um seine Personalität, Vernunft und Freiheit. Bei all diesen Termini handelt es sich nicht um Allgemeinbegriffe, weil sich, so wie sie hier gemeint sind, kein Plural davon bilden läßt, während ein Allgemeinbegriff gerade definiert wird als ein „Begriff, dessen Inhalt von mehreren, einzeln genommen, mit Vervielfältigung seiner selbst ausgesagt werden kann“⁷. Während ich etwa den Ausdruck „Mensch“ von verschiedenen Individuen, jedes einzeln genommen, aussagen kann und von allen dann sage, sie seien Menschen (wodurch die Definition des Allgemeinbegriffs erfüllt ist), kann ich mit dem Terminus „Sein“ nicht so verfahren. Er erweist sich vielmehr als Einzelbegriff analog dem Eigennamen, nur daß er nicht wie dieser einen Gegenstand unserer empirischen, raum-zeitlichen Erfahrung benennt, auf den wir hinweisen können. Dennoch bezeichnet er ebenfalls etwas Singuläres, weshalb z. B. W. Stegmüller in einem solchen Fall von einem „abstrakten singulären Term“ spricht und ihn vom Eigennamen als einem „konkreten singulären Term“ unterscheidet⁸.

Damit sind wir aber an der Wurzel der Unzulänglichkeit der Sprache für die Philosophie, und zwar sowohl der semantischen mangelnden Tauglichkeit der menschlichen Sprache überhaupt, das in der Philosophie Angezielte zutreffend darzustellen, wie auch des pragmatischen Ungenügens der Einzelsprache, zur Verständigung über philosophische Probleme zu dienen.

Die erste Art von Unzulänglichkeit enthüllt der alte Satz: „individuum est ineffabile“ – das einzelne läßt sich in seiner Einmaligkeit nicht aussagen. Wörter sind nämlich – wie wir gesehen haben – auf Grund ihrer exemplarischen Einführung nur aus mehreren Beispielen zu lernen. Ihre Bedeutung wird ihnen stets durch eine Verallgemeinerung zugeschrieben. So konnten wir sagen, Wörter, die nur in einer einzigen unwiederholbaren Situation verwendbar sind, hätten überhaupt keine Bedeutung im üblichen Sinn.

⁶ W. Stegmüller, Das Universalienproblem Einst und Jetzt, in: Archiv für Philosophie 6 (1956) 192–225 und 7 (1957) 45–81. Zitat 6 (1956) 202.

⁷ J. de Vries, Allgemeinbegriff, in: W. Brugger, Philosophisches Wörterbuch (Freiburg 1967) 8.

⁸ W. Stegmüller a. a. O. 6 (1956) 203.

Wörter aber, die eine allgemeine, weil sich in vielen Situationen vorfindende Form bedeuten, vermögen auch gehäuft nicht ein Individuum als solches zu bezeichnen. Das wußte schon Thomas von Aquin, wenn er sagt: „Durch die Verbindung von allgemeinen Formen, so viele es auch seien, wird kein einzelnes konstituiert, denn es ist denkbar, daß sich diese Verbindung in mehreren findet.“⁹ Das einzelne ließe sich also nur durch Hinweis auf eine bestimmte Raum- und Zeitstelle bezeichnen.

So führt man in der Tat deiktisch die Eigennamen ein – die jedoch genau besehen ebenfalls nicht das Individuum aussagen, sondern an die sich gleichbleibende Gestalt oder andere empirisch feststellbare Eigenschaften geknüpft sind, die als solche möglicherweise auch anderen Individuen zukommen. Allein so sind ja die Eigennamen mit einer bleibenden Bedeutung einführbar. Nur dadurch unterscheiden sie sich von Allgemeinbegriffen, daß man von ihnen keinen Plural bildet, weil das von ihnen Bezeichnete zwar in verschiedenen Situationen vorkommt, diese aber nicht gleichzeitig in einem räumlichen Nebeneinander, sondern nur in einem zeitlichen Nacheinander bestehen. Während wir nämlich eine gleiche Erscheinung, die mehrmals im räumlichen Nebeneinander vorkommt, mit einem pluralbildenden Allgemeinbegriff belegen, können wir sie, wenn sie nur in einem zeitlichen Nacheinander mehrmals vorkommt, mit einem Eigennamen bezeichnen.

Das Problem, das jedoch die singulären Gegenstände der Philosophie für die Sprache darstellen, ist deswegen ein anderes, weil man auf sie in keinem Fall durch einen Zeigegestus hinweisen und sie so deiktisch einführen kann. Deshalb können sie weder durch einen aus einer räumlichen Vielheit mittels Abstraktion und Induktion gewonnenen Allgemeinbegriff, noch durch einen deiktisch eingeführten Eigennamen bezeichnet werden¹⁰. Mit den Gegenständen, deren Bezeichnung auf die erste Art gewonnen wird, beschäftigt sich die Naturwissenschaft, während es die Geisteswissenschaft mehr mit der zweiten Art zu tun hat, weshalb wir heute mit Dilthey und Rickert die generalisierende Methode der Naturwissenschaft mit ihrer Erklärung durch Einordnung von beliebig wiederholbaren Fällen unter allgemeine Gesetzmäßigkeiten von der „individualisierenden“ der Geistes- oder Kulturwissenschaften unterscheiden, die eher das Individuelle oder geschichtlich Einmalige zu verstehen suchen. Beide mögen auch mit der Sprache ihre Schwierigkeiten haben, dennoch stellt die Einführung ihrer Begriffe nicht ein derartiges Problem dar wie in der Philosophie.

Deren Begriffe, die eine nicht empirische, nämlich nicht raum-zeitliche Singularität bezeichnen, scheinen vielmehr auf eine Weise einzuführen zu sein, die eine gewisse Ähnlichkeit mit der hat, die eine nicht behavioristische Psychologie anwenden müßte, um Ausdrücke für seelische Zustände wie Angst, Freude, Schmerz einzuführen. Nur ist bei dieser Art exemplarischer Einführung, die zwar sicher nicht deiktisch ist, den-

⁹ Ver q. 2 a. 5, cf. de An a. 20 c und In I Sent, d. 36 q. 1 a. 1.

¹⁰ Bereits Aristoteles beschäftigt sich in einem Abschnitt (15) des siebten Buchs der Metaphysik mit einem ähnlichen Problem und stellt fest: „Ebensowenig läßt sich eine Idee definieren, denn sie ist etwas einzelnes“ (1040 a 6 f).

noch ein Analogieschluß vom äußeren Ausdruck der Empfindung auf diese selbst möglich, und auf diesen äußeren Ausdruck kann sich folglich die exemplarische Einführung stützen, wenn sie dann das Gemeinte auch nur auf Grund von Selbstbeobachtung versteht. In der Philosophie fehlt aber nicht nur ein äußerer Begleitausdruck zu dem Gemeinten. Dieses ist nicht einmal als Gegenstand eines seelischen Erlebnisses gegeben, weil es überhaupt nicht gegenständlich erfahrbar ist.

Das Sein, die Wahrheit und Gutheit werden nämlich nur formal in den eigentlich menschlichen Handlungen miterfaßt, als das, woraufhin sich der Mensch angelegt erweist, wie umgekehrt Personalität, Vernunft und Freiheit des Menschen ebenso nur als dieses aktive Verwiesensein, das die Form spezifisch menschlichen Handelns bestimmt, miterfahren werden, und zwar jeweils für den einzelnen in seiner Individualität und nie ganz davon trennbar.

Sie sind deshalb nur in Singulärbegriffen eigener Prägung aussagbar, die nicht nur ähnlich wie der Eigenname eine Singularität, freilich besonderer Art, benennen, sondern in denen derjenige, welcher sie gebraucht, wenn er sich dabei ihrer Bedeutung bewußt ist, etwas von sich selbst mitbezeichnet, weil das von ihnen Genannte nur faßbar ist als das, worauf der individuelle Sprecher selbst bezogen ist. Sie sind daher von Mensch zu Mensch noch mehr verschieden als die sonstigen Wortbedeutungen, weil hier nicht nur die mit dem Wort gemachte Erfahrung, die bei zwei Menschen noch denkbar gleich sein könnte, sondern der je andere Mensch selbst mit in die Wortbedeutung eingeht.

Die Bedeutung oder der Gebrauch dieser Worte sind also nicht induktiv zu erlernen oder durch fortschreitende Abstraktion zu gewinnen (wie ich etwa den Sinn des singulären abstrakten Terms „die Röte“ exemplarisch erlernen kann, der ebenfalls eine Singularität anzielt, die aber nur als Abstraktionsform vorkommt). Daß z. B. die Bedeutung des Worts „das Sein“ nicht durch Abstraktion gewonnen werden kann, läßt sich daraus zeigen, daß sie für den Abstraktionsprozeß selbst vorausgesetzt wird – ebenso wie nicht induktiv festgestellt werden kann, was das Gute oder das für den Menschen Gesollte ist. Einführen kann ich diese Begriffe also nur, indem ich sie exemplarisch vorführe und dann erwarte, daß der Gesprächspartner auf Grund einer Analyse seines eigenen menschlichen Handelns in der Lage ist, diese Worte zu verstehen, obwohl ich wissen muß – weil ich etwa das Wort „Sein“ nur in Beziehung auf mich erfasse –, daß dem Wort diese Eigentümlichkeit verlorengeht, wie auch ich nicht die individuelle Eigenart des Seinsbegriffs des andern zu erfassen vermag; diese ist grundsätzlich nicht mitteilbar.

Das Versagen der Sprache für die Philosophie zeigt sich folglich darin, daß die eigentlich philosophischen Begriffe wie etwa „Sein“, aber auch „Einsicht“, „Liebe“ usw. eine individuelle, nicht lösbare Komponente haben, die grundsätzlich nicht mitteilbar ist. Ihre Äußerung kann nur den Sinn einer Aufforderung an den Hörer haben, im Verstehen für sich und auf seine einmalige, nicht mitteilbare Weise nachzuvollziehen, was da gesagt worden ist.

Konsequenzen für die Philosophie

Daher kann man auch, wie schon öfter gesagt wurde, Philosophie nicht lehren. Mitteilen kann man höchstens philosophiegeschichtliches Wissen, nicht die philosophische Einsicht. Deshalb ist zwar auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte, ähnlich wie bei Einzelwissenschaften, ein Fortschritt möglich. Nicht dagegen in der Philosophie, insofern hier jeder nur versteht, was er selbst vollzieht. Was andere getan haben, mag ihm eine Hilfe sein; es kann nicht an die Stelle seines eigenen Tuns treten (wie etwa ein Naturwissenschaftler das Wissen und die Resultate von Experimenten von anderen übernehmen kann), nicht weil er den Einsichten eines anderen mißtraute, sondern weil sich philosophische Einsichten nur als Anregung zur eigenen Einsicht mitteilen lassen.

Es wird von daher vielleicht verständlich, daß die beiden meist beklagten Unzulänglichkeiten der Philosophie, ihre innere Zersplitterung und ihr Mangel an Fortschritt, wohl nie aus der Welt zu schaffen sind. Das Ungenügen der Sprache verhindert das, und es scheint, daß eben das, was die Sprache für die Philosophie ungenügend macht, die Unzulänglichkeit der Sprache auch auf den übrigen Gebieten begründet.

Diese Unzulänglichkeit nicht wahrhaben zu wollen, führt im Bereich der Sprache dazu, daß man eine möglichst eindeutige Kunstsprache entwickelt, die sich aber dann paradoxerweise gerade auf Grund ihrer Eindeutigkeit nicht mehr zur Kommunikation und Beschreibung des Lebens eignet, weil sich diese zwischen verschiedenen Menschen und über verschiedene Erfahrung abspielen muß. In der Philosophie endet der Versuch, ihre Sprache um jeden Preis zum möglichst eindeutigen Mittel der Mitteilung umzugestalten, damit das Ärgernis ihrer Stagnation und Uneinheitlichkeit überwunden werde, in der Regel damit, daß ureigenste Aussagen der Philosophie, vor allem der Metaphysik, weil sie nicht unter dieses Anliegen unterzuordnen sind, als unmöglich oder sinnlos hingestellt werden. Aber auch das Vorhaben, ein starres philosophisches Lehrgebäude zu errichten und zu tradieren, muß scheitern. All diese Versuche mißlingen und zerstören die Philosophie, weil sie die gezeigte Eigenart philosophischen Sprechens und damit der Philosophie verkennen.

Wie nämlich die Philosophie nicht darauf abzielt, die Welt in sich zu betrachten oder etwas in ihr zu verändern, wie sie hingegen den einzelnen Menschen bewegen will, sich auf seine einmalige innerste Ausrichtung zu besinnen und sich handelnd auf sie einzulassen, so daß er als Mensch ganz er selbst wird, wodurch zugleich, wie man mit Wittgensteins *Tractatus* (6, 43) sagen kann, die Welt für ihn „überhaupt eine andere“ wird, so ist es auch nicht letzte Absicht des philosophischen Sprechens, ein Wissen zu vermitteln oder konkrete Handlungsvorschriften zu geben, sondern es will seinen Hörer beispielhaft auffordern, ganz er selbst und so Mensch zu werden.

Schlagworthaft könnte man also die Konsequenz dieser vorgelegten Überlegungen, die zugleich etwas über diese selbst sagt, so formulieren: Philosophisches Sprechen ist Provokation zur Selbst- und damit zur Menschwerdung.

UMSCHAU

Hoffnung auf Lateinamerika

Eindrücke von der 30. Mostra internazionale d'arte cinematografica in Venedig

Der neue Direktor der Mostra internazionale d'arte cinematografica, Dr. Ernesto G. Laura, Chefredakteur der renommierten italienischen Filmzeitschrift „Bianco e nero“ und Mitarbeiter des „Osservatore Romano“, lenkte die Aufmerksamkeit der Fachwelt auf die diesjährigen venezianischen Filmfestspiele. Nach dem Debakel des Vorjahrs¹ schaffte er für die Jubiläumsfestspiele² erstmals den Wettbewerb ab. Die Einladung nach Venedig, sagte Laura vor Beginn des Festivals, sei Ehre und Auszeichnung genug. Mit der Abschaffung der Jury-Zufälligkeiten schien der erste Schritt zu einer Reformierung des Festivalbetriebs getan. Doch die Enttäuschung folgte auf dem Fuß. Laura betrieb in Venedig die aalglatte Politik eines Neulings auf wackligem Thron, der um jeden Preis das Gleichgewicht nach beiden Seiten zu halten versucht. Das zeigte sich schon im äußeren Ablauf der Festspiele, bei denen das Gala-Ereignis (mit Schwarzmarkt-Preisen bis zu 300 DM pro Platz) ebensowenig fehlte wie die sachbezogene Diskussion mit der Presse. Leider gewann an der entscheidenden Stelle, der Programmplanung nämlich, der Managergeist die Überhand. Mag die unzureichende Qualität der meisten gezeigten Filme noch mit dem Hinweis auf Lauras geringe Vorbereitungszeit und auf seinen schweren Stand im Lager der Filmwirtschaft zu entschuldigen sein, so läßt sich nicht mehr verstehen, warum

auch hier wieder ein Festival volle zwei Wochen dauern mußte, obwohl für die diskutablen Filme die halbe Zeit ausgereicht hätte. Anscheinend haben immer noch zu viel filmfremde Institutionen ihre Hand im Spiel, um kommerzielle Interessen des spätsommerlich entvölkerten Lidos zu wahren, und offenbar herrscht bei den Veranstaltern die Furcht vor, eine verkürzte Festspieldauer könne Besucher fernhalten. Nichts aber, das sollte sich endlich herumsprechen, vergraut einen Festspielbesuch so sehr wie belanglose, schlechte Filme. Deren gab es in Venedig allein im Hauptprogramm der eingeladenen Filme rund zwanzig. Und um den Hohn auf den eigenen Mut vollkommen zu machen, ließ Laura jedem von ihnen eine Goldmedaille verleihen, sozusagen als Trostpflaster für nicht verteilte Preise.

Der Eindruck, den das venezianische Festival vermittelte, ist dennoch bezeichnend für die gegenwärtige Situation des Filmschaffens. Er bestätigt deutlich die geistige Krise, in der die europäischen Filmmacher stecken, und in der nur wenige junge Regisseure nach Auswegen suchen. Die Erkenntnis verfestigt sich, daß eine filmische Erneuerung nur von außen, vor allem aus den Ländern Lateinamerikas kommen kann. Die großen, klangvollen Namen des europäischen Films haben nicht mehr viel zu bieten. *Federico Fellini* lieferte mit „*Fellini-Satyricon*“ ein monströses Tableau der eigenen Obsessionen und sexuellen Frustrationen ab, das nichts Neues zu sagen hat, und *Pier Paolo Pasolini* schuf mit „*Porcile*“ (*Der Schweinestall*) eine überspitzte Allegorie, die seine längst bekannten Stilmittel zu Tode reitet und sich überdies in peinlich plumper Karikatur versucht. *Alf Sjöberg* steuerte die

¹ Siehe diese Zschr. 182 (1968) 412f.

² Dieses Jahr fand die 30. Filmbiennale statt. Die erste war im August 1932. Während des Kriegs und in den ersten Jahren der Nachkriegszeit wurde die Tradition der Festspiele unterbrochen.

altväterliche, sterile Strindberg-Verfilmung „Fadern“ (Vater) bei, Miklos Jancso verliert in „Sirocco d'hiver“ (Winter-Sirocco) sein Thema über choreografischen Spielereien aus dem Blick und Igor Talakin inszenierte mit „Dnevnye Zvezdy“ (Sterne des Tages) eine sentimentale Historienoper von strapaziöser Aufwendigkeit. Die Liste ließe sich beliebig fortsetzen.

Nicht, weil er Beachtung verdient, sondern weil er das Filmschaffen der Bundesrepublik repräsentierte und hier in diesem Jahr tatsächlich nichts besseres aufzutreiben ist, seien ein paar Worte mehr über Edgar Reitz' „Cardillac“ gesagt. Die Handlung geht auf die Erzählung E. T. A. Hoffmanns „Das Fräulein von Scudéry“ zurück, die im Herbst 1819 erstmals veröffentlicht wurde. Reitz hat die Geschichte von dem Goldschmied Cardillac, der sich die von ihm gefertigten und verkauften Schmuckstücke durch Einbrüche und Raubmorde wiederbeschafft und schließlich Selbstmord begeht, in die Gegenwart verlegt. Nach „Mahlzeiten“ wußte man, daß Reitz diesen Stoff weder als Kriminalgeschichte noch als psychologische Erzählung anfassen würde. Ihm geht es mit seinem Film unter anderem darum, die Problematik des Künstlertums und des Kulturbetriebs unserer Zeit aufzuzeigen. Um sogleich von jedem Verdacht, es könne doch so etwas wie Krimi-Spannung oder Horror beabsichtigt sein, abzulenken, nimmt er Cardillacs Ende vorweg, läßt er seine Schauspieler über die darzustellenden Personen memorieren, macht er auf Distanz durch den Wechsel von Farbe zu Schwarzweiß und gelegentlichen monochromen Einfärbungen. Doch was anfangs als Stilwille erscheint, verschimmt immer mehr, zuerst angesichts der weidlich ausgebeuteten Monströsität der Cardillac-Figur, hernach durch die zufällige episodische Struktur, die das Element der Karikatur in den Film einbringt, als es längst zu spät ist. Man würde sich die Faszination durch den horriblen Übermenschen ja gefallen lassen, hätte sie etwas über das Faszinosum von Schrecken und Größe gerade in der deutschen Geschichte auszusagen. Doch wer sich durch die bedeutungs-

schwangeren, von „deutschem Wesen“ prallen Cardillac-Sequenzen täuschen läßt und in der Titelfigur die den Regisseur interessierende Person vermutet, sieht sich schließlich auf Cardillacs Tochter Madelon verwiesen. Irritation scheint alles zu sein für Edgar Reitz. Er nennt das „Fuchsbaudramaturgie“ und behauptet, Zugang zu ihr könne nur finden, wer „sich beim Betrachten des Films völlig entspannt“. In anderem Zusammenhang warf er das Schlagwort von der Bewußtseinsbildung hin. Bewußtseinsbildung durch Entspannung. Schön wär's. „Cardillac“ ist leider nicht dazu angetan, den Theoretiker Reitz in der Praxis zu beweisen.

War in Berlin in diesem Jahr Želimir Žilniks „Frühe Werke“ einer der interessantesten europäischen Filme, so war es in Venedig ein anderer jugoslawischer Beitrag, der zu den aufregendsten Filmen dieses Festivals gehörte: Živojin Pavlovics „Zaseda“ (Der Hinterhalt). Pavlovic gehört nicht, wie Žilnik, zu den jungen Regisseuren. Er ist immerhin schon 36, und das bedeutet, daß seinem Jahrgang in Jugoslawien bereits zwei Altersgruppen von Filmemachern folgen, für deren eine Žilnik und seine intellektuell sehr bewußte Art des Agitationskinos repräsentativ ist, während die jüngere durch Leute wie Jovanovic und Ačin gekennzeichnet wird, wenig über 20 Jahre alte Studenten der Filmakademie, die mehr aus der Intuition heraus filmen, deren Blickrichtung auf die jugoslawische Gegenwart kaum von sozialkritischen Absichten geprägt ist als vielmehr von sehr persönlichen Gefühlen und Erfahrungen. Einigkeit oder gegenseitige Anerkennung gibt es unter den Gruppen nicht. Die Jungen werfen Žilnik wegen seiner parteitreuen Vergangenheit Heuchelei und Unehrlichkeit vor; die Generation der Makavejev und Djordjevic zählt für sie bereits zu den Greisen des jugoslawischen Kinos. Um so erstaunter vernimmt man aus ihrem Mund das einmütige Loblied auf den Mann, den sie liebevoll nur Žika nennen, eben Živojin Pavlovic.

In seinem neuesten Film greift Pavlovic ein Thema auf, das von den Dutzendregisseuren des jugoslawischen Films bis zum Erbre-

chen verschlissen wurde: die Zeit nach dem Krieg, als Partisanengruppen sich gegenseitig anklagten, verfolgten und rigoros richteten. War es dort aber nie mehr als eine vor dem Hintergrund dieser Ereignisse angesiedelte Abenteuergeschichte oder gar die Demonstration eines verfehlten Heroismus, so manifestiert sich in Pavlovics Film erstmals so etwas wie menschliches Erstaunen angesichts der Unbegreiflichkeit, mit der damals Landsleute sich gegenseitig umgebracht haben. Im Mittelpunkt steht der jungo Ivo, der bei der Verteilung von UNRRA-Paketen Akkordeon spielt. Er sieht das Unrecht, das um ihn herum im Namen von Gerechtigkeit und einer besseren sozialistischen Zukunft begangen wird. Ivo schließt sich der Sicherheitspolizei an, die gerade den Anführer einer Gruppe von Cetniks verfolgt. Den Ruhm steckt der Polizeichef ein; kein Wort des Andenkens fällt für die Männer, die bei dem Unternehmen ihr Leben lassen mußten. Erbittert und enttäuscht verläßt Ivo die Stadt. Draußen wird er von eigenen Leuten angehalten, die ihn für einen Cetnik halten und über den Haufen schießen.

Überlebensgroße Porträts von Tito und Stalin, Bilder prostaunistischer Demonstrationzüge stehen am Anfang und Ende des Geschehens. Im Namen der Befreiung vollzieht sich ein Unrecht nach dem anderen. Pavlovic beschreibt es wie ein Dokumentarist. Nirgends gestattet er sich persönliche Emotionen, nirgends inszeniert er politisches Theater. Und doch ist sein Film einer der politischsten, die in Jugoslawien entstanden sind. Die nüchterne Art des Zeigens, der völlig unpathetischen Beschreibung, des Verzichts auf raffiniert filmisches Kalkül stellt gerade die Ungeheuerlichkeit der Vorgänge bloß, die man aus zahllosen Jugoslawien-Filmen gewöhnt zu sein glaubt. Die Figur des Ivo, des in diese Situation Hineingedrängten, der sich rational gar nicht voll im klaren ist, was da geschieht, ist eine Schlüsselfigur für den Zuschauer, formuliert im aktiven Geschehen des Films dessen Fassungslosigkeit. Pavlovics Engagement ist ein zutiefst humanitäres. Diese Haltung trägt den Film, verleiht dem schein-

bar Bekannten immer wieder ein ganz anderes Gesicht. Pavlovic erreicht dieses Anderssein mit bescheidenen, unauffälligen Mitteln. Ein kurzer Kameraswenk oder eine knappe Zoom-Bewegung reichen zur völligen Veränderung eines Tatbestands, zur Bewußtmachung der Unmenschlichkeit einer Situation. Ob es der Blick auf einen Toten am Wegrand ist oder das befremdliche Idyll eines kleinen Dorfs im Frühling oder der ganz und gar anachronistisch wirkende Tanz der Dorfjugend im Hintergrund des Bildes – in solchen banalen Details faßt Pavlovic die Ungeheuerlichkeit der eigenen jugoslawischen Vergangenheit, raubt er dem Zuschauer das letzte bißchen Illusion, einem pistolenknallenden Kriegsfilm der Serie beizuwohnen, bekommt er das Überzeitliche dieses Themas in den Griff. „Der Hinterhalt“ ist eine harte Abrechnung mit dem Sozialismus, und nicht nur mit dem jugoslawischen.

Außer diesem Pavlovic-Film war man bei der Suche nach Neuem, nach Filmen, die sich aktuellen Auseinandersetzungen stellen, die sich der didaktischen Möglichkeiten der filmischen Sprache gerade in der sozialen und politischen Diskussion bewußt sind, auf die lateinamerikanischen Filme angewiesen³. Zwei von ihnen scheinen mir auf ihre (sehr verschiedene) Art Meisterwerke eines neuen, bewußten Kinos zu sein.

„*La primera carga al machete*“ (Der erste Angriff mit der Machete) kommt aus Kuba und beweist, daß wir in Europa viel zu wenig vom kubanischen Filmschaffen wissen. Im nächsten Jahr soll eine Retrospektive der Westdeutschen Kurzfilmtage dem kubanischen Film gewidmet sein. Darf man von „*La primera carga al machete*“ und den sporadischen Presseberichten aus Havanna auf die allgemeine filmische Situation in Kuba schließen, so steht in Oberhausen eine kleine Revolution des Kinos bevor. In seinen einzelnen Elementen bietet der Film von Manuel Octavio Go-

³ Auf den letzten Film von Glauber Rocha, den brasilianischen Film „Antonio-das-Mortes“, gingen wir bereits in dieser Zschr. 184 (1969) 62 ein.

mez nichts Neues; neu ist der Stil, zu dem er sie verbindet. Gomez hat die Vorbilder der südamerikanischen, aber auch der europäischen Kinematografie förmlich in sich aufgesogen: die pathetische Rigorosität eines Glauber Rocha, die folkloristische Abenteuerlichkeit der „Cangaceiro“-Filme, die strenge Gliederung des Stoffs durch die jungen Franzosen, die den Dokumentaristen entlehnte Interviewtechnik. Das Erstaunliche ist erst die überzeugende Selbstverständlichkeit, mit der Gomez die disparaten Bestandteile zu einem individuellen Stil formt.

„La primera carga al machete“ ist ein Film der Agitation und der Aggression. Er beschreibt einen Aufstand gegen die Spanier im Jahr 1868. Die Rebellen haben Bayano, eine der wichtigsten Städte der Insel, erobert und müssen sie nun gegen die Kolonialarmee verteidigen. Dabei sind sie vorwiegend auf den Gebrauch der Machete angewiesen, mit der sie sich auch in Bayano einen neuen Sieg erkämpfen.

Agitation und Aggression bestimmen den Stil des Films. Wie eine Untersuchung des Falls von Bayano besteht der Film aus einer Vielzahl von Gesprächen, Erklärungen, rekonstruierten Fakten, dokumentarisch-historischen Exkursen usw. Innerhalb dieser strengen intellektuellen Analyse gewinnt die Handlung ihren dramatischen Impetus durch eine zweite, parallele Gliederung. Nüchterne Deklarationen wechseln mit hektischen Debatten, exzessive Kampfscenen werden vorbereitet, aufgefangen und weitergeführt durch großflächige Panoramen und melancholisch-revolutionäre Gesänge. Entscheidend aber ist der Kunstgriff des Regisseurs, außer allen Szenen mit Spaniern und kolonialtreuen Kubanern den ganzen Film so hart kopieren zu lassen, daß sich die Grauwerte in extreme Schwarzweiß-Kontraste auflösen. Durch die Bewegung des Bildes, insbesondere den fast ausschließlichen Gebrauch der Handkamera entstehen auf diese Weise grafische Strukturen, die die Aggressivität der Szene in eine von der konkreten Situation abstrahierte grafische Bewegung überführen. Die historische Darstellung gewinnt so auch optisch allge-

meine Bedeutung, die agitative Wirkung des Films ist vollkommen.

Der zweite Film, „Yawar Mallku“ (*Das Blut des Condors*), kommt aus Bolivien. Bolivien hat keinen Namen als Filmland. Im Durchschnitt werden jährlich nur zwei Spielfilme produziert, und die staatlichen Oppressionen lassen keine kritischen Geister zu Wort kommen. Es gab einmal eine Filmhochschule, das bolivianische Filminstitut, aus dem der weltweit beachtete Film „Ukamau“ hervorging. Dieser eine Film genügte, damit das kaum lebensfähig gewordene Institut 1966 wieder geschlossen wurde. Jorge Sanjinés kommt aus dem Kreis dieser ehemaligen Hochschule. In einer unabhängigen Produktionsgruppe realisierte er „Yawar Mallku“. Wie er in Venedig berichtete, ist der Film sogleich nach der ersten Vorführung verboten worden. Studenten und Arbeiter seien auf die Straßen von La Paz gegangen, um für eine Freigabe des Films zu protestieren. Sie hätten den Titel des Films viele hundert Mal an Mauern und Wände geschrieben, um der breiten Bevölkerung das Verbot zu Bewußtsein zu bringen. Ein Erfolg hat sich bisher nicht gezeigt.

Gegenüber dem exzessiven kubanischen Film ist „Yawar Mallku“ formal ein extremer Gegensatz. Man könnte die Art und Weise, in der er seine Geschichte erzählt, beinahe konventionell nennen, allenfalls in der langsam erst die Hintergründe dekuvierenden Verzahnung von Handlung und Vorgeschichte an modernen Vorbildern orientiert. Doch die geradlinige, einfache Form läßt sich sehr bald als beabsichtigtes Mittel für eine didaktische Beschreibung der Situation Boliviens erkennen.

Ignacio, ein bolivianischer Indio, widersetzt sich dem Verwalter, der ein amerikanisches Ärzteeaar unterstützt, das die Indio-Frauen sterilisiert. Angeblich soll durch diese Maßnahme die materielle Not der Indios behoben werden. Ignacio wird von dem Verwalter gefangengenommen und angeschossen. Seine Frau bringt ihn nach La Paz, wo Ignacios Bruder Sixto lebt. Er kommt ins Krankenhaus. Es geht ihm sehr schlecht. Nur eine

rasche Blutübertragung kann sein Leben retten. Doch Sixto hat kein Geld, um Blutkonserven zu kaufen. All seine Bemühungen, sich die Mittel zu beschaffen, schlagen fehl. Ignacio stirbt. Nun kehrt Sixto mit der Frau des toten Bruders auf das Land zurück, um die Indios in den Freiheitskampf zu führen.

Die simple Handlung spiegelt in vielfacher Beziehung die Verhältnisse in Bolivien, reflektiert vor allem die Situation der Indios, die fast siebzig Prozent der bolivianischen Bevölkerung stellen, zu der herrschenden Klasse. Die Indios leben in den Bergen nahezu unberührt von jedem Fortschritt. Ihre Handlungsweisen werden nach wie vor von Magie und Aberglauben beherrscht. Auch am Rand der Großstadt führen sie ein Außenseiterdasein; Zivilisation und Kultur machen vor ihren Straßenzügen halt, und von den Errungenschaften sozialer Einrichtungen sind sie aufgrund ihrer erbärmlichen finanziellen Verhältnisse ausgeschlossen. Die Amerikaner und mit ihnen die Vertreter der weißen Upper Class betreiben sogar die sozialen Maßnahmen zugunsten der Indios so, daß sie mehr den eigenen Interessen als denen der Urbevölkerung gerecht werden. Nicht zufällig wählt der Film das Beispiel der Sterilisation. Instinktiv begreifen die Indios, daß diese Maßnahme im Grund mehr der herrschenden

Klasse nützt. Statt durch ökonomische, technische und pädagogische Maßnahmen den Lebensstandard der Einheimischen zu verbessern, faßt man das Problem von der umgekehrten Seite an: Man macht die hohe Kinderzahl für das Elend der Indios verantwortlich und sterilisiert ihre Frauen. Damit erreicht man gleichzeitig das Ziel, die proletarische Bevölkerung zu dezimieren und die Kapazität revolutionärer Kräfte zu verringern. So wie die gesamte Handlung auf die allgemeine Situation übertragbar erscheint, ist es auch das Faktum der Sterilisation. Nicht nur im wörtlichen Sinn findet sie statt, sondern auch im übertragenen: Sterilisation auf den Gebieten des wirtschaftlichen Fortschritts, der Politik, der Kultur usw. Jorge Sanjinés' Film ist ein Schritt zur Bewußtseinsbildung, sicherlich zunächst des eigenen Volkes, vielleicht aber auch Europas, das seine Gleichgültigkeit gegenüber den Problemen Lateinamerikas noch nicht genug abgelegt hat. „Yawar Mallku“ ist ein aufklärerischer Film, der sich mit beinahe selbstgestrenger Konsequenz jedes rebellischen Aufrufs enthält. Um so stärker wirkt das Schlußbild nach der Großaufnahme Sixtos, in dem Arme die Gewehre in die Höhe recken: arretiertes Symbol des Aufstands eines unterdrückten Volkes.

Franz Everschor

Zur Lage der Ordensfrauen heute

Am 10. Oktober 1969 lief die dreijährige Frist ab, in der nach den Ausführungsbestimmungen zum Ordensdekret das spezielle Reformkapitel in allen Ordensgemeinschaften begonnen haben muß. Viel wurde in dieser Zeit gearbeitet: Fragebogen wurden beantwortet und ausgewertet; lange Tage hat man in Arbeitskreisen und auf Generalkongregationen diskutiert; sehr gute und weniger gute Beschlüsse wurden verabschiedet. So darf man wohl mit aller nötigen Behutsamkeit einen Überblick wagen. Das bringt heute mehr denn

je die Gefahr von Mißverständnissen mit sich. Es gibt ja nicht „die“ Ordensfrau: die Situation ist auch im deutschen Sprachraum von Gemeinschaft zu Gemeinschaft, selbst von Haus zu Haus zu verschieden.

Die *Literatur* zur Situation der Frauenorden ist in den letzten Jahren relativ umfangreich. Sie behandelt die anstehenden Probleme vor allem aus der neuen theologischen, soziologischen und psychologischen Sicht. Diese Veröffentlichungen vertreten größtenteils gesunde, ausgewogene Ansichten und ent-

springen dem ernstesten Bemühen, den Ordensfrauen zu einem zeitgemäßen Selbstverständnis zu verhelfen.

In einem von *H. Claafens* herausgegebenen Sammelband¹ stellen verschiedene Ordensleute die „Ehelosigkeit um des Gottesreichs willen“ als Mitte ihres Charismas heraus. Erst von hierher ist die spezifische Form der Armut, des Gehorsams und des Apostolats zu verstehen. Die „Zuständereform“ muß aus der „Gesinnungsreform“ erwachsen, ihr aber auch folgen, wenn das von Gott und der Kirche Gewollte geschehen soll. Der Maßstab des Wirkens ist die Menschwerdung Christi. – Diese primär theologisch-spirituellen Gedanken sind für jede Ordenserneuerung grundlegend. Sie werden in den meisten Gemeinschaften theoretisch bejaht, bleiben aber leider noch allzuoft für die Praxis unwirksam, weil nicht nur viele Vor-Urteile, sondern noch mehr lang „eingefleischte“ konträre Verhaltensweisen den Weg zum existentiellen inneren Verständnis versperren.

R. Hostie gibt acht Beiträge einer Studienwoche der belgischen Ordensoberinnen zum Thema Gemeinschaft heraus². Eingangs werden die Erwartungen der Mädchen und jungen Ordensfrauen gegenüber der Ordensgemeinschaft dargelegt; dann wird aus psychosozilogischer Sicht das Spannungsverhältnis zwischen Personentfaltung, Autorität und Kommunität untersucht; schließlich wird eine Synthese angeboten. Im Kern enthalten diese Artikel alles, was bei einer Erneuerung des Gemeinschaftslebens beachtet werden muß.

Auch die deutschsprachigen Generaloberinnen werden bei ihren verschiedenen Treffen seit Jahren durch beste Referenten in ihrer Arbeit unterstützt. Ferner werden Studienwochen für leitende Schwestern über verschiedenste Themen angeboten. Solche Tagungen haben die Reformen sicher entscheidend be-

fruchtet. Es bleibt jedoch eine offene Frage, weshalb von Gemeinschaft zu Gemeinschaft relativ krasse Unterschiede im Bemühen um Erneuerung bestehen. Manche höhere Oberin war wohl persönlich nicht mehr in der Lage, das Gehörte als befruchtenden Impuls in die eigene Gemeinschaft auszustrahlen. Manch gute Anregung verschwand aus Angst in Aktenschränken. Dabei soll die heute wenig beneidenswerte Situation höherer Oberinnen keineswegs übersehen werden; denn nicht nur sie selbst, sondern noch mehr ihre Kommunitäten traf der „plötzliche“ Aufruf des Konzils zum Dialog und zur Mitverantwortung aller meist völlig unvorbereitet. Sehr viele Schwestern sind auch heute noch durch Autoritätsängste oder lang angestaute Affekte zu einem echten Dialog unfähig; oft verwechseln sie gottbezogene Mündigkeit mit Eigensinn.

Es gibt hervorragende Oberinnen, die solche Anfangsschwierigkeiten in gütiger Klugheit zu überwinden wissen, indem sie die ihnen Anvertrauten ermutigen. Nicht selten aber erliegen Oberinnen der Gefahr, ihre eigene Hilflosigkeit hinter untätig abwartender Resignation oder durch erneuten, fast gouvrenantenhaften Rigorismus zu verbergen. Sie ersticken dadurch sehr leicht auch den besten Mut zur nötigen Initiative, weil sie hinter jeder kritischen Anmerkung einer Schwester einen persönlichen Angriff vermuten. Diese Haltung soll sogar in Reformkapiteln bisweilen notwendige Diskussionen verunmöglichen haben. Solche Fehlformen sind nicht nur durch „überalterte Oberinnen“ erklärbar; denn dies ist keine Frage des Alters. Aber es zeigt sich, daß in der heutigen Zeit nur jene Frauen an der Spitze der Ordensgemeinschaften ihren Aufgaben gewachsen sind, die ihre eigene Persönlichkeit nicht nur aus den geistlichen Tiefen, sondern auch in der Affektschicht in echter Weltoffenheit haben reifen lassen, wie alt sie auch immer sein mögen. Dasselbe gilt für Schwestern, denen die Novizinnen usw. anvertraut sind. Dann allein besteht berechtigte Aussicht, daß die Erneuerung die ganze Gemeinschaft von „oben“ und „unten“ her immer voller durchdringt. Das wird wohl lange Jahre dauern.

¹ Dienst an der Welt. Ordensfrauen zwischen Charisma und Institution. Hrsg. v. Heinz Claafens. Freiburg: Herder 1969. 352 S. Kart. 24,-.

² Die Ordensfrau in ihrer Gemeinschaft. Eine psychosozilogische Studie. Hrsg. v. Raymond Hostie. Kevelaer: Butzon & Bercker 1968. 172 S. Kart. 10,80.

Das Kreuz aller Oberinnen bleibt die progressive Überalterung der Gemeinschaften und so der immer größere „Arbeitskräftemangel“ für die bisherigen Aufgaben. *Soeur Jeanne d'Arc*³ beschreibt diese heutige Situation mit erfreulicher Offenheit und fragt dann: Was können wir tun? Sie fordert eine bessere menschliche und berufliche Ausbildung, Hilfen zur personalen Reife, Erholung und Neugruppierung der Kräfte. – Es ist erschreckend, wie zögernd und kurzsichtig im deutschen Sprachraum diese mehr als notwendigen Reformen heute bisweilen begonnen werden. Es gibt nicht viele Gemeinschaften, die hier mit mutiger Offenheit für die Realitäten und zugleich mit liebender Sorge für die anvertrauten Schwestern konsequent vorgehen. Hier wäre ein Rationalisierungsexperte oft nötiger als ein Exerzitienleiter. Auch Oberinnen, die auf andern Gebieten sehr aufgeschlossen sind, scheuen trotz besserer Einsicht unumgängliche Entscheidungen, bisweilen schon deshalb, weil ihnen angesichts des passiven Widerstands uneinsichtiger Ordensmitglieder die geisteleuchtete Initiativkraft nicht ausreicht. Manche Gemeinschaften meinen, im starren Festhalten alterworbener Positionen oder durch eine personalbedingte „Konzentration“ auf eigene Häuser eine Lösung zu finden. Das aber ist nur ein ohnmächtig-lautloser Rückzug. Wo eine gezielte Neuorientierung versucht wird, scheitert sie bisweilen am Einspruch der Ordinarier, Pfarrer oder gar staatlicher Stellen: ein im Licht der Glaubensverantwortung kaum noch zu verstehendes Verhalten. Damit unterstützt man nur die schon weit genug verbreitete Fehleinschätzung der Frauenorden, als sei ihr Hauptsinn die je intensivere Arbeitsleistung: ein wahrer Pyrrhussieg für die Kirche. Was aber noch schwerer wiegt: das gottgewollte Lebenszeugnis wird der einzelnen Schwester durch die Überbelastung menschlich immer unmöglicher. So droht das Image der Ordensfrau zumal für ihre jungen Laienhelfer – dem potentiellen Nachwuchs – immer weniger anziehend zu werden.

³ Soeur Jeanne d'Arc, Hat die Ordensfrau noch eine Aufgabe? Mainz: Matth. Grünewald 1968. 161 S. Kart. 9,80.

Damit sind wir beim Thema, worüber *Maria I. Th. van der Leeuw* in Holland ihre Doktorarbeit schrieb: Warum Ordensfrauen ihre Gemeinschaft verlassen⁴. Nach einer Zusammenfassung der bisherigen psychologischen Untersuchungen zum Leben in der Klostergemeinschaft folgt die Auswertung der eigenen Befragung von je 16 Ordensfrauen und ehemaligen Schwestern. Ist diese Zahl auch wenig repräsentativ und ist dieses Ergebnis auch nicht einfach auf den deutschen Sprachraum übertragbar, so muß doch zugestanden werden, daß es den Rahmen deutscher Seelsorgserfahrung keineswegs sprengt. Wohl nur eine Frau aus der Welt konnte es wagen, diese affektbesetzte, weil allzulange tabuisierte Problematik ein wenig aus der Verborgenheit herauszuheben. Man sollte ihr dafür dankbar sein.

Eine gewisse Zahl von Austritten gehört zur charismatischen Ordensberufung in unserer Welt. Wenn es heute mehr sind, ist dies zum Teil der durch die größere Weltoffenheit bedingte „Nachholbedarf“ von früher; denn welche Möglichkeit geistlicher Berufsklärung und Weiterführung hat man vielen Schwestern bisher gewährt! Manche verlassen den Orden, weil in der heutigen, selbst innerkirchlichen Krise nur noch die ihre Berufung durchstehen können, die wirklich fest verwurzelt sind. Massenausritte jedoch – aber nicht nur sie – haben andere Gründe. Sie sind weder gottgewollt noch einfach mit „mangelndem Opfergeist“ erklärbar. Das Kirchenrecht hat zum Schutz der Ordensfrauen sicher sehr kluge Paragraphen bis hin zur qualifizierten Beichtseelsorge. Was aber in manchen Hauskommunitäten nicht nur aus kindischem Personenkult oder aus Lieblosigkeit, sondern auch durch gesetzwidrigen Amtsmissbrauch geschah und leider noch geschieht, erfährt auch der wohlwollende Visitator nur in den seltensten Fällen, weil viele, gerade einfache Schwestern die Hoffnung auf echte Abhilfe schon lange verloren haben. Ein oberflächli-

⁴ Maria I. Th. Leeuw, Ordensleben im Umbruch. Warum Ordensfrauen ihre Gemeinschaft verlassen. Eine psychologische Studie. Kevelaar: Butzon & Bercker 1968. 142 S. Kart. 10,80.

ches Vertröstetwerden hilft ihnen nicht mehr. Die Zahl der Ordensaustritte wäre heute wohl um vieles größer, wenn ältere Schwestern einen Austritt menschlich noch wagen könnten oder von ihrer Berufung – trotz allem – nicht so fest überzeugt wären. Hier leben im Opfer gereifte Heilige! – Es gibt sicher sehr viele selbstlose, verständnisvolle Hausoberinnen. Trotzdem wird eine echte Zuständereform erst dann geistlich und menschlich Aussicht auf wahren Erfolg haben, wenn der ganzheitlichen Vorbildung und konkreten Amtsführung der Hausoberinnen mehr kritische Aufmerksamkeit gewidmet wird.

Man darf nur wünschen, daß sich die höheren Oberinnen und die Ordensreferenten

noch mehr bewußt werden, daß die Ordensfrauen nicht nur ihre zuverlässigsten, weil praktisch unkündbaren Mitarbeiter sind, sondern daß sich aus der offiziellen Annahme der Lebenshingabe gegenüber diesen Frauen auch eine qualifizierte, letztlich vor Gott zu verantwortende Pflicht wahrhaft menschlicher wie geistlicher Heilssorge ergibt. Nur wenn durch solch greifbare Taten die Ordensfrau von der offiziellen Kirche selbst wieder vor der Welt überzeugend geachtet wird – dann aber sicher –, dürfen wir erwarten, daß Gott mehr Frauen als heute Mut und Kraft gibt, sich in charismatischer Ehelosigkeit dem Dienst in der Kirche hinzuschenken.

Rolf Silberer SJ

BESPRECHUNGEN

Theologie

Bild-Wort-Symbol in der Theologie. Hrsg. v. Wilhelm HEINEN. Würzburg: Echter 1969. 308 S. Lw. 24,-.

In einer Zeit, in der Wort und Bild eine bedrohliche Inflation und eine revolutionierende Neubewertung zugleich erfahren, ist der Beitrag der zeitgenössischen Theologie zu dieser Problematik dringend notwendig. „Il paragone“ – den Streit zwischen Wort und Bild – haben tausende von Arbeiten in der abendländischen Geistesgeschichte behandelt. Auf den Konzilien von Nicaea (787) und Trient stand die Thematik an zentraler Stelle. So müssen wir den Verfassern dankbar sein, die diese Frage auch für unsere Zeit zu beantworten suchen. Neben historischen Analysen zum Thema Wort und Bild im Alten Testament (H. Eising), in der jüdischen Apokalyptik (J. Schreiner), im Neuen Testament (J. Gnlika), im Mittelalter (B. Kötting), im 16. Jahrhundert (E. Iserloh) und im 20. Jahrhundert (W. Heinen) erhalten wir grundsätzliche Untersuchungen aus dem Bereich der Dogmatik (K. Rahner), der Sakramentaltheologie (W. Kaspar), Liturgie (E. J. Lengeling), Moraltheologie (W. Heinen) und Soziologie (W. Weber). Die Notwendigkeit der Fragestellung für die seelsorgliche Praxis bearbeiten J. Glazik (Mission) und W. Dreier (Erwachsenenbildung). Dazu tritt eine aufschlußreiche Arbeit über die Macht der Symbole bei Paul Tillich (P. Lengsfeld).

Treffsicher visiert K. Rahner die gegenwärtige Krise an: „Wenn die Theologie ‚entmythologisiert‘, Offenbarung zum ‚Sprachereignis‘ beziehungsweise ‚Wortgeschehen‘ wird, Theologie als existentielle Hermeneutik des Wortes verstanden wird, dann ist doch wohl ein tiefes Mißverständnis in der Theologie am Werk, das daran verzweifelt, daß ‚das Wort des Lebens‘ mit Händen betastet und geschaut werden könne, daß das vollendete

Heil im auferstandenen Heilbringer sich zur anschaulichen Erscheinung ... bringen könne“ (151). So glücklich man ist, daß endlich auch die zeitgenössische Theologie diese zentrale anthropologische Problematik in den Griff bekommt, um so mehr werden viele enttäuscht sein, daß die konkrete außertheologische Welt von den Theologen nicht zur Kenntnis genommen wird; denn die Frage nach Bild und Wort kann heute nicht mehr behandelt werden, ohne daß die zeitgenössische Kunst und Kunsttheorie, der Film und die Literatur in die Untersuchung miteinbezogen werden. Gerade die Begegnung des Theologen mit der modernen Welt – nicht nur seine prinzipiellen, um nicht zu sagen abstrakten Diskussionen – wären für alle Beteiligten heilsam. Wie beurteilt die Theologie die surrealistische und kubistische Bildtheorie oder die Auffassungen des Konstruktivismus und der Pop-Art? Vermag sie den Film in die Liturgie miteinzubeziehen? Trotz dieser Aussparung der Wirklichkeit sind wir den Bearbeitern des Themas verpflichtet; denn sie haben mit ihren Untersuchungen auch der Kunst und der Literatur neue Wege gewiesen.

H. Schade SJ

Zerbrochene Gottesbilder. Mit Beiträgen von Th. C. de Kruijf u. a. Freiburg: Herder 1969. 165 S. Kart. 13,80.

Sechs Holländer, zumeist Priester und Theologiedozenten jüngerer bis mittleren Alters, versuchen, nüchtern und engagiert zugleich, zu realisieren, was es heißen könne: christlich zu glauben in der vielgerufenen säkularisierten Welt. Sie gehen das Gottesproblem heute von verschiedenen Seiten an. Der Gott der jüdisch-christlichen Offenbarung lasse seine Eigenart gerade in der Krise, die er beim Volk und beim einzelnen (Isaias, Job)

auslöst, am schärfsten erscheinen (De Kruijf, 9–28): „Der Weg zu Gott geht über die Erfahrung seiner Abwesenheit“ (W. Zandbelt, 88–108 [108]). Der Religionssoziologe erhärtet durch Meinungsforschung: „Die Götter haben abgedankt“ (P. von Hooijdonk, 29–59), die Götter nämlich der Naturkräfte und der Heilsabsicherung. Das sind die Götter, welche die Tiefenpsychologie als Projektionen des Menschen entlarvt (J. H. Plokker, 60–87). Vor ihnen will der Pastoralpsychologe bewahren durch Erziehung zu einem psychisch gesunden, persönlichen Glauben (J. H. Huijts: 150–163). Von besonderem Interesse ist der längste Beitrag von W. J. Veldhuijs (109–149), der sich mit aktuellen Tendenzen katholischer wie evangelischer Theologie auseinandersetzt. Trotz seines eher einseitigen Titels „Schau nicht nach oben – Ein Versuch, Gott in der Welt zu finden“ bleibt er nicht bei der These Nr. 1 stehen (die lautet: „Verbundenheit mit Gott ist nur im Rahmen eines Engagements in der Welt möglich. In diesem Sinne gibt es keinen Vertikalismus ohne Horizontalismus“ [110]); er ergänzt sie vielmehr durch die Gegenthese: „Ein Ausloten der Tiefe unseres horizontalen Engagements läßt uns auf die vertikale Linie der Verbundenheit mit Gott stoßen“ (121). Die ausgewogene Vermittlung beider Thesen fordert, daß die keineswegs sinnlos gewordenen ausdrücklichen religiösen Funktionen wie Glaubensbekenntnis, Gebet, Gottesdienst den Anforderungen der Verantwortung füreinander genügen (vgl. 140ff.). Hinter den „zerbrochenen Gottesbildern“ scheint die Wirklichkeit des *ganzen* Gottes auf, den allerdings gewiß nie einholen kann „der hinkende Mensch“, wie der holländische Titel des Büchleins lautet. Das mag daran erinnern: der hinkt, ist der *Mensch*.

W. Kern SJ

LEHMANN, Karl: *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor. 15, 3–5. Freiburg: Herder 1968. 376 S. (Quaestiones disputatae. 38.) Kart. 29,50.

Dem jungen Mainzer Dogmatiker und Rahnerschüler Karl Lehmann ist mit seiner (ursprünglich römischen) Dissertationsschrift ein großer Wurf gelungen. Er hat nicht nur bewiesen, daß auch ein Systematiker mit der Schrift umgehen kann – in diesem Fall scheint der Schüler tatsächlich über dem Meister –, er hat sogar gezeigt, daß ein zu spekulativem Denken erzogener Theologe manchmal einen „progressiveren“ Standpunkt einnehmen darf als der sich ängstlich an kirchliche Lehraussagen haltende Exeget.

Gegenstand der reich dokumentierten und eine umfassende Literaturkenntnis verratenden Arbeit ist der alte kerygmatische Satz von der Auferweckung Jesu „am dritten Tag nach der Schrift“. Um die Entstehung und den Sinn dieser Formel zu erhellen, untersucht Lehmann in ständiger Auseinandersetzung mit der exegetischen Forschung der letzten fünfzig Jahre zunächst die sprachliche und formgeschichtliche Struktur von 1 Kor 15, 3–5. Schon in diesem Abschnitt kommen auch grundsätzliche Probleme der Hermeneutik, der Bekenntnis-Überlieferung und der paulinischen Theologie zur Sprache, wie es überhaupt ein erfreuliches Charakteristikum der Arbeit ist, allen Fragen, die irgendwie mit dem Thema zusammenhängen können, „von Anfang an genau nachzugehen“ (vgl. Lk 1, 3).

Im zweiten Hauptteil behandelt Lehmann die bisherigen Deutungsversuche der Rede vom „dritten Tag“ und trägt dann eine neue Interpretation vor, die sich auf noch wenig bekannte Targum- und Midraschtexte stützt. Die Formel meine keine chronologische Datumsangabe, sondern drücke die heilsgeschichtliche Grunderfahrung Israels aus, daß Gott seine Gerechten nicht länger als „drei Tage“, d. h. nur eine kurze Zeit, in Not und Elend belasse. Auf das Osterkerygma angewandt, markiere die Formel zunächst nicht die Entdeckung des leeren Grabes und die ersten Erscheinungen, sondern sie beziehe sich auf die Tat Gottes selbst, auf die aus aller Aussichtslosigkeit des erfolgten Todes geschehende Rettung (337). Auch hier überrascht das Buch durch die Fülle der angeschnittenen Themen und Problemstellungen: christliche Sonntags-

feier, Mysterienreligionen, Vieldeutigkeit des Schriftbeweises, Verhältnis von Altem zum Neuen Testament, Triduum mortis und Höllenfahrt Christi, früheste Christologie und selbstverständlich immer wieder die aktuelle Diskussion um den Sinn der neutestamentlichen Auferstehungsbotschaft. Mögen die Auskünfte mitunter selbst problematisch sein und die Klarheit eines ausgereiften Urteils vermissen lassen (schließlich handelt es sich um eine Quaestio disputata!), darf man doch den Autor zu seinem so vielversprechenden Werk aufrichtig beglückwünschen. *F. J. Schierse*

MEYER, Hans Bernhard: *Aus Wasser und Geist*. Das Sakrament der Taufe und der Firmung. Aschaffenburg: Patloch 1969. 190 S. (Der Christ in der Welt. VII. 3.) Kart. 4,50.

Gründlich und ansprechend gibt dieses aus Vorlesungen erwachsene Bändchen nach einem dankenswert knappen Teil über die Sakramente im allgemeinen (12–47) eine theologische Gesamtlehre von den beiden Initiations-sakramenten Taufe (48–123) und Firmung (124–174); es bietet jeweils religionsgeschichtliche Parallelen, die Lehre der Schrift, Darstellung der Liturgien, Überlegungen zur Theologie und Praxis. Der Raum sakramen-

talien Geschehens, das sich je gemäßer verwirklichen soll, muß weitgespannt sein. Denn, gegen erstarrten Ritualismus: „Wie kann Verständnis geweckt werden, wenn das Erlebnis fehlt?“ (29). Ritus im Übergang wird ad oculos demonstriert durch die Nebeneinanderherstellung des bisher geltenden alten Tauf-Ritus und des künftigen neuen. Kein Wunder (oder doch eines?), wenn über das zweite Jahrtausend der Geschichte der Taufliturgie so gut wie nichts zu sagen war! Von vernünftig gutem, christlichem Realismus bestimmt sind die Stellungnahmen des Verf., etwa zur näheren Bestimmung der Notwendigkeit der Taufe (als „necessitas medii“), sein Plädoyer für einen späteren Firmetermin, die beherzigenswerten Vorschläge zur Gestaltung der Firmung. „Intoleranz ist besonders im Zusammenhang mit der Sakramentspendung unangebracht“ (111). Nicht als repressiven Rückpfeiff, sondern als unaufdringliche Mahnung gegen individuelle Ungeduld und Klein-Gruppen-Intoleranz wird man sich deshalb auch nicht ungern sagen lassen, daß die echte Sakramentalität der Sakramente davon abhängt, „ob das gesetzte Zeichen wirklich Handeln der Kirche Christi ist und ob es in Gehorsam und Frieden mit der Kirche vollzogen wird“ (20).

W. Kern SJ

Philosophie

WALDMANN, Günter: *Christliches Glauben und christliche Glaubenslosigkeit*. Philosophische Untersuchungen zum Phänomen des christlichen Glaubensvorgangs und zu seiner Bedeutung für die Situation der Gegenwart. Tübingen: Niemeyer 1968. VII, 382 S. Lw. 32,-.

Der 1. Teil des Buchs erörtert das *christliche Glauben*. Nach Abhebung vom *Etwas-Glauben* („ich glaube, es regnet“) und vom *Jemandem-Glauben* (aufgrund von Vertrauenswürdigkeit und Sachkenntnis eines andern Menschen) werden die *Strukturen* des Glaubens-an untersucht. Während nach katholischer Auffassung, bei aller Schwierigkeit der näheren theologischen Auslegung, der Glaube auf der

„auctoritas“ Gottes allein aufruht unter Abstützung durch hinreichend rationale Glaubwürdigkeitsgründe, sieht Waldmann hierin eine „logische Widersinnigkeit“; der „paradox-absurde Charakter“ des Glaubens wird ihm selber zur Chiffre seiner Göttlichkeit: ein Wunder (135, vgl. 217 f.). Gerade der vollständige Mangel rationaler Überprüfbarkeit scheint ihm das Glauben-an vom „normalen“ Jemandem-Glauben zu unterscheiden. Der Versuch, dennoch das personale *und* das rationale Moment des Glaubens in einem in sich schwingenden Begründungszirkel zu wahren, bleibt zugestandenermaßen paradox-absurd; er ergibt m. E. nur einen *schlechten* Zirkel.

Und als Kraft, „die diesen erstaunlichen Vollzug des Glaubens-an bewirkt“ in seiner Gewißheit, muß der Wille des Menschen eintreten (147). Stat pro ratione voluntas. Für eine den irrationalistischen Exzeß des Verf. vermeidende Deutung sei verwiesen auf die Schrift von Georg Muschalek unter dem programmatischen Titel „Glaubensgewißheit in Freiheit“ (Freiburg 1968). Zwar möchte Waldmann einen bloßen Subjektivismus vermeiden; er versucht eine subjektive Konstituierung des Glaubens *als objektiv begründeten* zu konstruieren (168 f.) – aber die Berufung hier wie auch sonst auf Thomas von Aquin und andere katholische Autoren, so erfreulich aufgeschlossen sie wirkt, geschieht doch wohl zu eklektisch. Was bei Waldmann außer Sicht bleibt, ist die Frage nach der Zugangs- und Anknüpfungsmöglichkeit auf Glauben hin, eine Frage, die tiefer gesehen, durchaus nicht nur das Entstehen, sondern auch und zumeist das Bestehen von Glauben in dem Menschen betrifft, der stets ein *auch* rational-kritisch Denkender ist und bleibt. – Sind gegenüber der Strukturanalyse des christlichen Glaubens bei Waldmann fundamentale Bedenken anzumelden: was er über dessen *geschichtliche Voraussetzungen* in den Auffassungen über Welt, Mensch und Gott und dementsprechend in dem jeweiligen Glaubensvorgang in der antiken und jüdischen Religion darlegt (41–111), ist von ausnehmendem Interesse. Eine Materialfundgrube, und nicht nur das, für die aktuelle Frage nach der Entstehung des modernen Atheismus, die irgendwie indirekt bedingt ist durch den die Natur entgötternden jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben.

Diesem Atheismus-Problem stellt sich der 2. Teil unseres Buchs, der durch seine Thematik „*christliche Glaubenslosigkeit*“ provoziert: daß nämlich die christliche Glaubenshaltung „entscheidend die Möglichkeit des Atheismus und der Glaubenslosigkeit und damit eines der bedrängendsten Probleme unserer Zeit mitbedingt hat“ (181). Wodurch das? Durch die den Glaubenszirkel ausmachenden Momente objektiv-noetischer, subjektiv-personaler und willenshafter Art, die in je eigener Form die Gefahr des Abgleitens in Glaubenslosigkeit in

sich tragen. *Wie* (wie z. B. das noetische Moment zum auch auf die Glaubensgehalte angewendeten Rationalismus führte), das kann hier nicht im einzelnen wiedergegeben werden; auch nicht, wie das Problem sich durch seine Einbettung in die Geschichte konkretisiert und verschärft. Wir können nur eine Bilanz ziehen. Zwar ist mit R. Guardini zu sagen: „Es gibt keinen ‚geborenen‘ Christen, sondern für jeden geht der Anruf der Offenbarung quer durch alle vorgegebenen Anlagen und Bedingungen hindurch“; aber diese Aussage nun mit E. Brunner und R. Bultmann dahin zu überziehen, daß der Unglaube „der natürliche Seelenzustand des Menschen“ sei, bzw. das menschliche Dasein überhaupt konstituiere (vgl. 213), legt sich nur bei Waldmanns Deutung des Glaubens als eines absurden Geschehens nahe. Dann allerdings tritt die Gefahr der atheistischen Verselbständigung der den Glauben integrierenden menschlichen Verhaltensmomente deutlich hervor. Inwiefern die moderne Glaubenslosigkeit eine *christliche* ist, inwieweit also das Christentum wie alle großen Dinge nach Nietzsche durch Selbstaufhebung zugrunde geht (wenigstens teilweise, regional-epochal); Diese Fragestellung des Verf., so überraschend oder gar bestürzend sie sein mag, besitzt dennoch ihr tiefes Recht, über das Ungemäße der oft allzu formal konstruierten Antworten Waldmanns hinaus.

In diese Untersuchungsrichtung der Wirkungsgeschichte des christlichen Glaubens nach Vollzug und Gehalten (vgl. 181, 344) gewiesen und vielerlei Diskutables dazu beigebracht zu haben, macht die Aktualität dieses Buchs aus. Nicht zuletzt sind eindrucksvoll die Sondierungen, wie das Glauben-an weiterwirkt in Profan-, Ersatz- und Fehlformen: in Fortschritts- und Wissenschaftsgläubigkeit und vielfachem (anderen) Aberglauben. Bis dahin, daß „ein gläubiger Mensch, der bloß nichts glaubte“ (R. Musil), zum „Glauben an den Glauben“ (G. Szczesny) gelangt, der „die spezifische Erscheinungsform der christlichen Glaubenslosigkeit“ (319) ist und der dadurch, daß er die positiven Lebensphänomene durch seine an sie angelegten christlich-unbedingten

Erwartungen überfordert und entwertet, in den „Glauben an die Negativität der Gegenwart“ (334) ausmündet. Rettung davor wie vor den durch das christliche Glauben-an bedingten Pseudo- und Kryptoreligionen insgesamt kann nach Waldmann, so der nicht ganz überraschende Schluß (343 f.), nur bringen ein fundamentaler Wandel des christlichen Glaubens nach Struktur und oder Gehalt. Zum Wesen des Menschen gehöre er ja nicht, er kann darum verschwinden; und die Fehlformen mit ihm. Fazit: Wird alles Kraut ausgerissen, hat es auch mit dem Unkraut sein Ende. – Das Buch ist doch nur ein Steinbruch. Oder ein Bergwerk. W. Kern SJ

VERWEYEN, Hansjürgen: *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung. Düsseldorf: Patmos 1969. 236 S. Lw. 38,-.

Einer der fruchtbarsten Versuche im Bereich „christlicher Philosophie“, sich dem modernen Denken zu stellen, geht auf J. Maréchal zurück: Was an Kants transzendentalen Ansatz gültig ist, sollte übernommen, dessen Defizienz überwunden und so eine Metaphysik grundgelegt werden, die vor heutigem kritischem Bewußtsein bestehen kann. In der Schule Maréchals haben in Deutschland, von Heidegger beeinflusst, vor allem J. B. Lotz von der Analyse des Urteils aus, sowie K. Rahner und E. Coreth von der Analyse der Frage aus, als Möglichkeitsbedingung dieser Grundaussagen des Menschen nach Welt die unendliche Wirklichkeit Gottes nachzuweisen unternommen. In den letzten Jahren wurde dieses Unterfangen mehrfach kritisch ausgeleuchtet, so von H. Holz (Transzendentalphilosophie und Metaphysik, 1966), E. Simons (Philosophie der Offenbarung, 1966) und A. Gerken (Offenbarung und Transzendenz Erfahrung, 1969).

Die gründliche Untersuchung Verweyens will besonders an Lotz (57–71) und Coreth (72–88), aber auch an Descartes und Husserl, die beim Zweifel ansetzen (93–109), alle diese

Ansätze als bloß „abkünftig“ erweisen (132–158): Sie bringen nach Verweyen die ursprüngliche Offenbarung des Seins, die allen Funktionen des Fragens, Urteilens und Zweifels zugrunde liegt, nicht genügend zur Geltung oder verdunkeln sie gar. „Der zwar behauptete Zusammenschluß von Idealität und Realität im Lichte des Seins entbehrt einer tragfähigen Begründung“ (161). Tatsächlich muß auch alles transzendentalphilosophische Denken sich verstehen in dem seiner Reflexion vorausleuchtenden Licht absoluter Wahrheit. Woran liegt dann der vom Verf. gerügte Mangel? In der Inkonsistenz, mit der er den einseitigen Systemansatz bei Kant korrigiert? Solche Inkonsistenzen sind bei den meisten Philosophen das Glückliche an ihrer ganzen Produktion. Vor allem aber: die Korrektur, die, gewiß entscheidend tiefgreifend, die Bedeutung des Vollzugsmoments, des Aktscharakters von Frage und Urteil heraushebt, wird durchaus bewußt vorgenommen. Liegt also bei Verweyen, nicht verständlich und verzeihlich, vielleicht ein Zuviel an Abhebungs-bemühung von den von ihm kritisierten Auffassungen vor (z. B. 195, gegenüber Coreth)?

Positiv geht es ihm darum, den Maréchal-schen Ansatz mit dem Denken Gustav Siewerths zu verbinden. Verweyen entfaltet eine Theorie des Staunens als des ursprünglichen Wahrheitsvollzugs (159–206), um schließlich der Herkunft von Frage, Urteil, Zweifel aus dem Staunen nachzugehen (207–226). Der Zugang zur ontologisch frühesten Weise des Staunens kann nur „in einem Erinnern auf die einigende Tiefe des Bewußtseins“ bestehen, im voraus zu aller objektivierenden Feststellung (166 f.). Ihn erschließt am ehesten das dichterische Wort, wie der Autor an W. Borcherts Erzählung „Die Hundelblume“ zeigt. Im unscheinbarsten – und doch in seiner Unscheinbarkeit schönen – Stück Welt kann das Ganze aufgehen: Welt und, als ihr absoluter und unendlicher Grund, Gott. Und dies selbst dann, wenn die *mitmenschliche* Welt versagt (?). Siewerth ist es, der vor allem durch die Betonung der exemplarischen Identität immer wieder „das Wunderbare der in sinnlich-geistiger Intuition begegnenden Wirklich-

keit“ umkreist (179). Für die philosophische Reflexion ist demnach das Staunen *der* transzendente Akt: als die ursprüngliche Vollendetheit der theoretischen und praktischen Vernunft in der Mitte des sinnlichen Vernommens. Darin begegnet das absolut Andere. In der staunenden Erfahrung des „Heil-Seins“ von Welt zeige sich letztlich die diese gewährende Freiheit und damit göttliche Offenbarung ... (197f.). Nicht nur der philosophischen Grundlagenforschung will Verweyens Buch dienen, sondern vor allem der Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung, die

die fundamentale Aufgabe von Theologie und Philosophie ist (vgl. 23–42 und 227–223; die Schlußseiten relativieren und radikalisieren den vorigen Schönheitsoptimismus auf „die durchgehaltene Verzweiflung als Entwurf möglicher Offenbarung“ [232] hin). Vielleicht ist das Bedeutsamste, was der Autor dem vielberufenen heutigen Selbstverständnis des Christen zu sagen hat: daß auch unsere gegenwärtige Welt ein Ort der Erfahrung des Numinosen ist und deshalb nicht als gänzlich „entdivinisiert“ gelten muß und darf (198, Anm. 63).
W. Kern SJ

Naturwissenschaft

RAUH, Fritz: *Das sittliche Leben des Menschen im Licht der vergleichenden Verhaltensforschung*. Kevelaer: Butzon & Bercker. 380 S., 9 Abb. (Eichstätter Studien. Neue Folge. Band II.) Lw. 36,-.

Der Untertitel könnte den Verdacht wecken, das Licht käme von der falschen Seite. Sollte nicht vom sittlichen Leben des Menschen her Licht in die Arbeitsweisen der Verhaltensforschung fallen, wo sie sich an die Deutung menschlichen Verhaltens wagt? Das allerdings ist oft genug betont worden, und recht oft ergebnislos, weil man die Methodik nicht berücksichtigte, die manche unbequemen Aussagen stützte. Rauh will nun eben diese naturwissenschaftliche Methodik gründlich vorführen, was dann zu einer „wechselseitigen Erhellung“ naturwissenschaftlicher und sittlicher Aussagen über den Menschen führen müßte. Die Lichter werden aufgestellt, bleiben aber noch unter dem Scheffel. Charakteristisch dafür ist der Klappentext: „Diese Arbeit will jene heute schon erkennbaren Konsequenzen aufzeigen, die von der Moralphysiologie auf Grund der Ergebnisse der vergleichenden Verhaltensforschung“ – aber nun nicht etwa zu ziehen, sondern „zu beachten sind.“ Und, als sei auch das schon zu schockierend: „Dabei gilt freilich die Einschränkung, daß die vergleichende Verhaltensforschung in der Anwendung ihrer Befunde auf den Menschen am Anfang steht

und daher auch in einer darauf bezogenen moralpsychologischen Untersuchung nur erste Aspekte zur Anbahnung weiterer Forschung behandelt werden können.“

Eine Sichtung und Zusammenschau zahlreicher Forschungsergebnisse bekommt man hier: historische, methodische und terminologische Voraussetzungen sowie evolutive Grundlagen der vergleichenden Verhaltensforschung; endogene Faktoren des Verhaltens, Funktionskreise und komplexe Differenzierungen des Verhaltens (Nahrung, Verteidigung, Aggression, Sexualverhalten, Soziales Verhalten und Sprache, Spiel, Gewöhnung, Dressur, Tradition usw.) – manchmal mehr reichlich als kritisch zusammengetragen; aber eine kritische Sichtung, die allen schmeckt, gibt es ja wahrscheinlich nicht. Zu berichtigen wäre nur, was die Aussagen über den Menschen umfärben muß: z. B. die Frage, ob Tiere lügen können (166f.). Man kann natürlich dem Tier mit der Fähigkeit zur echten Aussage und der bewußten Entscheidung auch die Möglichkeit zur Lüge wegdefinieren; aber schon die Behauptung: „Kein Tier ist fähig, den artspezifischen Schrecklaut in einer harmlosen Situation oder zur Täuschung auszustossen“, stammt ganz klar nicht aus der Empirie. Denn eben das tun Singdrosseln ebenso wie die Eisföchse: sie äußern den Feindwarnruf in harmlosen Situationen, schlagen also falschen Alarm, um Artgenossen oder

gar die eigenen Jungen von einem begehrten Leckerbissen zu verschrecken, und zwar auch im natürlichen Lebensraum, nicht erst als domestizierte Haustiere im Kontakt mit dem Menschen. Mit den vielerlei Zitaten werden auch manche willkürliche Ordnungsgesichtspunkte eingeschleppt: Wenn man nur Nesthocker und Nestflüchter unterscheidet, hat man Schwierigkeiten, den Menschen in einer von beiden Kategorien unterzubringen und kommt in Versuchung, daraus eine Sonderstellung zu konstruieren. Tatsächlich aber sind der Mensch und die Affen ebenso wie Beuteltiere und Fledermäuse „Mutterhocker“; Schimpansenbabies z. B. bleiben die ersten drei Lebensmonate ununterbrochen im direkten Körperkontakt mit der Mutter. Darauf ist auch der Mensch angelegt, und von daher fällt ein ganz anderes Licht auf seine „Hilflosigkeit“ in der unbiologischen Zivilisations-Situation, in der das Baby irgendwohin ohne Mutterkontakt abgelegt wird.

Viele Warnungen vor zu raschen Verallgemeinerungen finde ich berechtigt, nicht immer aber die beigegebene Begründung. Die Warnung vor einer „unkritischen Extrapolation der ethologisch gewonnenen Befunde zum ‚Kindchenschema‘ auf dessen Wirkung beim Menschen“ (229) etwa wird so gestützt: „Daß diesem Schema schon bei Tieren keine Allgemeingültigkeit zukommt, wurde früher erwähnt. Vor allem aber darf beim Menschen nie übersehen werden, daß das Kind für seine Eltern doch mehr ist als nur ‚Attrappe‘, als nur AAM, und daß weiterhin auch ein Unterschied zwischen dem eigenen Kind und dem anderer besteht, der im ‚Kindchenschema‘ allein gar nicht zum Ausdruck kommt. ... Eltern können ein Kind auch vernachlässigen, mißhandeln ... Das ‚Kindchenschema‘ funktioniert absolut nicht so sicher, wie es vergleichend auf den ersten Blick zu sein scheint.“ Nun ist das Kindchenschema aber am Menschen entdeckt worden, und man müßte vor einer Verallgemeinerung aufs Tier warnen. Gerade die Vergleiche zeigen, daß derartige Signale regelmäßig nur die Wahrscheinlichkeit einer falschen Reaktion herabsetzen, aber sie nicht völlig verhindern. Ferner ist das

Kind, das die Kindchensignale sendet, eben gerade keine Attrappe; und schon gar kein AAM, denn das bezeichnet einen bestimmten, diese Signale verarbeitenden Teil des Wahrnehmungsapparates der Eltern. Solch kleine Ungenauigkeiten und Deutungen von der falschen Seite her lassen erkennen, daß der Verfasser nicht ganz der Gefahr entgangen ist, die naturwissenschaftlichen Fakten an den dieser Materie fremden, theologischen Denkfäden aufzureihen. Die Gefahr liegt dabei darin, theologisch Kategorien zu bilden und sie sich naturwissenschaftlich bestätigen zu lassen. Das hat, wenn diese Bestätigung ausbleibt, automatisch Rückzugsgefechte zur Folge, und sie werden auch dem Verf. nicht erspart bleiben, am wenigsten in der Grenzfrage Tier-Mensch. „Das Tier (auch der Affe) hat nur eine relativ kurze Reifungszeit, danach ist es geschlechtsreif und erwachsen zugleich. ... Der Mensch allein hat nach der Kindheit zwei weitere charakteristische Reifungsphasen, eine bis zur Erreichung der Geschlechtsreife (Pubertät) und eine weitere zum eigentlichen Erwachsensein (Adoleszenz) hin“ (187). Der männliche Mantelpavian hat eine Kindheit, wird dann geschlechtsreif und paart sich auch schon mitunter mit Weibchen, erlebt dann eine bis zu 4 Jahre dauernde Phase der Traditionsübernahme, in der er sich nicht sexuell betätigt, und übernimmt erst dann alle Aufgaben des geschlechts- und sozialreifen Truppoberhauptes.

Diese Anmerkungen sollen keineswegs die enorme synoptische Leistung des Verf. schmälern, die er in diesem Buch vollbracht hat; sie wollen nur den – unbescheidenen? – Wunsch ausdrücken, berufene Theologen möchten versuchen, nicht so sehr einzelne naturwissenschaftliche Fakten zu verkraften, sondern die naturwissenschaftliche Methodik mit der Theologie zu verbinden. Ist wirklich die Sonderstellung des Menschen gefährdet, wenn er nicht das (traurige) Privileg behält, lügen zu können? Oder könnten nicht die Ergebnisse der vergleichenden Verhaltensforschung dazu führen, das theologisch Wesentliche seiner Sonderstellung ohne zu vordergründige Behauptungen neu zu formulieren? W. Wickler

Soziologie

ZULEHNER, Paul Michael: *Religion ohne Kirche?* Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern. Freiburg: Herder 1969. 158 S. Kart. 12,80.

Die vom Verf. in Zusammenarbeit mit dem Institut für kirchliche Sozialforschung in Österreich unternommene soziologische Untersuchung des religiösen Verhaltens der Arbeiter eines Großbetriebs der Schwerindustrie im Raum Linz und zweier Textilfabriken in Vorarlberg findet die alte Beobachtung bestätigt, daß Industriearbeiter dem von der Kirche verbindlich erwarteten Verhalten im allgemeinen nur in geringem Ausmaß entsprechen, und dies nicht nur in Fragen der kirchlichen Disziplin und der Beteiligung am Kult. Auch in ihrer Haltung zu fundamentalen Glaubenssätzen wie dem der Gottheit Christi sind 55 Prozent der studierten Arbeiter nicht „kirchlich“. Trotz dieses weitreichenden Mangels an „formeller“ Kirchlichkeit findet der Verf. seine Vermutung bestätigt, daß es „ein nicht unbeträchtliches Ausmaß informellen, gleichfalls religiösen Verhaltens gibt“, das sich etwa in religiösen Gegenständen und Übungen in der Familie zeigt, vor allem der Kinder wegen. Diese „informelle“ Kirchlichkeit, zusammen mit wichtigen Fragmenten formeller Kirchlichkeit (fast alle katholischen Arbeiter nehmen an den kirchlichen Übergangsriten der Taufe, Firmung, Trauung und Beerdigung teil, und nur ein minimaler Prozentsatz bricht jährlich formell mit der Kirche), lassen den Verf. die Titelfrage stellen. Er weist extreme soziologische Interpretationen dieses Verhaltens der Mehrheit der Arbeiter zurück. Für ihn schließt die weithin gesellschaftliche Bedingtheit dieser Handlungsweisen nicht ihren religiösen Charakter aus. Katholische Arbeiter sehen sich als Glieder der Kirche, auch wenn sie ihre Rolle als Katholiken anders definieren als die Amtskirche es tut. Der Verf. verfällt deshalb nicht etwa extremem Optimismus, da die Distanz der Masse der Arbeiter zur Kirche doch so groß ist, und die Kirche im Dienst der in ihr institutionalisierten

Überzeugungen und Werte auf größere formelle Kirchlichkeit hinarbeiten muß.

Dem Wie dieser Arbeit der Verkirchlichung sind die pastoralsoziologischen Betrachtungen des Dritten Teils gewidmet. Im gesellschaftlichen Großraum geht es vor allem um die Schaffung eines Klimas des Vertrauens zwischen Kirche und Arbeiterorganisationen (Parteien und Gewerkschaften). Die direkten Kontaktnahmen der kirchlichen Vertreter mit dem Arbeiter, bei Gelegenheit der Spendung der Übergangssakramente und bei neu zu schaffenden Gelegenheiten, sollten eine dem Kirchlichkeitsstand des Arbeiters entsprechende Gestaltung finden.

Der Verf. regt im Vorbeigehen die Diskussion eines polyzentrischen Modells der Betrachtungsweise religiösen Verhaltens an. Leider hat er die Grundlinien eines solchen Modells nur schwach angedeutet, so daß nicht einmal klar wurde, welche Zentren, außer dem des kirchlich erwarteten Verhaltens, noch in Frage kommen. Das althergebrachte Modell der konzentrischen Betrachtung hat dem Autor nicht nur hinreichende, sondern sehr gute Dienste geleistet. Und er hat das Vorangehen und die Resultate der Untersuchung in einer weiten Leserkreisen zugänglichen Weise dargestellt.

J. Macha SJ

MÜLLER, C. Wolfgang - NIMMERMANN, Peter: *In Jugendclubs und Tanzlokalen*. München: Juventa 1968. 143 S. Kart. 9,80.

Die Krise der überkommenen Jugendarbeit (vor allem institutionalisiert in „Jugendgruppen“) zwingt zur Ausschau nach neuen Formen jugendlicher Gesellung. Hatte bereits 1965 G. Wurzbacher in „Gesellungsformen der Jugend“ die Bedeutung der informellen Gruppen hervorgehoben, so untersuchten 1966 C. W. Müller und P. Nimmermann die Jugendclubs und Tanzlokale in Berlin und bringen nun neue Formen der Geselligkeit ins Bewußtsein der Pädagogen.

Die Ergebnisse des Buches resultieren aus drei Quellen: aus gut begründeten Untersuchungen in Berliner Tanzlokalen und Jugendclubs; aus der Betrachtung der geschichtlichen Herkunft dieser Institutionen und aus sozialpädagogischen Kategorien (K. Mollenhauer) zur Analyse des Vorgefundenen. Müller und Nimmermann stellen in den Tanzlokalen eine gewisse Subkultur der Jugendlichen und in den Jugendclubs ein gewisses „Mutationsreservoir von Verhaltensweisen“ (107) fest. Bei der Frage der Kultivierung des jugendlichen Verhaltens kommt es nach Meinung der beiden Autoren zu einem Zielkonflikt; denn Ziel ist nicht „Domestizierung Jugendlicher in Richtung auf kleinbürgerlich-braves Verhalten“ (110), sondern „Beeinflussung des Kom-

munikationsstils zwischen den Geschlechtern“ (112) und „Ermutigung sub-kultureller Verhaltensmuster, welche das Mutationspotential junger Leute vergrößern“ (113). Aufgabe erwachsener Pädagogen wäre, dabei Berater und Partner zu sein (116).

Das Buch bringt seine Thesen pädagogisch begründet (selbst wenn man der Subkulturthese ein wenig skeptisch gegenübersteht) und anschaulich in Beispielen. Es wird jeden, der sich heute um Jugendliche bemüht, zuerst zur Kritik der für Jugendliche geplanten Aktionen, dann aber vor allem zur kritischen Distanz eigenen Wertvorstellungen gegenüber führen. Beides aber ermöglicht, worauf es heute ankommt: die Begegnung mit der jungen Generation. R. Bleistein SJ

Marxismus

MASSICZEK, Albert: *Der menschliche Mensch. Karl Marx' jüdischer Humanismus*. Wien: Europa 1968. 654 S. Lw. 50,-.

„Achtung vor dem ganz anderen muß Nichtjuden gebieten, innerjüdische Probleme zu meiden“ (178). Der Verfasser dieses großen Wortes ist, wie man erfährt, Nichtjude, Leiter einer Studiengruppe „Sozialistischer Katholiken“ in der SPÖ, einer der Leiter der „Aktion für Frieden und Abrüstung“, Verfasser einer Reihe für „sozialistischen Katholizismus“ werbender Publikationen.

In dem vorliegenden Buch versucht er nachzuweisen, daß alles, was jüdischen Geist ausmacht, in Marx seinen „intellektuellen Kulminationspunkt“ gefunden habe (387), anders gewendet, daß Marx nur von seinem jüdischen Wesen her begreifbar sei: wenn man die „Quellen des Marxschen Denkens nicht im Wesen des Judentums sucht . . . unterdrückt man nicht nur den wahren, wirklichen Marx, sondern man setzt ‚geistig‘ fort, was im Abendland schon immer üblich war: die Gettoisierung verbunden mit Raub – diesmal von Gedanken“ (94).

Die Charakterisierung der jüdischen Eigenart, die Massiczek, gestützt auf eine Vielzahl

von Zeugnissen, zu geben versucht, ist interessant, doch immer wieder mit Sprüchen verquickt, die das rechte kritische Augenmaß vermissen lassen. Als innerste Eigenart des Jüdischen gilt ihm das „Sich-Identifizieren mit der Menschheit“, dem die „Verkettung des Besonderen mit dem Allgemeinen“ als die „spezifische Form des jüdischen dialektischen Denkens“ (93) entspricht. Mit geradezu schmerzlicher Engagiertheit, der kritische Distanz zur eigenen These fremd ist, sucht der Verf. zu beweisen, daß vor allem der junge Marx, den er fast zu einem Übermenschen hochstilisiert, kraft jener Identifizierung seinen Kampf gegen das zum Fetisch vergegenständlichte „Private“ für einen zum Allgemeinen befreienden Kommunismus führt.

Von hier aus findet auch Marx' Atheismus eine sehr eigene Deutung. Dieser richte sich nur gegen die christliche fetischisierte Gottesvorstellung. „Die Radikalität der Marxschen (atheistischen) Kritik ist prophetische Freiheit von allen traditionellen Bindungen, volle Freiheit des Judentums, aber nicht bewußt als Judentum, sondern als menschheitliches Sein“. Marx' „Distanz vom konfessionsgebundenen Judentum ist paradoxerweise keine Distanz

von dessen Geist. Es ist fraglose Selbstverständlichkeit des Sichverbundenwissens mit JHWH“. Der Satz aus Marx' Religionskritik, daß „der Mensch das höchste Wesen für den Menschen“ sei, erscheint so „nicht als ein Spruch gegen JHWH“, sondern als die vollendete Zusammenfassung humanistischer jüdischer Tradition (581).

Diskutabel wird Massiczeks Deutung nur, wenn der Beweis gelingt, daß Marx tatsächlich aus urjüdischen Impulsen gedacht hat. Der Verf. glaubt nachweisen zu können, daß Marx diese Impulse im Trierer Elternhaus aufgenommen hat, mißt aber der gleich nach dem Abitur des 17jährigen offenkundig werdenden Entfremdung von der Familie sowie der späteren Feindschaft gegenüber der Mutter zu wenig Bedeutung bei. Auch ist der deutsche Abituraufsatz, dem Massiczek eine

Schlüsselstellung in der Interpretation zuweist, weil sich an ihm bereits entscheide, „ob man dem ‚positiven Humanismus‘ (von Marx) gewachsen ist oder nicht“ (62), weit überinterpretiert. Die Behauptung, die Eltern hätten ihrem Sohn den Geist des Judentums vermittelt, bleibt durchaus unbewiesen (der Vater war zwei Jahre vor Karls Geburt protestantisch geworden). Der Autor kann hier nur auf „uralte unbewußt-emotionelle Denkvoraussetzungen“ verweisen (98), die sich, wie er meint, in der Familie durchgehalten hätten. Schließlich bleibt der einjährige Studienaufenthalt des jungen Studenten in Bonn völlig unerwähnt.

Trotz dieser eben nur angedeuteten Kritik ist die Arbeit an vielen Stellen interessant zu lesen und kann zu neuen Gedanken anregen.

P. Ehlen SJ

ZU DIESEM HEFT

JOHANN BAPTIST METZ ist o. Professor für Fundamentaltheologie an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster. Dieser Beitrag führt die Diskussion weiter, die wir mit dem Aufsatz von Hans Maier im Februarheft (183 [1969] 73–91) begonnen haben.

WERNER TRUTWIN ist Oberstudienrat in Bonn.

ALBERT KELLER ist Dekan der Hochschule für Philosophie Berchmanskolleg in Pullach.

FRANZ EVERSCHOR ist Redakteur in der Filmredaktion der ARD.

Ernst-Wolfgang Böckenförde
Politisches Mandat der Kirche? *

I.

Vergleicht man die seit etwa 2 Jahren neu belebte innerkirchliche Diskussion um den politischen Auftrag oder ein politisches Amt der Kirche mit derjenigen vor gut 10 Jahren¹, so zeigt sich ein bemerkenswerter Wechsel der Fronten: Damals ging es um die Infragestellung und Abwehr eines politischen Mandats der Amtskirche, das diese unter Berufung auf das bischöfliche Hirtenamt in Anspruch nahm und praktisch-politisch nach „rechts“ hin ausübte, durch die Laien und aus ihren Reihen. Heute wird umgekehrt die Forderung nach der Wahrnehmung eines politischen Mandats von bestimmten Gruppen der Laien an die Amtskirche herangetragen, verbunden mit der Erwartung oder Aufforderung der praktisch-politischen Ausübung dieses Mandats nach „links“ hin. Ebenso wie die Zielsetzung unterscheidet sich auch die Begründung. Seinerzeit wurde der politische Auftrag des bischöflichen Hirtenamts aus der Verbindlichkeit des (christlichen) Naturrechts für das praktische Handeln der Christen und der Zuständigkeit des Hirtenamts zur verbindlichen Interpretation und Anwendung dieses Naturrechts hergeleitet; dementsprechend befaßte sich die Kritik vorwiegend mit der Tragfähigkeit dieses Naturrechts als Richtmaß konkreten politischen Handelns. Die gegenwärtige Forderung nach einem politischen Mandat der Kirche gründet sich auf ein (neues) Verständnis der Offenbarung, insbesondere der Schriften des Alten und Neuen Testaments; sie segelt im Kielwasser der neuen „politischen“ Theologie².

* Prof. Hans Barion zum 70. Geburtstag am 16. 12. 1969.

¹ Aus der damaligen Diskussion seien (als Auswahl) genannt: einerseits G. E. Kafka (Hrsg.), Die Katholiken vor der Politik (Freiburg 1958); A. Beckel, Die Demokratie, der Katholik und die Kirche, in: *Ordo socialis* 5 (1957/58) 177 ff.; die Forderung des damaligen Bischofs von Münster, Dr. Michael Keller, nach einer zumindest praktischen Anerkennung des (kirchlich interpretierten) Naturrechts als Voraussetzung für die Wählbarkeit einer politischen Partei, vgl. M. Keller, *Iter para tutum* (Münster 1961) 463 ff.; andererseits: A. Arndt, F. Heer u. a., Christlicher Glaube und politische Entscheidung (München 1957); A. Horné (Hrsg.), Christ und Bürger heute und morgen (Stuttgart 1958); E.-W. Böckenförde, Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche, in: *Hochland* 50 (1957/58) 4 ff. (dazu – als Entgegnung – der angef. Aufsatz von A. Beckel, ferner H. J. Spital, Noch einmal: Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche, in: *Hochland* 50 (1957/58) 401 ff.).

² Im katholischen Bereich haben vor allem die in verschiedenen Aufsätzen vorgetragenen Gedanken von J. B. Metz anregend gewirkt, zusammenfassend jetzt J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt* (Mainz 1968), ferner ders., Politische Theologie, in: *Sacramentum Mundi* 3 (Freiburg 1969). Für den evangelischen Bereich vgl. den Sammelband: Die sogenannte Politisierung der Kirche (Hamburg 1968); T. Rendtorff, H. E. Tödt, *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien* (Frankfurt 1968).

Wer sich vor 10 bis 12 Jahren daran beteiligt hat, den Laien einen innerkirchlichen Freiheitsraum für ihr politisches Handeln gegenüber den Lenkungsansprüchen des kirchlichen Amtes zu erstreiten, sieht sich so unversehens vor die Frage gestellt, ob das Eintreten gegen das politische Mandat nur aus der damaligen Situation heraus richtig war oder allgemein richtig ist. Und ebenso stehen die Träger des kirchlichen Amtes vor der Frage, ob die in den letzten Jahren zunehmend erfolgte Abkehr von dirigierenden politischen Stellungnahmen, insbesondere den Wahlhirtenbriefen, und überhaupt der Inanspruchnahme eines politischen Mandats, aus welchen Erwägungen auch immer sie veranlaßt sein mag, eine theologisch und hirtenamtlich richtige Entscheidung war oder ob damit der Rückzug in ein individualistisches, den Auftrag für die Welt vernachlässigendes Verständnis der Offenbarung angetreten wurde.

Die Frage, ob und gegebenenfalls in welchem Umfang der Kirche ein politisches Mandat zukommt, der die nachfolgenden Überlegungen gelten sollen, kann von zwei Ausgangspunkten her gestellt und erörtert werden: dem der staatlichen Rechtsordnung und dem innerkirchlichen. Von der staatlichen Rechtsordnung her sind (nur) staatlich-rechtliche Gesichtspunkte entscheidend: Welche rechtliche Stellung ist den Kirchen nach der staatlichen Rechtsordnung zuerkannt, gestattet diese Stellung die Ausübung eines politischen Mandats, bestehen rechtliche Bindungen oder Beschränkungen hinsichtlich der Inanspruchnahme eines solchen Mandats? Innerkirchlich gesehen geht es darum, ob die Inanspruchnahme eines politischen Mandats *theologisch* legitimiert ist, d. h. ob sie dem Auftrag der Kirche, wie er in der Offenbarung begründet ist, entspricht. Die Antwort auf diese Frage ist unabhängig von der Lage, die sich unter staatlich-rechtlichen Gesichtspunkten ergibt. Gestattet die staatliche Rechtsordnung die Wahrnehmung eines politischen Mandats der Kirche, so begründet das noch nicht dessen innerkirchliche, theologische Legitimation, ebenso wie umgekehrt ein staatlich-rechtliches Verbot eines solchen Mandats dessen innerkirchliche Legitimation nicht aufzuheben vermag.

Im folgenden soll die Frage nach dem politischen Mandat bzw. Auftrag der Kirche nur unter dem letzteren, innerkirchlichen Gesichtspunkt erörtert werden; der staatlich-rechtliche bleibt außer Betracht³.

Zuvor noch zwei begriffliche Verständigungen, um möglichen Mißverständnissen von vornherein zu begegnen. Erstens: Wenn im folgenden von „Kirche“ die Rede ist, so ist damit die in Ämtern verfaßte Kirche, die sog. Amtskirche gemeint, nicht die Kirche als Inbegriff der Gläubigen. Die Frage nach dem politischen Mandat der Kirche zielt demzufolge nicht auf das politische Mandat des einzelnen Christen, sondern auf das der kirchlichen Amtsträger als solcher und – in Entsprechung dazu – der Theologie

³ Wichtige Beiträge vom staatlich-rechtlichen Gesichtspunkt aus finden sich – für die Rechtsordnung der Bundesrepublik – in dem Sammelband von H. Quaritsch, H. Weber (Hrsg.), Staat und Kirchen in der Bundesrepublik (Homburg v. d. H. 1968); ferner M. Heckel und A. Hollerbach, Die Kirchen unter dem Grundgesetz, Veröff. d. Vereinigung d. Deutschen Staatsrechtslehrer 26 (Berlin 1968) 5–106.

qua Theologie, als Wissenschaft von der geschehenen Offenbarung⁴. Zweitens: Unter politischem Mandat wird die Berechtigung und der Auftrag zu gezieltem politischen Handeln, d. h. einem Verhalten, das als solches auf die Herbeiführung eines bestimmten politischen Erfolgs gerichtet ist, verstanden.

II.

Sucht man die Frage nach dem politischen Mandat der Kirche auf dem Boden anzusetzen, von dem aus ihre Befürworter argumentieren, so gilt es zu klären, welcher Art der Auftrag der Kirche ist, der in der Offenbarung selbst ausgesagt ist oder sich aus ihr unmittelbar entnehmen läßt. Ergibt sich daraus eine Berechtigung, ein Auftrag, ein Amt zu politischem Handeln in dem erläuterten Sinn?

Der in der Offenbarung begründete Auftrag der Kirche kann in einem allgemeinen Sinn als die Verkündigung der Heilsbotschaft Gottes, seiner in Jesus Christus geschehenen Heilstat an den Menschen umschrieben werden. In diesem Sinn ist das kirchliche Amt primär ein *Hirtenamt* (um in der überkommenen Terminologie zu bleiben), die Vermittlung und *transmissio* (im wörtlichen Sinn) der göttlichen Heilsgaben (Gottesdienst, Sakramente) und der stets lebendig zu erhaltenden göttlichen Heilsbotschaft (Verkündigung, Belehrung). Das Lehramt besteht nur zur Abstützung des Hirtenamts, damit Heilstat und Heilsbotschaft nicht im Wechsel der Generationen und geschichtlichen Fragestellungen verlorengehen; es hat seinen Grund nicht in sich selbst und steht in seiner Ausübung im Dienst des Hirtenamts.

Entscheidend ist somit der *Inhalt* der zu verkündigenden und lebendig zu erhaltenen Heilsbotschaft selbst. Soweit dieser Inhalt reicht, reicht auch, im Dienst daran, die Kompetenz des kirchlichen Amtes. Diese Rückbeziehung gilt sowohl für den möglichen Gegenstand als auch für die Art und Weise (den *modus*) kirchlichen Handelns.

1. Die Mitte der göttlichen Heilstat und Heilsbotschaft, wie sie uns insbesondere in den Schriften des Neuen Testaments entgegentritt⁵, liegt in der geschehenen Er-

⁴ Mit dieser Begriffsklärung ist zugleich vorausgesetzt, daß die Amtskirche, oder genauer: mit spezifischen eigenen Aufgaben ausgestattete kirchliche Ämter *als solche* (d. h. unabhängig von dem Umfang dieser Aufgaben) eine offenbarungsmäßige Legitimation haben. Diese Voraussetzung kann hier nicht eigens begründet werden, es sei dazu verwiesen auf Hans Küng, *Die Kirche* (Freiburg 1967). Wird diese Voraussetzung bestritten, was vom reformatorischen Kirchenverständnis her naheliegen mag, so muß folglich auch die Berechtigung der hier versuchten Art der Behandlung des Themas in Frage gestellt werden.

⁵ Die in der Exegese viel diskutierte Frage, wie weit die neutestamentlichen Schriften, soweit sie Jesusworte mitteilen, nicht unmittelbare Jesusüberlieferung enthalten, sondern einen Niederschlag der (Predigt-)Verkündigung der frühen Kirche, kann hier dahingestellt bleiben. Auch als (erste) Interpretationen vermitteln sie den für uns greifbaren Zugang zur Botschaft und Verkündigung Jesu selbst. Zu dem hier gegebenen hermeneutischen Problem neuestens E. Schillebeeckx, *Gott – die Zukunft des Menschen* (Mainz 1969) 9 ff.

lösung (von den Folgen der Sünde) und der Versöhnung der Menschen mit Gott durch die Heilstat Gottes in Jesus. Diese geschehene (und geschenkte) Versöhnung enthält zugleich die Aufforderung an die Menschen, sich in den ihnen erschlossenen Heilszusammenhang hineinzustellen, aus ihm heraus zu leben und ihn dadurch als betätigte Wirklichkeit in die Welt hineinzutragen. Der in nahezu allen neutestamentlichen Schriften wiederkehrende, auf Johannes den Täufer (Mt 3, 2; Mk 1, 4) und Jesus selbst (Mt 4, 17; Lk 10, 13; 13, 2) zurückgehende Ruf nach der metanoia, der inneren Umkehr, die den ganzen Menschen erfaßt, zielt auf dieses Sich-Hineinstellen in den neuen, im Glauben erfahrbaren und in die praktische Tätigkeit ausstrahlenden Lebenszusammenhang. Das gleiche ist gemeint, wenn Paulus seine Gemeinde auffordert, den alten Menschen abzulegen und den neuen Menschen anzuziehen, dem Fleisch abzuschwören und dem Geist zu leben. Worauf dieser neue Lebenszusammenhang im Hinblick auf das Weltverhalten sachlich-inhaltlich zielt, ergibt sich, im Kern zusammengefaßt, aus der Bergpredigt und dem Liebesgebot⁶.

Was liegt in dieser Heilsbotschaft für das politisch-soziale Verhalten des einzelnen Christen und der Christen insgesamt beschlossen?

Der Mensch, der sich in den göttlichen Heilszusammenhang hineinstellt, wird befreit aus der Verstrickung in die Welt und dem Aufgehen seines Daseins in der Welt. Er ist, in seinem Selbstbewußtsein und seinem Daseins-Sinn, über den Bereich weltimmanenter Zielsetzungen prinzipiell hinausgehoben. Die Aussage der Offenbarung, daß der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen und in seiner konkreten (erlösten) Existenz „Kind Gottes“ ist, verleiht ihm nicht nur eine Würde in sich, sondern legt auch den existentiellen Ort seines Daseins aus der Welt heraus – der bleibende Unterschied zum antiken Mythos, der dessen Geschichtsmächtigkeit zerstört. Daraus ergibt sich einerseits eine gewisse Distanz zur Welt, andererseits aber auch gerade eine Freiheit gegenüber der Welt, eine Freiheit zu ihrer – weltimmanent und mythisch gesehen voraussetzungslosen – Gestaltung und Umgestaltung im Sinn der praktischen Umsetzung und Wirksamkeit der göttlichen Heilsbotschaft.

Der Mensch wird als Christ aufgerufen, sein neues (erlöstes), von der Weltverstrickung befreites Dasein im Handeln wirksam werden zu lassen. Auf diese Weise greift die göttliche Heilsbotschaft aus in das soziale und politische Verhalten des einzelnen Christen und der Christen insgesamt. Sie sollen das Salz der Erde sein, das Licht, das in der Finsternis leuchtet, der Sauerteig, der die Welt durchsäuert (und erneuert). Das in Jesus Christus gekommene und verkündete Heil ist insofern in der Tat nicht privat, keine nur den einzelnen Menschen in seiner Innerlichkeit und seinem individuell-persönlichen Bereich betreffende Angelegenheit⁷. Der Auftrag zur Umgestaltung und Erneuerung der Welt im Geist des Evangeliums, die tätige Absage an die Herrschaft des Bösen, der Ungerechtigkeit und der Herzenshärte in der Welt ist der christlichen Bot-

⁶ Vgl. Mk 12, 31 ff.; Lk 10, 27; Röm 13, 8 ff.; 1 Kor 13, 1 ff.

⁷ Insoweit zutreffend J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, 100 f.

schaft von vornherein immanent; es ist nicht notwendig, ihn als „gesellschaftlichen Bezug“ der Offenbarung erst durch eine neue Hermeneutik zu entdecken⁸.

2. Diese Aussage bedarf freilich der Ergänzung durch die Feststellung dessen, was im Hinblick auf das politische Verhalten der Christen *nicht* Inhalt der Heilsbotschaft ist. Die christliche Offenbarung enthält nicht ein konkretes politisches Programm, das aus sich unmittelbarer Realisierung fähig wäre, und sie enthält auch keinen unmittelbaren Aufruf zur politischen „action directe“. Jesus weist die Errichtung einer politischen Messias Herrschaft, von seinen Jüngern bis zuletzt erwartet, immer wieder von sich und entzieht sich dem Volk, das ihn zum König machen will. Er predigt auch nicht die Veränderung der damaligen konkreten Sozialverhältnisse auf revolutionärem Weg, obgleich sie sicher nicht ein Vorbild an Gerechtigkeit waren und hinter dem christlichen Liebesgebot erst recht zurückblieben. Vielmehr zeigt sich eine gewisse Distanz und Gelassenheit gegenüber den konkreten politischen und sozialen Verhältnissen; sie werden *sub specie salutis* in einen Status der Relativität versetzt. Der Ansatzpunkt ist in den überlieferten Reden Jesu (wieweit es sich dabei um authentische Jesus-Worte oder um Predigtinterpretationen der frühen Kirche handelt, kann in diesem Zusammenhang dahingestellt bleiben) und den neutestamentlichen Briefen, stets gleichbleibend, ein anderer: Die Veränderung der bestehenden Ordnungen und Verhältnisse ergibt sich als *Folge* aus dem gelebten Geist des Evangeliums, aus der Annahme der göttlichen Heilsbotschaft durch die Menschen und dem dadurch bewirkten Wandel ihrer Gesinnung und ihres Verhaltens. Das unmittelbare Ziel ist diese Annahme der Heilsbotschaft und das neue Leben der einzelnen aus dieser Botschaft; die Veränderung der Welt ergibt sich daraus als Konsequenz. Auch insofern, nicht nur in der existentiellen Herausnahme aus dem immanenten Welthorizont, erweist sich die neutestamentliche Botschaft als eine Botschaft der Freiheit: sie überspringt den einzelnen, seine Freiheit im Glauben und seine Freiheit der Entscheidung nicht, etwa zugunsten der Proklamation und Realisierung universaler Ziele und Zwecke, an denen der einzelne dann schließlich Objekt oder gar nur Zubehör wird, Material des zum Subjekt erhobenen geschichtlichen Fortschritts.

Die Zeugnisse im Neuen Testament für diese Seite der Offenbarung sind zahlreich, sie brauchen nicht im einzelnen interpretiert zu werden. Es sei nur an die Parabel von der Steuermünze erinnert (Mt 22, 15; Mk 12, 13), an den Bericht über die Versuchung Jesu (Mt 4, 1 ff.), an die Szene vor Pilatus (Joh 19, 10) – mein Reich ist nicht von dieser Welt –, an die bekannte Römerbriefstelle über die Obrigkeit (Röm 13, 1), die

⁸ Einer „Entdeckung“ dieses Bezugs bedarf es allenfalls gegenüber derjenigen (im deutschen Sprachraum lange vorherrschenden) Theologie, die von der Existenzphilosophie und Transzendentalphilosophie inspiriert wurde und von daher nahezu ausschließlich das individuelle Gottesverhältnis zum Gegenstand ihrer Reflexion machte und in dieser Weise auch das religiöse und theologische Bewußtsein bildete. Die Polemik heutiger „politischer“ Theologie, insbes. bei J. B. Metz, gegen die theologische Privatisierung des Heils muß aus der Reaktion gegen diese theologische Richtung verstanden werden; sie hat einen theologie- und geistesgeschichtlichen, nicht einen hermeneutischen Grund.

ungeachtet der vielfachen autoritär-ideologischen Überinterpretation im Lauf der Geschichte jedenfalls, aus ihrem Kontext verstanden, die Akzeptierung und zugleich Relativierung der äußeren politischen Ordnungen im Zeichen der eschatologischen Naherwartung ausweist⁹; schließlich an die Loyalitätsermahnungen im ersten Petrusbrief (2, 13 ff., ähnlich 1 Tim 6, 1) an Sklaven und Herren, die ganz dezidiert an die Veränderung von *innen*, den Gesinnungswandel als Medium für den Wandel der Zustände abzielen. Man mag hinsichtlich der beiden letzten Zeugnisse auf die (dann ausgebliebene) eschatologische Naherwartung der frühen Kirche hinweisen, die allein diese Relativierung und Gelassenheit, den Rückzug auf das Innere zu erklären vermöge. Aber ist nicht das Leben aus einer eschatologischen Erwartung, und das darin begründete Wissen um die Vorläufigkeit und prinzipielle Unvollendetheit aller irdischen Ordnungen – auch im Hinblick auf die in ihnen realisierbare Gerechtigkeit – ein allgemeines Kennzeichen für den Habitus, das (neue) Weltverhältnis des Christen, das ihm die Überlegenheit und einen festen Standort auch gegenüber allen weltimmanenten Vollendungsideologien verleiht und ermöglicht?

Auch die Ermahnungen und Verurteilungen, nicht zuletzt der damals Mächtigen, die wir im Neuen Testament finden (Johannes an Herodes, Mt 14, 4; die wiederholten Reden Jesu gegen die Pharisäer, Mt 23, 1 ff.; Lk 11, 40), stellen diesen Befund nicht in Frage. Es geht in ihnen nicht um politische Imperative, sondern darum, einzelnen Menschen oder Menschengruppen ohne Ansehen der Person ihre Verfehlungen vorzuhalten, sie der Selbstgerechtigkeit und Heuchelei anzuklagen und sie im Sinn der Botschaft Jesu zur Umkehr, zum Leben aus der Liebe und Versöhnung aufzurufen. Sie sprengen den bislang ermittelten Rahmen nicht, sondern bestätigen ihn. Das gleiche gilt für das Liebesgebot und die Mahnungen der Bergpredigt. Sie heben die Ordnung des Rechts nicht auf, sondern setzen sie in ihrem Bestand voraus. Erst dadurch erhält das Überschreiten der Rechtssphäre, die das Liebesgebot intendiert, seinen Sinn. Die Aufforderung, demjenigen, der mit mir um meinen Mantel rechtet, auch noch den Rock dazugeben (Mt 5, 40), verliert ihren Sinn und wird gegenstandslos, wenn ich nicht – von Rechts wegen – auch den Mantel zurückverlangen könnte, und ebenso die Verpflichtung zum Almosengeben, wenn der über das Auskömmliche hinausgehende Besitz schon von Rechts wegen entzogen werden könnte.

Der Konflikt, in den Jesus mit den Pharisäern und Schriftgelehrten, schließlich mit dem Hohen Rat gerät, ist seinem Ursprung und seiner Art nach ein *religiöser* Konflikt, er ergibt sich unmittelbar aus der neuen Heilsbotschaft Jesu, seiner Abkehr von der erstarrten jüdischen Gesetzesreligion. Daß daraus zugleich ein politischer Konflikt wird, liegt in dem Charakter der damaligen jüdischen politischen Ordnung als einer Theokratie begründet, in der jede religiöse Frage notwendig und unmittelbar zugleich

⁹ Dazu näher H. R. Schlette, Die Aussagen des Neuen Testaments über den Staat, in: Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie 48 (1962) 179–197 m. weit. Literatur, insb. 187 ff. Zur Parabel von der Steuermünze ebd. 186 f., zu den Ermahnungen an Sklaven und Herren ebd. 194.

eine politische war. Wenn man heute darauf hinweist, daß Jesus schon durch sein Auftreten und seine Lehre ein „Revolutionär“ gegenüber der damals bestehenden Ordnung gewesen sei, so gilt das allenfalls unter der Voraussetzung jener theokratischen religiös-politischen Einheitswelt, nicht indessen im heutigen Sinn des Begriffs Revolutionär, der den politischen oder sozialen Revolutionär meint¹⁰.

III.

Welche Folgerungen ergeben sich nun aus diesem Inhalt der christlichen Heilsbotschaft für ein politisches Mandat der Kirche? Diese Folgerungen können nicht ein einfaches „Ja“ oder „Nein“ sein, sie müssen notwendigerweise differenzieren.

1. Aus der christlichen Offenbarung ergibt sich kein unmittelbarer politischer Auftrag der Kirche. Die christliche Offenbarung ist nach ihrem Inhalt weder explizit noch implizit eine politische Theorie oder Handlungsanweisung, sondern eine Heilsbotschaft. Aus der Umsetzung dieser Heilsbotschaft in praktisches Verhalten ergeben sich zwar in mannigfacher Weise politische und soziale Wirkungen, aber diese Wirkungen sind in ihr selbst nicht spezifisch nach Inhalt und Art bestimmt, bis auf wenige, allerdings nicht unwichtige negative Ausgrenzungen (... es ist Dir nicht erlaubt). Über diese negativen Ausgrenzungen hinaus, die sich aus den in der Offenbarung ausgesprochenen Verhaltensprinzipien und einzelnen konkreten Geboten eo ipso ergeben, sind die politischen und sozialen Wirkungen als solche nicht Gegenstand, sondern *Folge* der Heilsbotschaft; sie sind bedingt durch das Dazwischentreten der Überlegung, Abwägung und auswählenden Entscheidung der Christen selbst im Hinblick auf die Konkretisierung und Anwendung der Heilsbotschaft.

Wenn die Kirche (als Amtskirche) Grund und Grenze ihres Auftrags in der Verkündigung ihrer Heilsbotschaft hat, so ist sie auf das beschränkt, was selbst Gegenstand dieser Botschaft ist. Es ist nicht *ihres* Amtes, das Dazwischentreten der Überlegung, Abwägung und Entscheidung der Christen in der Konkretisierung der Offenbarung auszuschalten, für sie vorab zu entscheiden und sich an ihre Stelle zu setzen; es obliegt ihr vielmehr, die Gläubigen immer wieder anzuregen, zu ermahnen und, soweit es um die Kenntnis der christlichen Heilsbotschaft geht, instand zu setzen, diese Entscheidung und Konkretisierung selbst vorzunehmen.

2. Die hiermit gegebene prinzipielle Grenzbestimmung für die Zuständigkeit des kirchlichen Amtes bedeutet nicht, daß die christliche Offenbarung um die in ihr angelegten politisch-sozialen Folgewirkungen gebracht und auf einen Bereich reiner Innerlichkeit reduziert wird. Es handelt sich vielmehr um die richtige, in der Offenbarung

¹⁰ Im Sinn der heutigen staatlichen Verhältnisse und politischen Begriffe war Jesus allenfalls ein „Häretiker“ oder innerkirchlicher Rebell gegenüber der jüdischen Thora und ihrer authentischen Interpretation durch den Hohen Rat als geistlicher Inquisitionsbehörde.

selbst grundlegende Verteilung der Aufgaben zwischen dem kirchlichen Amt einerseits und den Gläubigen andererseits, die zugleich eine Verteilung von innerkirchlicher Autorität und Freiheit ist. Die Wahrnehmung des Verkündigungsauftrags für die Heilsbotschaft durch die Kirche – wie auch der lebendige Glaube der Christen selbst – impliziert eine Vielzahl politisch-sozialer Wirkungen, denn diese Verkündigung zielt aus sich selbst auf die Umsetzung in weltbezogenes Verhalten. Aber diese Wirkungen sind *vermittelt*; vermittelt durch die Christen als selbsthandelnde, in der christlichen Freiheit und aus ihr heraus abwägende und entscheidende Personen¹¹, die ihrerseits im Geist des Evangeliums seine Impulse und Prinzipien, die ihre eigene christliche Gesinnung nach Maßgabe ihrer Erkenntnis, Einsicht und Wirkungsmöglichkeiten in konkrete Zielsetzungen und konkretes Handeln umsetzen. Da es sich hierbei nicht um eine einfache logische Schlußfolgerung handelt, sondern um eine schöpferische Konkretisierung und Abwägung, die ihrerseits mitbedingt ist durch Kenntnis gesellschaftlicher Sachverhalte und Strukturen, durch das Abschätzen gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen, durch die Entscheidung für Prioritäten, da nicht alles zugleich erreichbar ist, sind von vornherein verschiedene Konkretisierungen, Handlungsziele und Ordnungsmodelle denkbar und möglich, von denen keines für sich beanspruchen kann, das allein christliche bzw. dem Evangelium gemäße und daher für alle, die wirklich glauben und Christen sein wollen, verbindliche zu sein. Hier liegt der sachliche Grund für den (politischen) Pluralismus innerhalb der Kirche (als Gemeinschaft der Gläubigen) und sein inneres Recht. Das kirchliche Amt, würde es sich eine dieser verschiedenen möglichen Ansichten oder Programme zu eigen machen, würde eben dadurch *Partei* ergreifen und nicht mehr im Rahmen der Verkündigung der Glaubensbotschaft handeln¹². Es würde einer bestimmten Ansicht die Autorität einer Glaubensverkündigung verschaffen wollen und eben dadurch – in der Rückwirkung – die Glaubensverkündigung zu einer bloßen Ansicht degradieren.

3. Auf der Grundlage dieser Abgrenzungen läßt sich nunmehr die Frage nach dem sog. Hüter- und Wächteramt der Kirche beantworten. Dieses Hüter- und Wächteramt ist als solches keine Usurpation. Aber es besteht nur insoweit, als es Ausfluß des Verkündigungsauftrags der Kirche ist und sich in dessen Rahmen hält. Nach den obigen Darlegungen bedeutet das, daß es sich nur auf den Bereich der negativen Ausgrenzungen (... es ist Dir nicht erlaubt) erstrecken kann. Es ist dort gerufen, wo es sich um die Mißachtung dessen handelt, was als Gesetz Gottes, als unverlierbare Berufung des Menschen in der Offenbarung unmittelbar ausgesagt und enthalten ist. Insofern kann es in der Tat berechtigt und auch gefordert sein, daß die Kirche einzelne oder Gruppen von Menschen, die Mächtigen in Staat und Gesellschaft wegen ihres Verhaltens ermahnt oder zur Rede stellt, daß sie ein bestimmtes Tun verurteilt, ja auch eine Gesell-

¹¹ Vgl. auch Hans Maier, in: Essener Gespräche zum Verhältnis Staat und Kirche IV, demnächst bei Aschendorff, Münster.

¹² Nachweise dazu – am Beispiel der Ralliements-Politik Papst Leos XIII. – bei Hans Barion, Kirche oder Partei? in: Der Staat 4 (1965), insbes. 145–50.

schaftsordnung im ganzen des in sich sündhaften Zustands anklagt. Sie spricht dann, kann und muß sprechen, mit der Unbedingtheit und Verbindlichkeit, die der Verkündigung der göttlichen Heilsbotschaft eignet.

Geht es indessen über diesen Bereich des in se malum hinaus, und das ist schon dort der Fall, wo ein Gebot oder eine Norm überhaupt einer Abwägung zugänglich ist¹³, so bleibt als Ausfluß des Hüter- und Wächteramts nur die Ermahnung und Aufforderung an die Gläubigen zum Leben und Handeln aus dem Glauben auch im politisch-sozialen Bereich, zur Absage an Eigennutz, Macht und Besitzgier usf. und zur Orientierung auf Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Sachwissen und das allgemeine Wohl. Das sind zwar in gewisser Weise Leerformeln, weil aus ihnen allein noch keine konkrete Entscheidung gewonnen werden kann, aber sie geben doch eine Richtung, eine Grundorientierung und grenzen dadurch wiederum negativ ein oder aus. Für die Konkretisierung dessen sind die Christen in der Tat auf die natürliche Erkenntnis, auf Einsicht und Erfahrung in die Bedingungen und Möglichkeiten politisch-sozialer Ordnung und eines entsprechenden Handelns verwiesen. Die christliche und christlich richtige Antwort auf gegebene politisch-soziale Situationen macht nicht der Glaube und das Engagement aus sich selbst, sie ergibt sich entscheidend aus Einsicht, Erfahrung, sachkundigem Urteil, kurz aus der Kraft des Arguments, freilich eines vom Geist und Anruf der christlichen Offenbarung inspirierten Arguments. Das kirchliche Amt und seine Träger haben hierin den Gläubigen nichts voraus; sie können, wie diese, Gesichtspunkte, Vorschläge und Gründe beitragen, aber diese Gesichtspunkte, Vorschläge und Gründe haben kein theologisches Plus oder eine hirtenamtliche Verbindlichkeit, sondern eben und nur die Autorität der ihnen aus sich selbst innewohnenden Überzeugungskraft.

4. Daraus ergibt sich insbesondere nun die Feststellung, daß die Kirche keinerlei Amt oder Auftrag im Bereich *politischer Mittel und Zwecke* – von der erwähnten Ausgrenzung abgesehen – hat. Welcher Weg aus einer ungerechten, in sich sündhaften Ordnung zu einer besseren Ordnung führt, welche Vorkehrungen und Maßregeln zu treffen sind zur Verhinderung oder Beseitigung von Unterdrückung, zur Bekämpfung des Hungers, zur Gewährleistung und Sicherung der Freiheit, für alles dies gibt es keine spezifische, aus der Offenbarung oder sonst theologisch begründbare Auskunft. Diese Fragen unterliegen daher nicht der Kognition des kirchlichen Amtes, und Enzykliken,

¹³ Ein als Seelsorger wie als Theologe bewandeter Pfarrer hat dies dahin formuliert, daß von Vorschriften, von denen die Kirche dispensieren könne, auch der einzelne Christ sich selbst dispensieren könne; die Möglichkeit der Dispensation weist aus, daß es sich nicht um ein *in se malum* handelt. – Für den Bereich politischen Handelns findet sich das gleiche Ergebnis schon im Traktat des hl. Thomas v. Aquin *de lege humana*, S. Th. II, I qu 96. Thomas sagt dort, daß auch ein an sich ungerechtes Gesetz für den Bürger verpflichtend sein könne; um des Gemeinwohls willen, um größeren Schaden zu vermeiden, müsse der einzelne auch bereit sein, Ungerechtigkeiten in Kauf zu nehmen. Die Grenze sei erst dort, wo etwas gegen ein unmittelbares göttliches Gebot – Thomas nennt als Beispiel den Götzendienst – geboten werde. Der – sehr weite – Bereich möglicher Abwägung im politischen Handeln, die Akzeptierung auch eines malum, sofern es das minus malum gegenüber sonst eintretenden Folgen ist, ist damit im Kern richtig umschrieben.

Sendschreiben oder Hirtenbriefe, die sich damit befassen, sind insoweit nicht mehr Dokumente kirchlicher Verkündigung, denen für die Gläubigen eine besondere Verbindlichkeit zukommt, sondern Ansichten und Anregungen der Person oder Stelle, von der sie ausgehen.

Ein Beispiel zur Verdeutlichung. Es erscheint durchaus möglich, daß in bestimmten Staaten Südamerikas derzeit soziale Verhältnisse bestehen, die im Sinn des Evangeliums als in sich sündhaft bezeichnet werden müssen. In diesem Fall wäre es Sache des kirchlichen Amtes, diese Zustände als solche zu benennen, sich zum Anwalt der Opfer zu machen und auf unverzügliche Abhilfe zu dringen. Es wäre ebenso Sache des kirchlichen Amtes, allen Gläubigen klar zu machen, daß jeder, der sich bei diesen Verhältnissen beruhigt und nicht nach Maßgabe seiner Möglichkeiten auf Abhilfe sinnt und sich dafür einsetzt, daran im vollen Sinn mitschuldig wird. Die Frage indessen, ob der geeignete und notwendige Weg zur Abhilfe eine Bodenreform, eine Änderung des Steuer- oder Wirtschaftssystems, eine Änderung des politischen Regimes oder eine Revolution wäre, entzieht sich kirchlicher wie theologischer Beurteilung. Sache des kirchlichen Amtes wäre es hier allerdings, im Hinblick auf alle möglichen Wege an die Geltung und den Inhalt des 5. Gebots zu erinnern.

Es ist eine stete, in der Geschichte immer wieder hervorgetretene Gefahr des kirchlichen Amtes, die hier aus dem Amtsauftrag gezogenen Grenzen zu überschreiten und etwas als Verkündigung auszugeben, was in der Sache wegen des fehlenden Offenbarungsbezugs keine Verkündigung mehr ist. Für kirchliche Verlautbarungen aus jüngster Zeit hat H. Barion das am Beispiel der Lehre der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils über das Eigentum, die Mitbestimmung und die staatliche Ordnung eindrucksvoll dargelegt¹⁴. Das kirchliche Amt verwischt damit die Grenze zwischen Autorität und Freiheit – beide bedingen einander – innerhalb der Kirche und erreicht nur, daß es seine eigene Autorität untergräbt. Die Heraufsteigerung von Ansichten zu Offenbarungsinterpretationen ebenso wie die Nichtunterscheidung von Ansicht und Verkündigung, auch wenn sie in pastoraler Intention erfolgt, führen nur dazu, daß alsbald alle Verkündigung zur Ansicht heruntergestuft wird¹⁵.

¹⁴ Vgl. Hans Barion, Das konziliare Utopia, in: Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag (Stuttgart 1967) 193 ff., 212 ff.; ders., Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils, in: Epirrhosis, Festgabe für Carl Schmitt (Berlin 1968) 13 ff., insbes. 32–53.

¹⁵ Die neue, sich „politisch“ verstehende Theologie leistet bei diesem Vorgang der Verwischung und Nichtunterscheidung in verhängnisvoller Weise Hilfestellung. So stellt E. Schillebeeckx, a. a. O. (N. 5), Kap. 5: Kirche, Lehramt und Politik, 137 ff. einerseits fest, daß lehramtliche Aussagen auf gesellschafts-politischem Gebiet geschichtlich bedingt und gebunden seien und keine Garantie für ihre objektive Richtigkeit bestehe, hält sie aber andererseits gleichwohl für eine Sache des kirchlichen Amtes, freilich nicht mit strenger Verbindlichkeit, aber doch so, daß ihnen gegenüber das „christliche Vertrauen“ gerechtfertigt sei, daß derjenige, der sich nach ihnen richtet, wirklich „situationsgerecht“ handelt; es gehe nicht um Glaubensgehorsam gegenüber der kirchlichen Lehrautorität „als vielmehr gegenüber dem prophetischen Hirtenamt, das nicht dieselbe Klarheit besitzt, aber dafür ein stärkeres prophetisches Vermögen (!) zu Beschwörung, Aufruf und Antrieb zu weiterem Suchen in sich trägt...“ Diese Begründung spricht für sich selbst; statt durch Begrenzung der Zuständigkeit die Autorität des kirchlichen Amtes dort, wo sie besteht, zu stärken, wird sie durch grenzenlose Ausdehnung und die Berufung auf ein Prophetentum, das doch dem kirchlichen Amt in keiner Weise generell übertragen oder verheißen ist, systematisch destruiert; was bleibt, ist die unverbindliche Verbindlichkeit einer Vielzahl bischöflicher

Das gleiche gilt für die Theologie. Die neuerwachte Theologie der Revolution überschreitet ebenso die Grenze offenbarungsgebundener und -interpretierender Theologie wie die Theologie der Restauration im 19. Jahrhundert. Beide verkennen die in der christlichen Heilsbotschaft gegebene Differenz zu jeder politischen Ordnung¹⁶; sie verabsolutieren religiös motivierte politische Theorien und Ansichten über Inhalt und Mittel politisch-sozialer Ordnung zu theologischen Aussagen, die sie nicht sind, und stellen dadurch die Theologie als Wissenschaft von der geschehenen Offenbarung selbst in Frage¹⁷. Der Grund bzw. die theologische (nicht politologische) Grundlosigkeit dieser „Theologie“ wird deutlich, wenn man sie, worauf wieder H. Barion hingewiesen hat¹⁸, kerygmatisch befragt. Was bleibt, ist theologisierende Politik und prophetische Selbstermächtigung.

IV.

Die hier vorgetragene Begrenzung des politischen Mandats der Kirche auf ein sehr eng umschriebenes Hüter- und Wächteramt ist heute von seiten der politischen und theologischen Linken dem Einwand ausgesetzt, daß die damit versuchte Entpolitisierung der Kirche nur eine scheinbare sei, die die stets vorhandene politische Stellungnahme der Kirche nur verhülle. Als gesellschaftliche Institution und gesellschaftlicher Machtfaktor könne die Kirche dem politischen Bezugs- und Spannungsfeld gar nicht entgehen; ihr Schweigen zu politischen Fragen sei ebenfalls eine politische Stellungnahme, und zwar eine solche gegen Veränderung und für den status quo. Da sie sich also notwendig politisch verhalte, könne es nur darauf ankommen, daß sie sich richtig, d. h. im Geist des Evangeliums politisch verhalte; sie müsse daher auch selber die Konkretisierungen der Heilsbotschaft in den politisch-sozialen Raum hinein vornehmen.

An diesem Einwand stimmen die Prämissen, aber sie tragen nicht die daraus gezogenen Folgerungen. Die heutige politische Linke und die ihr zugewandte Theologie

oder sonstiger „Worte“, die, einmal angenommen, auf alle Äußerungen des kirchlichen Amtes übergreifen wird.

In die gleiche Richtung geht die Forderung von J. B. Metz (Zur Theologie der Welt, 113) nach einer neuen Sprech- und Aussageweise der Kirche. Diese fordere „den Mut zum kontingent-hypothetischen Sprechen“ und verlange „ein weisendes Wort, das weder unverbindlich-beliebig noch doktrinell-dogmatisierend“ ist. Mit solcher Sprechweise werden Autorität des kirchlichen Amtes und Freiheit der Gläubigen zugleich aufgelöst. An ihre Stelle treten Verbandsverlautbarungen auf der einen, eine dadurch provozierte Verbandssolidarität (ohne Grenzen und Kriterien) auf der anderen Seite.

¹⁶ Vgl. Ernst Feil, Von der „politischen Theologie“ zur „Theologie der Revolution“?, in: Diskussion zur Theologie der Revolution, hrsg. v. E. Feil und R. Weth (München-Mainz 1969) 130 f.

¹⁷ Als ein Beispiel für viele sei die „theologische“ Aussage zum Problem der Revolution bei J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, 112 zitiert: „Wo ein gesellschaftlicher Status quo ebenso viel Ungerechtigkeit enthält wie eventuell entstehen mag, wenn er revolutionär abgeschafft wird, dann kann eine Revolution für die Gerechtigkeit und Freiheit ‚der Geringsten unter den Brüdern‘ auch im Namen dieser Liebe (gemeint ist die christliche Liebe) nicht unerlaubt sein.“

¹⁸ Das konziliare Utopia, 232

haben etwas „entdeckt“, was Carl Schmitt bereits vor 40 Jahren gesehen und ausgesprochen hat¹⁹, daß nämlich das Politische keinen abgrenzbaren Gegenstand hat, vielmehr einen bestimmten Intensitätsgrad der Assoziation oder Dissoziation bezeichnet, der sein „Material“, je nach der Situation und den gegebenen Verhältnissen in der Gesellschaft, aus *allen* Sachbereichen beziehen kann. Man entgeht dem Politischen daher nicht dadurch, daß man sich auf eine „neutrale Sachlichkeit“, ein vor-politisches Naturrecht oder auf die „reine“ Verkündigung der christlichen Heilsbotschaft zurückzieht. Auch diese Positionen werden, wenn sie in das Beziehungs- und Spannungsfeld des Politischen geraten, politisch relevante Positionen. Das ist, von der Erfahrung her und analytisch gesehen, unbestreitbar richtig, und man fragt sich, warum weder die allgemeine Öffentlichkeit noch die kirchliche Öffentlichkeit diese Einsicht bislang angenommen haben²⁰.

Aber was ergibt sich daraus als Konsequenz? Da die Kirche als Institution, die in der Gesellschaft existiert und wirkt, dem Politischen ohnehin nicht prinzipiell entgehen kann, da Stellungnahme wie Nichtstellungnahme zu politisch relevanten Fragen eine politische Position bedeuten können, ist daraus gerade *kein* Argument zu gewinnen, daß die Kirche anders als nach ihrem Verkündigungsauftrag und in dessen Grenzen handelt. Der Versuch, dieses Handeln im Hinblick auf seine (möglichen) politischen Wirkungen noch einmal (über-) zu determinieren, würde zu einer Abkehr von dem eigenen Auftrag führen, indem das, was als mögliche *Folge* der Verkündigung sich ergeben kann, zum Ausgangspunkt für den Inhalt der Verkündigung gemacht wird. Eine totale Politisierung und ein Verlust der Unbedingtheit kirchlicher Verkündigung wären die Folge. Andererseits entzieht auch das Verbleiben in den Grenzen des Amtes die Träger des kirchlichen Amtes nicht eo ipso dem politischen Spannungs- und Beziehungsfeld. Es kann immer wieder zu jener (äußersten) Situation kommen, daß schon und gerade die einfache und unbedingte Verkündigung der christlichen Wahrheit, ohne jede politische Überdetermination, Gegenstand der politischen Dissoziation wird, etwa weil sie die Position der Mächtigen in Staat und Gesellschaft oder ihre Praktiken bedroht. In diesem Fall müssen die Träger des kirchlichen Amtes die politische Herausforderung, die in der Wahrnehmung des Verkündigungsauftrags liegt, annehmen und die Entschlossenheit haben, in das politische Spannungsfeld einzutreten. Die Euthanasiepredigten des Bischofs von Münster, Graf Galen, waren Verkündigung und politische Tat zugleich, und das letztere um so mehr, als ihnen nicht entgegengehalten werden konnte, sie stellten eine Überschreitung des kirchlichen Verkündigungsauftrags dar.

¹⁹ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (zuerst 1927, Berlin 3¹⁹⁶³) 27.

²⁰ Für die allgemeine Öffentlichkeit wird man den Grund in der immer wieder mißverstandenen sog. „Freund-Feind-Theorie“ Carl Schmitts zu suchen haben, die jede weitere Befassung mit der Schrift zu erübrigen scheint, für die kirchliche Öffentlichkeit liegt m. E. ein spezieller Grund in dem langen Vorherrschen einer Naturrechtsdoktrin, derzufolge das Politische als Auseinandersetzung um Zielvorstellungen, als Abwägen i. S. der Kunst des Möglichen erst „oberhalb“ des jeder „legitimen“ Politik vorgegebenen Bereichs des Naturrechts beginnt.

An dieser Stelle liegt denn auch das eigentliche Problem des Hüter- und Wächteramts der Kirche. Selbst in dem dargelegten sehr begrenzten Umfang ist die Kirche mit diesem Hüter- und Wächteramt in der Praxis oftmals überfordert. In einer Welt souveräner und säkularisierter Staaten, in der ihr keinerlei potestas directa mehr zukommt, gerät die Kirche hier in ein kaum überbrückbares Dilemma. Kommt es zum Konfliktfall, in dem das Zeugnis des Hüter- und Wächteramts gefordert, aber auch (politisch) gefährlich ist, so wird die Logik der cura animarum, der Sorge für die religiöse Lebensmöglichkeit der Gläubigen, die Logik des heilsgeschichtlichen Zeugnisses importune, opportune immer wieder und mit einer gewissen Notwendigkeit verdrängen²¹. Ein eindrucksvolles Beispiel dafür bietet das buchstäbliche Leerlaufen der naturrechtlichen Kriegelehre in der kirchlichen Verkündigung während des 2. Weltkriegs. Die Frage nach der „justa causa“ und dem „debitus modus“ dieses Kriegs und folgeweise der Erlaubtheit des konkreten Kriegsdienstes wurde beharrlich umgangen, von seiten der deutschen Bischöfe wie von seiten des Papstes²². Niemand wird die Zwangsläufigkeit übersehen, vor die sich Papst und Bischöfe angesichts dieser Frage gestellt sahen. Sollten sie etwa die katholischen deutschen Soldaten zur Verweigerung des Kriegsdienstes oder bestimmter Kriegsdienste auffordern und sie damit voraussehbar reihenweise dem Tod überantworten, während der Papst selbst und zum Teil auch die Bischöfe unangreifbar blieben? Dem beharrlichen Schweigen der Kirche zu dieser Frage kann, so gesehen, weder die Hirtensorge noch die bürgerliche Ehrenhaftigkeit abgesprochen werden. Aber ist diese Logik des irdischen Überlebenkönnens und Überlebenwollens auch die Logik des Hüter- und Wächteramts? Gehört zu *seiner* Logik nicht das Vertrauen auf Gott als den Herrn der Geschichte, der den Ausgang geben wird? Können Erwägungen der cura animarum und wohlverstandener Kirchenraison demgegenüber den Vorrang behaupten?

Man kann versucht sein, an dieser Stelle das Hüter- und Wächteramt der Kirche noch einmal, und zwar radikal, in Frage zu stellen. Aber vielleicht ist es, im Sinn der christlichen Heilsbotschaft, realistischer, darin ein Zeichen dafür zu sehen, daß auch die Kirche selbst, als Amtskirche wie als wanderndes Gottesvolk, ihrem Auftrag nur unvollkommen, gebrochen nachkommen kann, daß auch sie in statu peccatoris steht und der Erlösung durch ihren Herrn bedarf.

²¹ Dazu näher E.-W. Böckenförde, Kirche und Politik. Zu einigen Neuerscheinungen über das Verhältnis der Kirche zum Dritten Reich, in: Der Staat 5 (1966) 234 ff.

²² Für die deutschen Bischöfe vgl. Gordon Zahn, Die deutschen Katholiken und Hitlers Kriege (Graz-Köln 1965); für Pius XII. dessen Briefe an die deutschen Bischöfe, herausgeg. in dem Band: Die Briefe Pius XII. an die deutschen Bischöfe 1939 bis 1944 (Mainz 1966) und dazu meine Besprechung in: Der Staat 8 (1969) 267 f.

Paul Konrad Kurz SJ

Das verunsicherte Wappentier

Zu „Davor“ und „Örtlich betäubt“ von Günter Grass

Kritiker und Leser maßen Thomas Mann bis zum Erscheinen des „Zauberbergs“ (1924) an den „Buddenbrooks“ und am „Tod in Venedig“. Kritiker und Leser messen Günter Grass bis auf weiteres an der „Blechtrommel“, an „Katz und Maus“, an den „Hundejahren“. Thomas Mann schrieb als beginnender Vierziger die „Betrachtungen eines Unpolitischen“. Günter Grass begab sich als Vierziger direkt in den Wahlkampf. Noch in den „Betrachtungen“ meinte Thomas Mann, mehr zustimmend: „Die deutsche Humanität widerstrebt der Politisierung von Grund auf, es fehlt tatsächlich dem deutschen Bildungsbegriff das politische Element.“¹ Aber dem österreichischen Kulturhistoriker, Pazifisten und Europäer Paul Amann hatte er schon im März 1915 geschrieben: „Was ich wünsche ist, daß die Überwindung des politischen Preußentums, die Demokratisierung Deutschlands, die dieser Krieg offenbar zur Folge haben wird, Deutschland entdüstern möge, ohne es zu verflachen, daß sein Verhältnis zur Wirklichkeit sich vertraulicher und heiterer gestalten möge.“² In der Rede „Von deutscher Republik“ (1922) plädierte Thomas Mann für die Einheit von Humanität und Demokratie, für jene Einheit, die einst Walt Whitman proklamierte. Und er zitiert aus der Whitman-Übersetzung des ihm befreundeten Hans Reisiger:

Für dich dies von mir, o Demokratie,
dir zu dienen, ma femme,
Für dich, für dich schmettre ich diese Lieder³.

Günter Grass berief sich in seinen Wahlreden von 1965 mehrfach auf Walt Whitman. „Geholfen hat mir ein amerikanischer Kollege: Walt Whitman ... Jemand, der die Demokratie besungen hat ... Auf ihn gestützt, als Bürger zwischen Bürgern, gilt es, den Mund aufzumachen: ‚dich singe ich, Demokratie‘.“⁴

Thomas Mann war der letzte großbürgerliche Schriftsteller, Signet einer zu Ende gehenden Epoche. Günter Grass wurde der erste Bürger-Schriftsteller der bundesrepublikanischen Demokratie. Der erste, nicht schlechthin zeitlich, aber vom Engagement, von der Zustimmung, vom Ansehen her. Die politische Meinung des Schriftstellers

¹ Th. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* (Stockholmer Gesamtausgabe, Frankfurt 1956) 103.

² Die Briefausgabe des S. Fischer-Verlags enthält diesen Brief nicht. Klaus Schröter hat ihn in „Thomas Mann“ (Hamburg 1964 = rm 93) 89, angegeben.

³ Th. Mann, *Reden und Aufsätze II* (Frankfurt 1965) 32. Mann lernte Whitman durch die Übersetzung seines Freundes Hans Reisiger kennen.

⁴ G. Grass, *Über das Selbstverständliche* (Neuwied, Berlin 1968) 9 f., 54.

Grass erreichte 1969 einen solchen Kurswert, daß Publizistik und Fernsehen ihn zum „Wappentier“ stempelten. Günter Grass im Frühsommer 1969: „Für meinen Teil werde ich weiterhin diesen ersten aussichtsreichen Versuch, Demokratie in Deutschland zu etablieren, verteidigen. Und wer die ohnehin schwache und immer gefährdete Basis für die Demokratisierung der Bundesrepublik – sei es im Sinne der NPD, sei es im Sinne linksreaktionärer Thesen – schmälert, . . . wer meint, die parlamentarische Demokratie zerschlagen zu müssen, damit etwas anstelle treten kann, das er verschämt in der Hinterhand hält, wer also meint, Weimar dürfe, könne und solle wiederholt werden, der hat in mir einen politischen Gegner von ziemlicher Ausdauer.“⁵

Das Wort vom „Wappentier der Republik“ prägte Horst Krüger. „Fast hat er (d. i. Grass) etwas von der Ausgereiftheit eines hervorragenden Markenartikelzeichens. Nationale Repräsentanz schwingt da mit, etwa wie bei dem Mercedes-Stern.“ Aber „bei aller Kraft und Vitalität, die man kaschubisch nennt, wirkt er doch überraschend bürgerlich: höflich, korrekt, überschaubar.“ Wenn er auftritt, „spürt man nicht nur Respekt, sondern fast einen Hauch von Autorität“⁶.

Die Rolle der doppelten schriftstellerischen Repräsentanz, der belletristischen und der politischen, jene Stadionreife des Stars, provozierte die heftige Kritik der Literaturkenner, deren Erwartung Günter Grass mit seinem „Davor“-Stück und dem Roman „Örtlich betäubt“ enttäuschte. „Die Blechtrommel“ faszinierte, griff an, tat weh. Underground-Perspektive, lange bevor es die Underground-Masche und das Geschäft mit ihr gab. Wie ein Komet fiel „Die Blechtrommel“ auf den literarischen Kartoffelacker der Bundesprovinz ein. Von Berlin bis New York vernahm man den Einschlag, sah man den Schweif. Auf der literarischen Börse Idol, in Krähwinkel Ärgernis, hatte Günter Grass von einer Woche zur anderen sich am literarischen Fixsternhimmel eingetragen.

Damals verkündete Hans Magnus Enzensberger im Süddeutschen Rundfunk: „Dieser Mann ist ein Störenfried, ein Hai im Sardinientümpel, ein wilder Einzelgänger in unserer domestizierten Literatur, und sein Buch 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 Aufbahrung im Schauhaus der Literaturgeschichte ist.“ Walter Widmer schrieb zwei Jahre später in der Baseler National-Zeitung über „Katz und Maus“: „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.“⁷ Enzensbergers Prophetie erfüllte sich wörtlich. Als 1968 die ersten Sammelwürdigungen des Autors, seine politischen und literarischen Reden, „Die Blechtrommel“ als illustrierte

⁵ G. Grass, Vorwort zu Jens Litten, *Eine verpaßte Revolution?* (Hamburg 1969) 6.

⁶ H. Krüger, in: *Die Zeit*, 25. 4. 1969.

⁷ Dokumentiert von G. Loschütz, *Von Buch zu Buch. Günter Grass in der Kritik* (Neuwied, Berlin 1968) 8, 34.

Prachtausgabe erschienen, wurde Günter Grass von einem Schriftstellerkollegen in der „Süddeutschen Zeitung“ und von einem jüngeren Kritiker im „Spiegel“ als „sprechendes Denkmal“ apostrophiert. Im Februar 1969 stellten Kritiker das neue „Davor“-Stück vor mit: „Mini-Hamlet probt Aufstand mit Hund“ (SZ), „Auf den Hund gekommen“ (FAZ), „Grass' staatsloyales Saubermannndrama“ (Christ und Welt). Grass II wurde, auch belletristisch, geboren. Grass I, der Angreifer, fand literarisch Zustimmung, unter Bürgern Ablehnung. Grass II, der Verteidiger, wird literarisch abgelehnt, scheint unter Demokraten und Bürgern Zustimmung zu finden. Nicht mehr der hymnische „Hai im Sardinientümpel“, sondern „Müdeheldensoße“, nicht mehr „Baal“, sondern „mäßig mit Malzbonbons“, nicht mehr „Raubtier“, sondern „Zahn gezogen“⁸, schreiben die Kritiker. Was ist geschehen? Am 14. Februar 1969 ist das Grass-Stück „Davor“ am Berliner Schiller-Theater uraufgeführt worden. Mitte August des Jahres erschien der Roman „Örtlich betäubt“.

„Davor“

Philipp Scherbaum, Schüler einer 12. Klasse, will durch eine Hundeverbrennung auf Vietnam aufmerksam machen, durch Protest Teilnahme erzwingen. Er wird seinen Dackel Max vor dem Kempinski-Kaffee am Berliner Kudamm mit Benzin übergießen, anzünden und brennend zwischen die kuchen-fressenden Nachmittagsdamen laufen lassen. Dabei will er klarstellen, es handle sich nur um Benzin, nicht um Napalm, nur um einen Hund, nicht um Menschen⁹. Schon vor Jahren hat Erich Fried das Thema in seinen Vietnam-Gedichten angeschlagen.

In die demonstrative Handlung werden hineingezogen: Studienrat Eberhard Starusch, vierzig Jahre alt, Scherbaums Klassenlehrer; Veronika Lewand, Scherbaums Mitschülerin und Freundin; Irmgard Seifert, Staruschs Kollegin und Veronikas Lehrerin, ebenfalls vierzig und wie Starusch unverheiratet; ein Zahnarzt, der Starusch die neuesten Zahnbrücken einbaut. Kollektive, etwa das Lehrerkollegium, Scherbaums Schulklasse oder Veros Ho-Tschi-Minh-Gruppe, agieren nicht auf der Bühne. Gegenwelt ist die desinteressierte Wohlstandswelt, konkretisiert in den „kuchenfressenden Pelztieren“ im Café die unter Demokratie „Auswählen können und nachbestellen“ verstehen. Sie werden als Gegenüber durch Bericht und Gespräch gegenwärtig.

„Auf Wunsch des Autors verzichten alle Regisseure auf Filmeinblendungen, kaba-rettistische Einlagen und zusätzliche Massenszenen, die etwas demonstrieren sollen, das der Autor nicht demonstrieren will“ (einleitende Regieanweisung). „Davor“ ist ein Dialogstück. Das bedeutet, Gespräch und Argument müssen alles leisten: die Aus-

⁸ „Müdeheldensoße“, M. Reich-Ranicki, in: Die Zeit (29. 8. 69); „Mäßig mit Malzbonbons“, Rolf Becker, in: Spiegel (18. 8. 1969); „Zahn gezogen“, H. Karasek, in: Die Zeit (4. 9. 1969).

⁹ „Davor“ wurde erstveröffentlicht in: Theater heute, April 1969.

einandersetzung und die Unterhaltung, das Spiel und die Vernunft, die Spannung und den Beweis. Keine Brechung, keine Groteske, keine clownesken Einlagen. Öffentlicher Ernst. Pädagogischer Ernst. Politischer Ernst. Ein schwieriges Unterfangen. Seit wann kennt man solche Direktgänge des Autors Grass? Seit „Die Plebejer proben den Aufstand“.

„Die Wirklichkeit ist die Wirklichkeit der Bühne“, sagt die einleitende Regieanweisung. Das bedeutet, neben den Zahnarztstuhl treten ohne Übergang und Einleitung, nach Bedarf der argumentierenden Vernunft, Scherbaum und Vero mit ihren Fahrrädern, tritt Irmgard Seifert mit ihrem Aquarium für Zierfische, setzt sich Starusch an den Schul- oder Schreibtisch. Schnell wechselnde Auftritte mit versetzten und gleichzeitigen Podesten.

Alle Figuren sind Typen, sollen Rede-, Verhaltens-, Denkweisen heute charakterisieren. Sie sind aus der Verflechtung mit privater Welt fast gänzlich herausgelöst. Unbewußtes und Groteske sind gleichermaßen verbannt. „Davor“ verhandelt öffentliche Welt, pädagogische Vernunft. Die Lehrer sind keine Paukergestalten, die Schüler weder Genies noch Wildlinge. Alles Durchschnittsgestalten. Zwischen ihnen waltet der züchtige Zahnarzt, mit halbautomatischem „Ritter“ und Seneca bewehrt. Nicht mehr die „pädagogische Provinz“ aus Pestalozzi-Neuhof oder Goethe-Weimar, sondern pädagogischer Kudamm. Keine „dreifache Ehrfurcht“, kein „Professor Unrat“, nicht die ideologische Sicherheit der Lehrstücke Brechts. Verunsicherte Kompromisse wider idealistischen Schwarmgeist.

Die Bühnen-Personen

Von welcher Basis her reden die Personen, handeln sie und handeln nicht? Eberhard Starusch, Studienrat für Geschichte und Deutsch, von Vero „Old Hardy“ genannt, weiß, daß „der Lehrer ein Begriff ist“, ein fest gefügtes Etwas, von dem die Leute „etwas erwarten“. Er möchte „den Unterschied zwischen Lehrenden und Lernenden aufheben“, wie der ihm befreundete Zahnarzt „den Unterschied zwischen Arzt und Patient endgültig abbauen“ möchte. Starusch ist sich bewußt, daß „die deutschen Lehrer versagten von Generation zu Generation“. Traurig gegenüber der Geschichte und Gegenwart wünschte auch er „klare Verhältnisse“: „Schluß machen mit den scheinheiligen Reformisten und den heißen Atem der Revolution wehen lassen. Radikal bei Null anfangen – und nicht im Januar siebenundsechzig.“ Eben das ist's, die pubeszente Abstraktion, die unbeschwerte Tat-Gebärde der Jungen, die idealistische Utopie. Als zweifelnder Aufklärer fragt Starusch, „wofür das alles, wenn kein System den Menschen erzieht, über sich hinauszuwachsen?“ Mit Jeremias klagt er: „Ach wie ist das Gold so verdunkelt“ (Klagelieder 4, 1). Aber Old Hardy ist kein Jeremias, kein Prophet. Er hat weder Botschaft noch Verheißung – keinen Gott, keinen Glauben. Er hält es mit der „Vernunft“, mit Kompromissen, „notfalls Anpassung“. Als

„Praktiker“ „das Mögliche anstreben“. „Also Vernunft, Lernen, Zögern, Arbeit, Fleiß, Zweifel, Neubeginn, Verbesserung, Entwicklung Schritt für Schritt: eine lächerliche Springprozession.“ Für befreiende Taten sieht er weder Ort noch Zeit noch Helden. Angetrunken bekennt er Vero an der Theke: „Ich bin ein liberaler Marxist, der sich nicht entscheiden kann.“ Auf der pädagogischen Gegenseite steht Irmgard Seifert. Sie ist Starusch nicht nur als Kollegin verbunden. Die Seifert „glaubt“ an die Jugend wie einst an den Führer. Mit ihrem traumatischen Schuldbewußtsein hegt sie einen schwärmerischen Erlösungsglauben gegenüber der Zukunft. Sie meint, daß „etwas grundsätzlich geschehen müßte“. „Diese neue, unbelastete Generation wird dem über-jährigen Spuk ein Ende bereiten.“ Mit siebzehn, im Alter ihrer jetzigen Schülerinnen, kurz vor Kriegsende, hat sie als stellvertretende Leiterin eines Kinderlandverschik-kungslagers im Harz dreizehn- und vierzehnjährige Buben an der Panzerfaust ausgebildet und einen Bauern bei der Kreisleitung denunziert. Beide Aktionen blieben wirkungslos. Aber in quälerischer Selbstbefriedigung hat sie Versagen fixiert: „Die typische BDM-Ziege“ damals. Starusch benennt ihren goldbraun gefiederten Erlöser-glauben: „Zeitenwende. Das Erlösende. Das Opfer.“ Umsonst und unzureichend ver-sucht Starusch sich ihr gegenüber als Aufklärer. Ein Psychiater wäre nötig. Für ein kritisches und produktives Verhalten gegenüber der Gegenwart fällt die Seifert aus. Sie ermutigt die Jungen zur Tat. Aber „der Erzengel ist eine Kuh“, sagt sogar Vero.

Philipp Scherbaum, sensibel, musisch, lyrisch begabt, „leidet an dieser Welt. Das fernste Unrecht trifft ihn. Er glaubt mit dem Krieg in Vietnam Tür an Tür zu leben.“ Seine Tat soll „der Welt ein Zeichen geben“. Anders als die Seifert und seine Freundin Vero hat er „keine fixe Idee“, sondern „einen Plan“. Er ist die einzige Figur, die eine Entwicklung zuläßt.

Veronika Lewand, zinkgrün behoste Revolutionsfackel, ist unkompliziert. An Hem-mungen und Überlegungen leidet sie nicht. „Politisch ganz links“ befriedigt sie ihren Tatendrang mit „Sternchenpflücken“. Sie sägt Autos die Mercedes-Sterne ab. Vero will „verändern, die Welt verändern“ durch Mao und „befreiende Tat“. Scherbaum kritisiert später seine Freundin: „Die liest ihren Mao wie meine Mutter Rilke schmö-kert. Reine Gefühlssache.“ Sie „riecht nach Gruppe. Gruppenmief.“ In ihrer Naivität und pseudo-messianischen Hoffnung steht sie der Seifert nahe – wie Scherbaum Sta-rusch. Dem „Erwachsenwerden“, dem Kompromiß ist sie unzugänglich.

Der Zahnarzt, die einzige Figur ohne Namen, gehört zur Generation der Väter und Bürger. Mehr noch als Starusch für pädagogische Fürsorge plädiert er für „eine welt-weite und sozial integrierende Krankenfürsorge“. „Die globale Krankenfürsorge ist, abseits jeder Ideologie, Basis und Überbau unserer menschlichen Gesellschaft.“ „Vor-beugen muß man. Vorbeugen. Keine Revolution, sondern zahnmedizinische Propy-laxe. Keine Straßenschlachten, sondern Lutschkämpfung... Nicht eine neue Ideo-logie ist gefragt.“ Gläubiger der Naturwissenschaft und Arzttechniker mit humani-stischer Bildung, hat er seinen gesicherten Beruf, sein gesellschaftliches Ansehen, seinen überzeitlichen Seneca. Sein „Betrieb läuft und läuft“. Er arbeitet mit den glaubwüdig-

sten Instrumenten und mit dem glaubwürdigsten schmerzstillenden Arantil. Seine Lebenserfahrung ist einigermaßen selbstgefällig, die Perspektive beschränkt. Seine Sachlichkeit schließt Zynismus nicht aus. Er ist nicht „verunsichert“. Ihm kann anscheinend nichts mehr passieren. Ich finde es vom Dramaturgischen her schade, daß der Zahnarzt Starusch den moralischen Rücken stärkt und als telefonischer Ratgeber jederzeit erreichbar ist. Er arbeitet exakt funktional. Sein Privatleben und die Frage nach dem möglichen Auseinanderklaffen von privater und arbeitstechnischer Welt bleibt im Stück ausgeklammert. Die Abstraktion vereinfacht.

Die Argumentation

Während Staruschs Unterkieferbehandlung erfolgreich abgeschlossen wird, eröffnet Scherbaum seinem Lehrer, daß er „was anderes Richtiges“ machen wird, nämlich seinen Dackel Max öffentlich verbrennen. Es muß ein Hund sein, „weil die Berliner Hunde am meisten lieben“. Starusch fürchtet, daß die aufgeschreckten Hundeliebhaber seinen Schüler totschiessen werden. Der Zahnarzt argwöhnt das vage Tätermotiv, daß „etwas geschehen soll“, erinnert sich Senecas Urteil über Zirkusspiele, die Tat als „Pausenfüller“. Er argumentiert prinzipiell: „Öffentliche Verbrennungen schrecken nicht ab, sondern befriedigen Lust.“ Starusch: „Das werde ich Scherbaum sagen.“ Des Zahnarzts Mentorrolle ist von Anfang deutlich. Als sähe Starusch die Ungleichheit des Vergleichs mit Senecas Zirkusspielen nicht, übernimmt er auch dieses Stichwort. Ich finde das unscharf. Scherbaum gibt die Lustbefriedigung im Fall von „Menschenverbrennungen“ zu, „aber einen brennenden Hund halten die Berliner nicht aus“.

Starusch, der zunächst ablenken will, erinnert Scherbaum, daß er ihm vor wenigen Tagen die Chefredaktion der Schülerzeitung angetragen habe. Scherbaum könne sie „in ein ernstzunehmendes Forum verwandeln“, von strittigen Schulfragen bis zu Vietnam alles diskutieren, „Aufklärung“ bewirken. Scherbaum: „Dafür ist es zu spät.“

Jetzt beginnt (mittels eines vorgestellten Telefons) die Reihe der Telefonate. Wenn der Lehrer nicht mehr weiter weiß, muß der Zahnarzt helfen. Der schlägt Verzögerungstaktik vor, „Gespräche fortsetzen“. Sie schieben Taten auf, klären, verhindern sie am Ende. Der Studienrat für Geschichte will seinen Schüler zunächst mit der Geschichte von Menschenverbrennungen konfrontieren. Er zeigt ihm Dias von Hexenverbrennungen im Mittelalter bis zu Verbrennungen im zweiten Weltkrieg und zur Selbstverbrennung einer vietnamesischen Nonne. Das Argument bleibt unausgesprochen. Verbrennungen sind schlimm, aber nichts Neues. Scherbaum besteht auf seiner Hundeverbrennung, nicht in Bonn, wo das allenfalls „das übliche öffentliche Ärgernis“ erregt, sondern in Berlin, wo sie provoziert.

Da Scherbaum auf „Mitleid“ mit seinem Hund ansprechbar ist, schlägt Starusch seinem Schüler vor, daß er, Starusch, im Tierheim Lankwitz sich einen Hund besorge und an Scherbaums Stelle verbrenne. Aber Scherbaum erkennt, daß sein Lehrer erstens nicht an den von ihm beabsichtigten Zweck glaubt und zweitens keine „Angst“ hat.

Scherbaum will ein Zeichen des Protests geben, Starusch „nur Schlimmeres verhüten“. Der Zahnarzt hat Starusch vorgeschlagen, sich eine gedeckte Hündin zu besorgen. Scherbaum werde nicht verlangen, daß sein Lehrer ein „tragendes Tier“ verbrenne. Die Sache wäre damit zumindest aufgeschoben und der von seinem Schüler „insgeheim verehrte Lehrer“ entlastet.

Je mehr sich indes Scherbaum seinen brennenden Dackel vorstellt, überkommt ihn Mitleid. „Ich krieg das nicht hin mit Max“, bekennt er. Vero schon in der sechsten Szene (von dreizehn). Kraft und Wille des Schülers erlahmen – nicht zum besten des Stücks – früh. Scherbaum will selbst in Lankwitz einen Hund besorgen. Sein Lehrer soll ihm das Geld borgen. Nun pakt Starusch seinen Philipp am idealistischen Schopf, spricht vom „faulen Kompromiß“. Als er auf Anraten des Zahnarzts das Geld leihen will, will Scherbaum nicht mehr: „Das war nur eine momentane Schwäche . . . , entweder Max oder überhaupt nicht.“

Der Lehrer probiert neue Ablenkung. Wenn nicht die Schülerzeitung, dann vielleicht politische Lyrik. Scherbaum soll sich mit politischen Chansons Ausdruck und Protest verschaffen, etwa mit der „Ballade vom Dackel Max“. Aber Scherbaum weiß, daß politische Lyrik heute nicht bewegt. Irmgard Seifert, die inzwischen Starusch auch persönlich nähergekommen ist, unterstützt ihren Kollegen, redet auf einmal im üblichen pädagogischen Jargon von der „Vielgestalt und Widersprüchlichkeit“ der Welt. Aber Scherbaum weiß auch, „daß sich alles erklären und wegerklären läßt“.

Starusch ist am Ende mit seinem Deutsch. Da kommt ihm, die dramatische Handlung einmal mehr verringernd, Scherbaum selbst entgegen und bittet ihn um Hilfe für die geplante Verbrennung. Starusch: „Auch wenn du recht hast, das lohnt nicht.“ Dann nachdenklicher, der eigenen Handlungsunfähigkeit und Nicht-Identität sich bewußt werdend: „– weiß ich doch, daß ich geworden bin, wie ich nicht sein möchte – und wie du nicht sein möchtest. Wäre ich, wie du bist, müßte ich sagen: Mach es . . . Mach es. Aber das nützt nichts.“ Erwachsensein, Vernunft hindert diese Tat. Das Generationsproblem. Mit siebzehn ist man „Täter“, „lustig und links“, mit vierzig „vernünftig“, angepaßt, zu Kompromissen bereit.

Starusch schlägt Scherbaum vor, mit ihm den Tatort zu besichtigen. Angesichts der kuchenspachtelnden Damen die Verbrennung sich vorstellend, „erbrach“ sich Scherbaum „heftig und in mehrmaligen Stößen aufs Pflaster“. Der Lehrer meint, das sei wirksamer gewesen als eine Hundeverbrennung. Scherbaum: Keineswegs, „die wissen gar nicht, warum ich“.

Mit Argumenten geht es nicht weiter. Kein Zufall soll von außen auf die Bühne wirken. Bis jetzt hat der Zahnarzt nur übers Telefon auf Scherbaum eingewirkt. Er schlägt Starusch vor, ihm den Jungen mal zu bringen. Und Scherbaum geht zum Zahnarzt. Der behandelt ihn dentistisch, argumentarisch, mit gezielter und versierter Bonhomie. En passant verweist er auf die naturwissenschaftlichen Ergebnisse der Medizin, hält sie der „Politik“ und „ideologischen Mystifikationen“ entgegen, macht zwischendurch Scherbaum auf seinen „Distalbiß“ aufmerksam, deutet lächelnd „unter

Anhängern der Naturwissenschaft“ die konkrete Hilfe, in diesem Fall eine Gratisbehandlung an. Wer könnte solcher Zahnbehandlung widerstehen? Scherbaum nicht.

Während der Zahnarzt das Seine einleitet, bedenkt Starusch weitere Aufklärungsarbeit. Diesmal mit Marx selbst. Eine Revolution setzt eine „revolutionsbereite Klasse voraus, die nichts zu verlieren, aber alles zu gewinnen hat“. Das geht unmittelbar mehr gegen die Mao-Nixe Vero, die einer „pseudo-revolutionären Hysterie“ nicht unzugänglich ist. Wie schon Brecht mag auch der Autor Grass keine Märtyrer und sein Lehrer Starusch auch nicht. Veros Typ ist „Che Guevara“. Scherbaums Pin-up ist ein weniger bekannter junger Mann. Helmut Hübener. „Kommt im Unterricht nicht vor. Gehörte einer Sekte an. So was wie Mormonen. Kam aus Hamburg.“ Er wurde im Oktober 1942 wegen Flugzettelverteils als Siebzehnjähriger in Plötzensee hingerichtet. Daß Scherbaum einen religiösen Märtyrer verehrt, überrascht und erscheint nur gedacht. Sonst müßte die Welt und das Motiv Hübeners irgendwo in Scherbaums Dialog auftauchen.

In der zwölften Szene, der zweitletzten, gibt Scherbaum – man ist vorbereitet und dennoch enttäuscht – auf. „Ich krieg es nicht hin“, bekennt er dreimal sein Auch-Versagen. Vero hat inzwischen gegenüber der Seifert ihre Verführung Staruschs auf dessen Berberteppich vorgebracht. Auch Starusch „will nicht mehr“. Der auf „Ausgleich“ Bedachte ruft nach schmerzbetäubendem Arantil. Scherbaum hat sich unter des Zahnarzts Fittichen Senecas „Briefe an Lucilius“ vorgenommen. Er wird die Schülerzeitung übernehmen. „Die sogenannte Vernunft hat gesiegt“, kommentiert die Seifert. „Jetzt ist er erwachsen“, kommentiert melancholisch Starusch. Die Seifert wollte vor ihre Klasse treten und ihre nazistische Vergangenheit bekennen. Auch sie gibt auf. Nur Vero macht weiter, zunächst mit einem Flugblatt. Starusch kritisiert: „Zu viele Ausrufezeichen. Keine Fragezeichen und kein einziges Semikolon.“ Ende. Fazit: Nur wer nicht denkt oder in einer idealistischen Wolke *kann* noch. Die anderen, die Er wachsenen, müssen sich mit kleineren Schritten auseinandersetzen. Nicht Revolution, sondern Reform, nicht Zähne ziehen, sondern behandeln und vorbeugen. Starusch bleibt Starusch. Der Zahnarzt bleibt Zahnarzt. Die Seifert bleibt Seifert. Auch Vero bleibt Vero. Nur Scherbaum hat sich geändert. Er wurde „erwachsen“.

Die Verunsicherung und die verunsicherte Gesellschaft

In der Skizzierung der Personen und ihrer Argumentation blieben einige Fleisch- und Zierstücke unerwähnt. Sie verändern das Argument nicht. „Davor“ ist ein Sprechstück von fünf Personen über ein Ereignis, das verhindert wird. Der Lehrer verunsichert im Schüler den Täter. Grass sagte zu „Davor“: „Meiner Meinung nach gibt die Tat, als Ergebnis, nicht soviel her, wie die Zeit, die davor liegt... Fast alles, was mich interessiert, passiert in der Spanne, die davor liegt.“¹⁰

¹⁰ G. Grass in einem Interview mit der Münchner AZ (21./22. 9. 1968).

Muß Dialog so undramatisch sein, wenn er die private Sphäre ausklammert und Gegenwart verhandelt? Ich glaube nicht. Schon in der „Blechtrommel“ und in den „Hundejahren“ fiel auf, daß die an die Gegenwart heranführenden Episoden gegenüber den früheren Kapiteln abfielen. Walter Jens notierte zu den „Hundejahren“: „Sobald Grass seine Heimat verläßt und sich am Rhein niederläßt, ist es schnell um ihn geschehen. Von seiner Muse verlassen, bringt er allenfalls noch ein paar sprachlich aparte Episödden zuwege.“¹¹ „Davor“ ist keine Episode. „Davor“ handelt in Berlin, in dem Grass schon mehr als zehn Jahre lebt. Siegfried Lenz hatte es mit seiner „Deutschstunde“ (1968) leichter. Er hielt sich an die oft kritisierte Nazi-Vergangenheit, über deren Beurteilung distanzierte Einmütigkeit plätschert. Die Lenzsche Prophetie „post eventum“ war so schwer nicht. Sie brauchte nur die Fabel zu erfinden und die Personen. Im Fall des Stücks von Günter Grass liegt die Sache anders. Zwar gab es für das geplante „Happening“ reale Vorbilder. Die Verhandlung des Falls, das Gespräch zwischen den Generationen, das freundliche Gespräch zwischen Lehrer und Schüler, darin beide Parteien Ethos und Vernunft suchen, ist literarisch neu¹². Neu ist der unpolemische Ton in der Verhandlung unserer einigermäßen „verunsicherten“ Gesellschaft. Ein verunsicherter Pädagoge verunsichert einen jungen Menschen, sobald dieser nicht mehr zu „Leitbildern“, zu „Helden“, zu eindeutigen Ideologien aufschauen kann.

Die Hauptschwierigkeit mit „Davor“ als Stück ist der Mangel an dramatischem Dialog. Dürrenmatt machte in den „Theaterproblemen“ darauf aufmerksam, daß ein Dialog im Drama, selbst wenn er geistreich und aktuell wäre, nicht eo ipso ein dramatischer Dialog ist. Dazu bedarf es einer besonderen Spannung. Ohne Geschehen, Komik, Doppelbödigkeit, ohne Hinterhalt und kraftvolles Kontrastwollen kann sich dramatischer Dialog nicht entwickeln. Man kann auch Dialoge nicht einfach reihen. Sie müssen von sich aus zu neuer dramatischer Situation vorantreiben. Günter Grass hat zuviele undramatische Dialoge addiert. Daß das Stück so wenig Dramatik hergibt, liegt auch an der Konstellation und Affinität der Personen. Scherbaum steht Starusch, Vero Lewand der Seifert zu nahe. Und der Zahnarzt ist ein aus technisch nutzbarer Naturwissenschaft, partiellem Humanismus und laufendem Betrieb versichertes Standbild. Starusch will als einstiger Störtebeker der Anführer einer berühmten Danziger Jugendbande gewesen sein. Man muß es glauben. Scherbaum hat nicht die Vitalität eines Oskar oder Joachim Mahlke, Vero Lewand nicht die Vitalität und Plastizität einer Tulla Pokriefke. Alle Figuren sind von des Autors Ratio her zu sehr und zu flüchtig gedacht. Für verfremdende Perspektiven und härtere Sprache bleibt kein Raum.

¹¹ In: Von Buch zu Buch, hrsg. v. G. Loschütz (Neuwied, Berlin 1968) 87.

¹² In den literarischen Darstellungen des Lehrers im frühen 20. Jahrhundert überwiegt in der deutschen Literatur die negative Sicht. Man denke an Hannos Lehrer in den „Buddenbrooks“, an den Mathematiklehrer in Musils „Die Verwirrungen des Zöglings Törless“, an Heinrich Manns „Professor Unrat“, an Max Frischs Oberlehrer aus dem Requiem „Nun singen sie wieder“. Nach dem zweiten Weltkrieg hat, soweit ich sehe, Gerd Gaiser die gesellschaftliche Rolle des Lehrers zum erstenmal freundlich dargestellt.

Diese beiden Siebzehnjährigen haben nicht die Kraft zu Gegenargumenten, nicht das Wissen beunruhigter Soziologiestudenten, nicht die Stirn von Apo-Jüngern. Scherbaums Sensibilität kann der Auseinandersetzung nicht standhalten. Das wird allzu früh deutlich. Daß der Zahnarzt der Einsager Staruschs wird, mindert und relativiert die Argumentation.

Blaß wie die Figuren ist die Sprache. Ein paarmal „Pißnelke“ (Vero) und „kuchenfressende Pelztiere“. Die kleine Maofackel redet gar von „unsauberen Machenschaften“. Staruschs „Ach“-Monolog brennt, seltsam unverbunden mit seinem übrigen Sprechen, als kleines Feuerwerk ab. Das Jeremiaszitat sitzt nicht. Dieses Lamento hat mit der Erschütterung bei Jeremias nichts gemeinsam. Auch die Brecht-, Marx- und Senecaanklänge schmecken fad. Bekannte Obersätze angewandt auf einen konkreten Fall. Der Kontext gewinnt ihnen nichts Neues ab. Ein wahres Schulstück. War es so beabsichtigt? Mit so wenig Salz? Ging es nicht besser?

Dennoch. Nicht Krähwinkels Dennoch. Unser Dennoch. Günter Grass hat ein Thema und Figuren der Gesellschaft heute dargestellt, mit deren Verhandlung wir noch lange nicht am Ende sind. Von „Bewältigung“ keine Spur. Erst Spuren von Erinnerung. Von Hamburg bis München treten heute bundesorts verunsicherte Pädagogen jugendlichen Idealisten gegenüber. Junge Menschen, die „dagegen“ sind und „irgendwas machen wollen“¹³. Der Konflikt einer ganzen Gesellschaft wird den Pädagogen aufgebürdet. Die keine Nothelfer sind, sollen als Nothelfer fungieren. Des Zahntechnikers „Betrieb läuft“. Der Schulbetrieb, die „verunsicherte Vernunft“ läuft nicht. Die Pädagogen sind wie Starusch ohne „System“ und ohne „Botschaft“, weithin ohne Überzeugung. Die „Vernunft“ zeigt keinen Himmel, die Physik keinen Horizont, nachdem man ihr Meta gestrichen hat.

„Artisten in der Zirkuskuppel: ratlos“, hieß Alexander Kluges Film. „Einsager“ heißen die Erzieher von Handkes „Kaspar“. Auch Kaspar am Ende erwachsen, weil „in die Wirklichkeit (der Einsager) übergeführt“. Wie soll in einer Gesellschaft, die nicht identisch ist mit sich selbst, der einzelne seine Identität erreichen? Handkes Stück ist zwingender, Kluges Film poetischer, „Davor“ unmittelbarer, direkter. „Katz und Maus“ lasen die Schüler (früher) unter dem Tisch. „Davor“ gehört auf den Schultisch. Weniger als belletristischer denn als politischer Text. Gibt es für „Davor“ noch andere Argumente? Andere Perspektiven? Andere Figuren? Andere Voraussetzungen, Konstellationen? Eine zu ergänzende Vernunft? „Davor“ ist eine Verhandlung des durchschnittlich Typischen außerhalb einer greifbaren Ideologie und jedweden Glaubens, ausgenommen jenes an eine demokratische „Vernunft“. Gottfried Benn klagte schon vor 25 Jahren in seinem Gedicht „Verlorenes Ich?“, „Du möchtest Dir ein Stichwort borgen, allein bei wem?“ Er fand, daß schon damals keines mehr da war. Man sollte „Davor“ nicht der Belletristik, sondern dem kritischen Denken übergeben. Günter Grass hätte wahrscheinlich keinen Einwand.

¹³ Vgl. dazu das Gedicht „Irgendwas machen“ im Gedichtband „Ausgetragen“ (Neuwied, Berlin 1967) 75 ff.

„Örtlich betäubt“

Der Roman¹⁴ ist sehr viel komplizierter gebaut als das „Davor“-Stück. Sein Gegenwartskern ist die geplante Hundeverbrennung und der aus dem Stück bekannte „Bewältigungs“-Aspekt. Was das Dialog-Stück isolierte, erscheint im Roman komplex und durch die Erzählerperspektive gebrochen. Wie die früheren Romane des Autors ist auch dieser dreiteilig. Epische Vorder- und Hinterachse des Erzählvehikels ist Staruschs Zahnbehandlung; Ort, von dem aus erzählt wird, der Zahnarztstuhl und der zur Ablenkung des Patienten laufende Fernsehschirm. Die Zahnpraxis liegt am Berliner Hohenzollerndamm. Im Zustand örtlicher Betäubung – ein raffiniertes episches Prinzip – konfrontiert und projiziert Starusch als Ich-Erzähler Erinnerungen, Assoziationen, Vorstellungen, Geschichten und Argumente aus Vergangenheit und Gegenwart auf den laufenden Fernsehschirm. Im ersten Teil wird Staruschs Unterkiefer, im dritten Teil sein Oberkiefer behandelt. Dazwischen liegen vierzehn Tage Behandlungspause: der mittlere Romanteil, die geplante Verbrennung. Zeit der Behandlung und des Erzählens: Januar/Februar 1967. Die dargestellte Zeit der früheren Grass-Epik erstreckte sich von den zwanziger Jahren bis zu Beginn der fünfziger Jahre. „Örtlich betäubt“ kreist die Jahre 1954/55 und die jüngste Gegenwart ein. Erinnerungen blenden Staruschs Entlassung aus amerikanischer Gefangenschaft 1945 in Bad Aibling und die Danziger Jugendwelt ein.

Zu den vom Stück her bekannten Personen treten Sieglinde, Staruschs ehemalige Verlobte, deren Vater, der ehemalige Generalfeldmarschall Krings, und der Elektriker Schlottau, ehemaliger Soldat unter Krings und 1954/55, wie Starusch, Angestellter der Kringsschen Zementfirma in der Voreifel.

In den beiden früheren Romanen erzählte Grass in chronologischer Folge Episoden. Im neuen Roman ist die Chronologie und die verhältnismäßig großräumige, nach Kapiteln geordnete Episode aufgelöst. Szenen und Einfälle wechseln schnell. Die erzählten Szenen spielen „gleichzeitig“, nämlich im Bewußtsein des Erzählers Starusch. Der Zahnarztstuhl ist weder Psychiater-Couch, noch ein Böllscher Billardtisch, daran einem Unbeteiligten und Unschuldigen gebeichtet wird. Mehr als individuelle Bekenntnisse werden hier Geschichten erzählt nach Art des „Gantenbein“-Romans von Max Frisch. Mit „ich sehe“ als Erinnerung verbindet sich „ich stelle mir vor“ als erzählerische Freiheit, als konjunktivische Erwägung, als schelmische Variation, als Erzählblasen.

Der neue Roman läßt die Mühe des Erzählens erkennen. Der Erzähltem des Autors ist kürzer geworden. Dem Facettenauge des Erzählers kommt das Montageprinzip, der feldverbreitende Konjunktiv, ein kaleidoskopischer Mixer zu Hilfe. Chronologisch erzählt wäre „Örtlich betäubt“ nicht denkbar. Die Fabel, ihre Figuren und ihr Milieu hätten dafür zu wenig Substanz.

¹⁴ G. Grass, *Örtlich betäubt* (Neuwied, Berlin 1969) 358 S. Lw. 19,50.

Auch Starusch ist (wie Oskar) ein Ich-Erzähler, der gelegentlich in die dritte Person gleitet. Aus dem Gegenwartsbewußtsein, aus Erinnerung und Vorstellungsf lächen wird die Staruschfigur aufgefächert. Sie bleibt sehr offen, psychologisch kaum motiviert, in mancher Hinsicht eine mit Aussparungen geformte Hohlfigur, bei der sich die Flächen und Ränder nicht mehr zusammenschließen, vielmehr offen bleiben, diskontinuierlich, wie bei einer modernen Plastik aus Metallscheiben und Stäben. Indem Starusch seine Erinnerungen, Vorstellungen, Erfahrungen, Wünsche, Verdrängungen, Variationen, Geschichten, Verfremdungen auf den laufenden Bildschirm projiziert, soll beim Leser die Fiktion eines laufenden Films entstehen. Die Geschichte, die er erinnert, und die „Geschichten“, die er sich vorstellt, das Reale, das Starusch sucht, und das Konjunktivische, das er „macht“, lassen sich nicht eindeutig ordnen, trennen, fixieren. Das entspricht in einer Hinsicht allgemeinen Aussagen heutiger Psychologie und Soziologie über die Person, beansprucht aber zugleich und darüber hinaus erzählerische Freiheit, Spurenverwischen, schelmisches Spiel. Der Erzähler nennt seine Hervorbringungen schon auf den ersten Seiten „Bildchen meiner Produktion“. Auch „Sprechblasen“ nach Art von comic strips muß er immer wieder vorzeigen, die der anderen und die eigenen. Staruschs melancholisches Bewußtsein wird vom Erzähler enthüllt und verhüllt, unterstrichen und relativiert. In der Diskontinuität des Erzählten erscheinen Scherben, Spiegel, Spielfelder des Bewußtseins.

„Das erzählte ich meinem Zahnarzt“, setzt der Roman ein. Der erste Satz nennt die Erzählsituation, Erzählerbewußtsein, sein Gegenüber. Als zweites Gegenüber, den stockenden Erzählfluß anregend und durch Kontrast aktivierend, flimmert Sieglinde, die ehemalige Verlobte, als Werbesprecherin und Ansagerin über den laufenden Bildschirm.

Günter Grass sagte zum Roman, ihn habe die Verwandlung eines jugendlich lustig-anarchischen Täters zu einem vernünftig melancholischen Bürger und Studienrat interessiert. Der junge Starusch war als Störtebeker Anführer jener Stäuberbande aus der „Blechtrommel“, die „mit absoluter Frontstellung gegen alle Erwachsenen“, „gegen alles und alles kämpfte“. Und Grass-Starusch rationalisiert, wie einst Schiller seinen Räuber Karl und der alternde Brecht seinen jugendlichen Auswuchs „Baal“ rationalisierte: „Ich als Bandenchef. Zwischen soviel organisierter Volksgemeinschaft blieb uns nichts übrig, als asozial zu sein, oft nahe dem Verbrechen“ (77). Der aus der Gefangenschaft entlassene Starusch will zu jener Generation gehört haben, die durch Borcherts Heimkehrer Beckmann geprägt wurde. Er studierte in Aachen Maschinenbau. Als Betriebsingenieur und Fachmann für Fliehkraftentstauber im Kringsschen Traßzementwerk in der Voreifel umkreist Starusch das Jahr 1954/55. Mit der Tochter des Besitzers, des Durchhaltegenerals Krings (hinter ihm steht die Figur des einstigen Nazigenerals Schörner), ist er zu dieser Zeit verlobt. In Staruschs Perspektive entlobte sich Sieglinde, um sich ihrem Nazivater und seiner Umerziehung zu widmen, in der später eingefügten Sicht des Zahnarzts, weil ihr „die hektisch häufigen Seitensprünge ihres Verlobten mehr und mehr mißfielen“. Von Sieglinde und der Firma

mit Geld abgefunden, studierte Starusch Philologie und wurde Studienrat für Deutsch und Geschichte. Als Pädagoge sind ihm „Gewalttaten verhaßt“. Der einigermaßen weite psychologische Weg vom Techniker zum Philologen und Studienrat wird nicht beschrieben oder von innen motiviert. Wie man dem Erzähler glauben muß, daß er einmal Störtebeker war, muß man auch glauben, daß aus dem Ingenieur Starusch Studienrat Starusch wurde. Die Täter- und Schelmseite in Starusch malt sich ersatzweise die Ermordung seiner Verlobten (vgl. die „Morde“ Oskars) und politische Gewalttaten aus. Aber wie ihn die örtliche Betäubung vor Zahnschmerz bewahrt, bewahrte ihn seine Vernunft vor Ausschreitungen.

Eine der stärksten, nach Art der einfallsreichen Episoden früherer Grass-Epik ausgeführten Szenen ist im ersten Teil die Kringsheimkehr aus zehnjähriger russischer Gefangenschaft. Ehemalige Soldaten unter Anführung Schlottaus erwarten ihren einstigen General auf dem Koblenzer Bahnsteig. Aber Krings stieg schon in Andernach aus und fuhr mit dem Fahrrad nach Hause. Der heimgewehrte Krings tröstet sich mit Seneca (zuviel klischierter Seneca im Roman); wenn der nicht ausreicht, mit dem späten Nietzsche. Zwanghaft spielt er verlorene Schlachten nach. Dafür gibt es ein literarisch weit stärkeres Vorbild, das Grass kaum unbekannt sein dürfte: Onkel Toby mit Korporal Trim in Laurence Sternes „Tristram Shandy“.

Mit den „Geschichten“ und zwischen sie läuft „das Hohelied der Werbung rückwärts wie vorwärts“. Oskars und mehr noch Materns „Wut“ war ungehemmt täterisch. Staruschs Wut gegen die Werbe- und Konsumwelt flammt nur mehr als gelegentlicher Gefühlsausbruch auf. „Denn das muß raus (ein Selbstzitat). Die Tinte Wut... Über gegen auf alles Wut. Der Pinselschlag Wut. Entwürfe der Wut. Bulldozer! Ich zeichne, erschaffe zehntausend wütige Bulldozer, die im Fernsehen, nein, überall aufräumen, die den Ramsch, Überfluß und komfortablen Stillstand erfassen, knautschen, stapeln, umstoßen und aus dem Hintergrund über das Mittelfeld gegen die Mattscheibe schieben und – wohin? – in die Zahnpraxis, nein, in den Raum an sich, nein, in das Nichts kippen“ (158 f.). Eine Reprise der einstigen Heidegger-Parodie. Das Bulldozer-Bild hat Starusch von Vero übernommen. Der täterische „Versager“ Starusch wettet seine Wut nur auf den Bildschirm. Veros Wut meint die Tat, will Gewalt. Der protestierende Zorn ihrer Generation treibt zu jener Aktion, die der zweite Teil des Romans verhandelt und verhindert. Das Ergebnis ist das gleiche wie im Stück. Starusch plädiert bei seinem Schüler Scherbaum für einen „Aufklärungsfeldzug gegen die Gesellschaft im Überfluß“ (238). Und seine „Vernunft“ siegt. Die Figur des Studienrats ist im Roman nicht so flächig und fleischlos wie im Stück. Starusch ist bei aller Vernunft auch als Studienrat ein verhinderter und gehemmter Täter, Er weiß sich im Roman weit weniger im Recht. Seine Skepsis erscheint in den Spiegelungen auch formal. Eine „angestrengt lustige“ Party von ganz „Linken“, die Starusch mit Vero und Scherbaum besucht, übergibt er beißender Ironie. „Entlaubte Enddreißiger“ halten es mit der neuesten Jugendromantik aus Che und Underground. Ihre Internationale klingt wie „Oh du schöner Westerwald“, sentimental und abgedroschen wie eh und je.

In der „Blechtrommel“ und den „Hundejahren“ ist der dritte Romanteil zu lange geraten, in „Örtlich betäubt“ zu kurz. Nur mehr ein paar Varianten zur Krings- und Entlobungsgeschichte. Der Zahnarzt will herausgebracht haben, daß Starusch 1954/55 gar nicht Ingenieur, sondern Werkstudent war, daß Sieglinde anders hieß und es gar keine Verlobung gab. Schelmengeschichten, „Lügengeschichten“, Variationen à la Gantenbein. So könnte es gewesen sein, aber auch ganz anders. Auch Staruschs schlechtes Gewissen gegenüber der verhinderten Verbrennung stellt sich ein. Er verbrennt in der Phantasie einen weißen Spitz am Kurfürstendamm, wird von der Menge beschimpft, von der Polizei in Gewahrsam genommen und wacht im Krankenhaus auf. Krings bekämpft seine auf ihn zukommende Stalingrad-Niederlage mit Dragees, Starusch seine Zahnschmerzen mit Arantil. So unähnlich sind wir uns gar nicht. Dazu eine vorgestellte Dreiecksgeschichte, bei der Schlottau seine Frau mit Starusch im Ehebett ertappt. Der kippt mit seiner Lkw-Fuhre Naßbeton in Staruschs Mercedes-Oldtimer. Der Oldtimer ein Betonklotz: Grasscher Spaß. Überall „Dreiecksspiele“. „Überall kringst es.“ Dazwischen wird „Silberzunge“-Kiesinger mit Helmut Hübener konfrontiert, verbrennt Starusch die Nazi-Briefe der Seifert.

Zahnarzt und Patient legten sich beide „bloß“. Der Zahnarzt entlarvt den „Versager“ Starusch, der sich seine Lebensgeschichte zurecht macht; Starusch den widerwärtig auf dem Klo Süßigkeiten sückelnden Zahnarzt. Beider „Modelle einer umfassenden Ordnung“ werden als „Sprechblasen“ ironisiert. Der ästhetisch-melancholische Starusch monologisiert sein „Ach“-Lamento. Erzählerischer Rückzug: das „Gleichnis vom Danziger Maler Möller“, der das Jüngste Gericht malen sollte und seine Ärgernis erregende Darstellung von stadtbekannten Personen und Verhältnissen jedesmal aufgab, weil ihre Höllenfahrt bald seiner Verlobten, bald deren Vater, dem Bürgermeister, bald dem Rat der Stadt nicht gefiel. So kam es zu „künstlerischen Kompromissen“ (348ff.) und der Künstler „malte sich“ selbst „in die zum Hades erhobene Mottlau... Der Künstler als Retter. Er erhält uns die Sünde. Er gibt das Dreieck nicht auf.“ Der Erzähler hat Starusch auseinander genommen, mehr als die anderen Starusch in seiner „Sünde“ gezeigt.

Eine Entschädigungsgeschichte für Starusch am Ende. Als Ferien-Bademeister reist er im Januar 1965 Frau Schlottau mit Gatten und Kindern zum Kuraufenthalt nach Sylt nach. Dort bedient er die Wellenmaschine so heftig, daß das Bade-„Aquarium“ einstürzt. „Nun rächt sich die Bauweise.“ Die Allegorie ist deutlich, das Idyll gestört. Auch die Zähne halten nicht vor. „Immer neue Schmerzen.“

„Da sitzt er also, der domestizierte Schriftsteller“

Der Titel des Romans ist wie der der „Hundejahre“ Bild und Metapher. Bild: Örtlich betäubt, erzählt Starusch auf dem Zahnarztstuhl seine Geschichte und Geschichten. Metapher: Jedermann verlangt nach Arantil. Aller Schmerz wird örtlich betäubt. Wer

will der Wirklichkeit und ihrer Erfahrung unbetäubt standhalten¹⁵. Jeder greift zu seinem „Arantil“. Der eine hat seinen Seneca, der andere seine Party. Alle haben ihre „Geschichte“. „Jeder Mensch erfindet sich früher oder später eine Geschichte, die er für sein Leben hält“, sagt Max Frischs „Gantenbein“-Erzähler. Aber nicht jeder konfrontiert sich mit seiner „Geschichte“. Der Erzähler tut es. Günter Grass hat einmal zum Stück gesagt, es habe ihn interessiert, in den Personen sich selbst auseinanderzunehmen. Auch der Roman „Örtlich betäubt“ ist nicht mehr bloß die schelmische Kariierung der anderen. Das erzählerische Ich ist in der Analyse mit drin: Kompromisse, das Betäubtsein und die Selbstbetäubung, das Erwachsensein eines Mannes in mittleren Jahren. Die psychologische Unwahrscheinlichkeit der Erzählsituation – die eigenen Vorstellungen als Kontrast auf den laufenden Fernsehschirm projiziert –, die Tatsache, daß ein laufendes Fernsehprogramm die Phantasie mehr betäubt als aktiviert, hat den Autor nicht gekümmert. Diese Aktivierung durch Kontrast ist gedacht, ein erzähltechnischer Einfall, bereits ein Kunstprodukt.

Das Feuerwerk des Erzählens blieb aus. „Die Lokalanästhesie hindert uns, Originale zu werden“ (172). Die Grassschen Originalton, eine neue Radikalkur erwarteten, sind enttäuscht. Das demokratische Wappentier ist nicht mehr das literarische. Nach der dargestellten und darstellbaren Wirklichkeit wird möglicherweise zu wenig gefragt. Ist der kompromißlich-melancholische Starusch, der es mit der „Vernunft“ halten will und den kleinen Schritten, ist dieser Vierziger, der an keine Ideologie und also auch nicht an die jugendlich idealistische Revolution – und nicht einmal an seine eigene Tat glauben kann, so unwirklich? Hat nicht die Literatur der einstigen Gruppe 47 diesen mittleren Typ unserer Gesellschaft ausgelassen?

Am ethischen Willen des Autors zweifelt heute niemand; am großen literarischen Wurf, am Biß der Sprache und Fabel die meisten. Auf das zugrunde liegende literarische Problem ist Günter Grass theoretisch schon vor zehn Jahren gestoßen, im Rollengedicht „Racine läßt sein Wappen ändern“. Racine führt einen Schwan und eine Ratte im Wappen, das klassizistische Weiß und den bösen Biß. Racine streicht die Ratte. „Die aber hört nicht auf, seinem Wappen zu fehlen.“ Wenn sie nicht mehr nächtlich von unten angreift, den Schwan aufschreckt, „wird der Schwan seinen Einsatz verschlafen“¹⁶. Der klassizistische Schwan gehörte nie zu den Wappentieren von Günter Grass, wohl aber die Ratte. Hat das demokratische Wappentier die Ratte verunsichert? Hat der Redner den Erzähler verdrängt? Hat das ruhig schöne, demokratisch dahinziehende Argument der Sprache die Zähne, der Phantasie das Auge ausgebrochen? Der neue Roman konnte die demokratischen Jahre des bundesrepublikanischen Wohlstands, der Nicht-Ideologie, der zunehmenden inneren Verunsicherung nicht

¹⁵ Wie weit sind wir heute von Georg Büchners Wort auf dem Krankenbett „Wir haben der Schmerzen nicht zu viel, wir haben ihrer zu wenig“, entfernt (G. Büchner, Werke und Briefe. Hrsg. F. Bergemann [Wiesbaden 1958] 580). Wahrscheinlich würden einige junge Kritiker diesen Satz sehr schnell als unangebrachte „Innerlichkeit“ diffamieren. Aber es gibt in dieser „Arantil“-Welt nicht nur „Die Unfähigkeit zu trauern“, sondern auch die Unfähigkeit, Schmerz zu ertragen, Schmerz zu erkennen.

¹⁶ G. Grass, Gleisdreieck (Neuwied, Berlin 1960) 58 f.

mit jener Vehemenz und Plastizität gegenwärtig setzen, mit der Grass Danzig, die braunen Jahre, die anarchischen Jugend- und Außenseitergestalten gegenwärtig setzte. Aus dem großen erzählerischen Spiel ist mittlere Virtuosität geworden, aus der Perspektive von unten und außerhalb der Gesellschaft der freundlich melancholische Blick von mitten drin.

Stoff und Thematik der Danzig-Saga sind aufgebraucht. Eine neue erzählerische Basis von vergleichbarer Substanz will sich nicht einstellen. Hat die politische Aktion die ästhetische Kontemplation ausgespielt? Oder war der extensive parteipolitische Einsatz auch und bereits sublimierter ethischer „Ersatz“ für eine erschöpfte Phantasie? Daß fortgesetzte politische Auftritte sich mit gleichzeitiger starker ästhetischer Produktion vertragen, hat, soweit ich sehe, bisher noch kein deutscher Autor zeigen können¹⁷. Vielleicht sollte Günter Grass einmal den Wahlkampf selbst zum Thema eines Romans machen, so wie Heinrich Heine seine Auseinandersetzung mit Preußen zum Thema des „Wintermärchens“ machte. Aber das erfordert die Position des Außenseiters. Mit „Örtlich betäubt“ hat der Leser Degudentbrücken, Vernunftbrücken, die besten demokratischen Brücken – aber eben doch, von den Zähnen her betrachtet, Zahnersatz. Starusch hat als Figur nicht die Identität Oskars oder Joachim Mahlkes, nicht die gescheuchte Ursprünglichkeit Amsels, die Einfälle und Ausfälle Materns. Starusch gehört zu den Rätlichen, den Besitzenden.

Dennoch, meine ich, sind „Davor“ und „Örtlich betäubt“ auf ihre Weise exemplarisch. Die Krise der mäßigen, beinahe unideologischen Vernunft, die von sich überzeugt und nicht überzeugt ist, spiegelt die Identitätskrise dieser Vernunft, die Identitätskrise der Gesellschaft, die Krise eines Mannes von vierzig Jahren. Das Spielfeld wirkt kleiner. Die spektakulären Tore bleiben aus. Der Spieler ist zusehends Schiedsrichter geworden. Gegen Ideologie und gegen Metaphysik. Wofür? Er weiß es nicht recht. Es ist leichter gegen die anderen als mit sich selbst zu sein.

Aus den Danzig-kreativen, vital- und kunstversicherten Schelmgestalten wurde der verunsicherte Starusch und sein verunsicherter Erzähler. Diese Vernunft hat nur mehr sich selbst – und die Ratte zum Gegner. Ein Autor, der „Vernunft“ will, der die Politiker und Pädagogen nicht allein lassen will, hat es heutzutage schwer. Im Dreieckspiel von Politik, Pädagogik und Belletristik verfangen sich Starusch und sein Autor. „Da sitzt er also, der domestizierte Schriftsteller“, wehrte und warnte Grass in Princeton. „Örtlich betäubt“ tut nicht mehr weh. Oder vielleicht auf neue Weise?

¹⁷ Siehe dazu Goethes Bemerkung zum politischen Engagement Uhlands. „Geben Sie acht“, sagte er im März 1832 zu Eckermann, „der Politiker wird den Poeten aufzehren. Mitglied der Stände sein und in täglichen Reibungen und Aufregungen leben, ist keine Sache für die zarte Natur des Dichters. Mit seinem Gesange wird es aus sein, und das ist gewissermaßen zu bedauern.“ Eine heutige Dichter-Natur ist vielleicht nicht ganz so „zart“ wie Goethe sie verstand und eine sogenannte „dokumentarische Literatur“ lehnt den „Dichter“ überhaupt ab. Aber das Problem des Hörenkönnens, des Wahrnehmens, der ästhetischen Phantasie bleibt.

Wolfgang Bender

Die Katholischen Hochschulgemeinden

Im September dieses Jahres hat die Konferenz der deutschsprachigen Studentenpfarrer ein Dokument verabschiedet, das den Titel trägt „Zur Situation und zu den Aufgaben der Gemeinden an den Hochschulen. Eine Arbeitsgrundlage“¹. Die erste Anregung dazu wurde im Frühjahr 1968 von der Deutschen Bischofskonferenz gegeben, die sich damals mit den Vorgängen an den Hochschulen und in den Studentengemeinden befaßte und einen „Pastoralplan“ für diese Gemeinden in Aussicht stellte. Einer Kommission der Studentenpfarrerkonferenz fiel es schließlich zu, eine entsprechende Vorlage zu erarbeiten. Dieser Entwurf wurde seit Herbst 1968 in der Studentenpfarrerkonferenz und in den Hochschulgemeinden diskutiert und erheblich modifiziert. Von dem anspruchsvollen Titel „Pastoralplan“ ging man ab und gab eine „Arbeitsgrundlage“ heraus. „Mitarbeiter, Gemeinderäte, Studentenpfarrer, Gemeindeassistenten und Studentenpfarrerkonferenz sollen sich daran bei Planung ihrer Aktivitäten orientieren können. Darüber hinaus bieten die Ausführungen auch einer größeren Öffentlichkeit die Möglichkeit einschlägiger Information.“ Ehe über den Inhalt der „Arbeitsgrundlage“ weiter berichtet wird, seien einige Angaben mehr statistischer Art gemacht.

I. Daten

In der Bundesrepublik Deutschland und in Westberlin gibt es zum gegenwärtigen Zeitpunkt 57 Studenten- bzw. Hochschulgemeinden. Sie weisen untereinander beträchtliche Unterschiede auf, je nachdem, ob sie sich an einer Universität (9), einer Technischen Hochschule (1), einer Pädagogischen Hochschule (17) allein oder an einer Universität und an einer Technischen Hochschule (3), an einer Universität und an einer Pädagogischen Hochschule (15), an einer Technischen Hochschule und an einer Pädagogischen Hochschule (4) oder an einer sonstigen Hochschule oder Hochschulkombination befinden. Ferner wird die jeweilige Gemeinde vom Charakter des Hochschulorts als Groß-, Mittel- oder Kleinstadt geprägt. In Großstädten und Ballungszentren zum Beispiel liegt die Zahl der Studenten, die im Elternhaus wohnen und damit meist und mit Recht ihrer Ortspfarrei verbunden bleiben, mitunter bei 60–70

¹ Die Arbeitsgrundlage liegt in den Hochschulgemeinden vor und kann dort angefordert werden. Nicht alle Gesichtspunkte können in diesem Bericht behandelt werden; ausgeklammert bleibt z. B. die Zusammenarbeit der Hochschulgemeinden im Bundesgebiet oder das Verhältnis zwischen Hochschulgemeinden und katholischen studentischen Gemeinschaften.

Prozent, während in Mittel- und Kleinstädten die weitaus größere Gruppe die der sogenannten Budenstudenten (bis zu 80 und 90 Prozent) ist. Darüber hinaus wirkt es sich natürlich auch auf eine Gemeinde aus, wenn sie an einer traditionsreichen oder gerade gegründeten Universität, in einer weitgehend evangelischen oder aber katholischen Umgebung, an einer Universität mit oder ohne (katholische oder evangelische) theologische Fakultät arbeiten muß. So wird es verständlich, wenn in der „Arbeitsgrundlage“ vorsichtig und vage gesagt wird: „In der Regel dürften die Gemeinden zwischen 50 und 250, in einzelnen Fällen bis zu 500 ständige Mitarbeiter im Semester haben. Der partiell erreichte Studentenkreis wird das zwei- bis dreifache betragen.“ An einer anderen Stelle heißt es, daß der Anteil der katholischen Studentenschaft, „für den die Fragen der religiösen Praxis noch wirkliche Fragen sind“, bei 35 bis 45 Prozent liegt. Laut Angaben des Statistischen Bundesamts gibt es etwa 92.000 katholische Studenten in der Bundesrepublik Deutschland, das sind 35 Prozent der Gesamtstudentenzahl.

In den Hochschulgemeinden arbeiten 80 Studentenpfarrer; davon sind 71 hauptamtlich tätig. 44 Studentenpfarrer arbeiten allein, 36 im Zweier-, Dreier- oder Viererteam. Die Zahl der hauptamtlichen Assistenten (Laienmitarbeiter mit abgeschlossenem Studium) ist inzwischen auf 20 angestiegen.

Nach diesem Überblick soll des näheren auf die „Arbeitsgrundlage“ eingegangen werden. Sie gliedert sich in drei Teile: 1. Zur Situation an den Hochschulen, 2. Zur Situation der Gemeinden an den Hochschulen, 3. Zum Selbstverständnis und zu den Aufgaben der Gemeinden. Zuerst wird also eine Analyse der Situation zu geben versucht (Teil 1 und 2), um daraus Folgerungen für die Arbeit in den Gemeinden abzuleiten (Teil 3).

II. Analysen

a) *Zur Hochschulsituation.* Der erste Teil, der sich mit der Situation an den Hochschulen befaßt, ist leider über das Stadium eines ersten Entwurfs nicht hinausgekommen². Immerhin werden einige Gesichtspunkte benannt, die für die Problematik und Aufgabenstellung der Hochschulgemeinden bedeutsam sind: Das gespannte Verhältnis zwischen Studenten, Assistenten und Dozenten; die Spannungen innerhalb dieser Gruppen; das Spezialistentum und die Suche nach einer Wissenschaftstheorie; die „neue Aufklärung“ und der Einfluß neomarxistischer Gedanken. Keine Erwähnung findet etwa der Positivismus, wie auch nicht der Versuch unternommen wird, eine Bestandsaufnahme der wichtigsten philosophischen Positionen an den deutschen Hochschulen zu machen. Eine derartige Untersuchung wäre wichtig; liegt doch die Vermutung nahe, daß die Metaphysik von der positivistischen und der kritischen Theorie mehr

² Da hier auch kritisch Stellung genommen wird, sei ausdrücklich erwähnt, daß der Verfasser an der „Arbeitsgrundlage“ mitgearbeitet hat.

und mehr abgelöst wird. Was bedeutet das für Theologie und Verkündigung? Muß der Positivist oder der Anhänger einer kritischen Theorie erst zum Metaphysiker bekehrt werden, ehe er als katholischer Christ glauben kann? Daß solche Fragen noch auf befriedigende Antworten warten, ja manchmal das Problem gar nicht erkannt wird, ist mit ein Grund dafür, daß in der „Arbeitsgrundlage“ recht kritische Feststellungen zum Glaubensbewußtsein getroffen werden müssen.

b) *Zur Situation der Gemeinden.* Vorweg wird vermerkt, daß bislang eine religionssoziologische Untersuchung zum Thema nicht vorhanden ist. Das ist sehr zu bedauern – und zwar keinesfalls nur für den Bereich der Hochschulen. „Situationsanalysen“ bleiben so Aussagen, die auf der – wenn auch breiten – Erfahrung einzelner beruhen. Angesichts der Darlegungen der „Arbeitsgrundlage“ wird manch einer, der auch Erfahrung besitzt, meinen, das sei zu schwarz gesehen, während ein anderer alles noch „viel schlimmer“ findet. Es wäre an der Zeit, daß die deutsche Bischofskonferenz eine umfangreiche Untersuchung über Glaubens- und Kirchenbewußtsein in Auftrag gibt.

Dies vorausgeschickt, soll nun der analysierende Teil der „Arbeitsgrundlage“ ausführlicher zu Wort kommen³.

Tendenzen im heutigen Glaubensbewußtsein der Hochschulangehörigen

Der Student erfährt inmitten seiner Lebensbedingungen oft die Ohnmacht seines Glaubens. Die alten Kategorien, in denen der Glaube ausgesagt wurde und noch häufig formuliert wird, erweisen sich oft als hinderlich für das Glaubensverständnis. Kirchlich verordneter Glaube erscheint zudem ideologieverdächtig. Das führt leicht zu einem weitgehenden Desinteresse an einzelnen Glaubenswahrheiten.

In zunehmendem Maß rücken Grundfragen in den Mittelpunkt: Was ist eigentlich glauben? Wie kommt man dazu? Welche Funktion hat die Kirche dabei? Angesichts der unzureichenden Antworten in Theorie und Praxis wird die Glaubensfrage nicht selten suspendiert. Es gibt jedoch eine weitverbreitete diffuse Glaubenshaltung, die sich selbst noch als christlich im weitesten Sinn versteht, ein höheres Wesen bejaht und sich auf den Menschen Jesus beruft, auf seine Humanität und sein Liebesgebot. Auch bei dieser Gruppe gibt es, insoweit sie nicht im reinen Positivismus und Pragmatismus steckenbleiben will, Interesse am Glauben und an der Sinnfrage des Lebens. Die vorhandene kirchliche Gläubigkeit wird in ihrer soziologischen Bedingtheit gesehen, das Christentum in seiner gesellschaftlichen Ineffektivität. Tradition wird nicht mehr selbstverständlich übernommen, sondern gilt zunächst als verdächtig, notwendige Änderungen zu hemmen.

Die Glaubensschwäche und -unfähigkeit sind jedoch nicht nur in der unvollkommenen Argumentation und der unglaublichen Repräsentation des Glaubens, son-

³ Im folgenden handelt es sich (bis S. 399) um wörtliche Auszüge aus der „Arbeitsgrundlage“.

dern auch zum Teil in der gestörten anthropologischen Basis begründet. Kontakt- und Vertrauensunfähigkeit sind weit verbreitet.

Sicher gibt es auch noch jene Gruppe von Studenten, die weiter glauben und selbstverständlich ihre religiöse Praxis aufrechterhalten. Der Glaube wird zu oft im individuellen Bereich praktiziert. So strahlt der Glaube dieser Studenten wenig auf die anderen aus. Diese Studenten leben oft wissenschaftlich und religiös in zwei Welten.

Es findet sich jedoch auch eine wachsende Zahl kritischer Studenten, die oft durch Krisen hindurch aufgrund ihres eigenen Engagements in Solidarität mit anderen einen neuen Zugang zum Glauben gefunden haben. Dieser Glaube ist dann eher auch Außenstehenden oder Fragenden zu vermitteln.

Die Gottesfrage

Die alten Theorien der Gottesbeweise und der traditionellen philosophisch-theologischen Gotteslehre finden kein Interesse mehr; denn „Beweise“ werden fast ausschließlich im naturwissenschaftlichen Sinn akzeptiert. Man hat gelernt, in der Welt zu leben und tätig zu werden, diese Welt wissenschaftlich zu verstehen und zu verändern, ohne die Hypothese „Gott“ dafür zu gebrauchen. Man hat erfahren, daß sich oft der Glaube an Gott als Hindernis für eine notwendige Entwicklung gezeigt hat und noch immer zeigt. Man hat keinen Zugang zu einem Gott als oberstem Herrscher oder Gesetzgeber der Geschichte, als Garant des Bestehenden und Gewordenen, als Wundertäter. Man begreift im wachsenden Maß, daß der Mensch selber verantwortlich ist für seine Geschichte. Man ist nicht bereit, sich einfach mit den Vorgegebenheiten abzufinden. In der heutigen Gesellschaft scheint kein Ort für Gott zu sein. So gesehen ist für viele der alte Gott tot.

Doch man begreift auch, daß man einen letzten Sinn für sich und sein Leben nicht selbst „produzieren“ kann. Man erkennt, daß es keine letzten angebbaren Kriterien für den Fortschritt gibt, daß alle rationale Planung nicht von der eigenen Entscheidung dispensiert, daß eine totale Verplanung des Menschen droht. Man weiß nicht, wie man letzte Sicherungen für die eigene Existenz und für das bedrohte Humanum überhaupt finden kann. Man weiß nicht, auch wenn man zugibt, daß es ein höchstes Wesen geben mag, was man selber damit zu tun hat.

Wenn Menschen, die von diesen Erfahrungen und Fragen betroffen sind, noch Zugang zu einem Gott finden können, dann ist es ein Gott, der nicht die bestehenden Verhältnisse in Kirche und Gesellschaft erhält, sondern Neues will und der dieses Neue durch die Menschen heraufführen läßt.

Man findet ihn, wenn überhaupt, als den Gott der Propheten, als den Gott der Kritik des Bestehenden, als „bilderlose Utopie“, auf die hin alles unterwegs ist.

Insoweit Jesus diesen Gott durch sein Wort und vor allem durch sein Tun gezeigt hat, findet man Zugang zu ihm. Seine Zuwendung zum Menschen, zu den Ausgestoße-

nen und Verachteten, steht im Mittelpunkt. Unter seiner Gottessohnschaft kann man sich oft nichts vorstellen oder man lehnt sie als mythologisch ab. Ähnliches gilt von der Auferstehung Jesu, doch wird diese – wenn auch in ungeklärter Interpretation – von manchen als Grund der Hoffnung angenommen, als letzte Verweigerung von Resignation, als ständig neuer Impuls des Wiedeanfangs. Erlösung wird als konkrete Befreiung von Schuld und Tod verstanden. Hier scheint für viele engagierte Christen ein neuer Ansatzpunkt des Glaubens an Gott, an den Gott Jesu Christi, zu liegen.

Das Verhältnis zur Eucharistiefeier

Ein Teil der Studenten erfüllt weiterhin seine Sonntagspflicht auf möglichst einfache und wenig beanspruchende Weise. Doch bei den aufgeschlossenen und engagierten Studenten wird die Mitfeier der Messe in der Regel zu einer gewichtigen Frage, für die Lösungen noch kaum gesehen werden. Früher ging es mehr um eine liturgisch ansprechende Form. Heute werden die Fragen grundsätzlicher gestellt. Was soll die kultische und rituelle Verfremdung und Verkrustung des Gottesdienstes überhaupt? Muß sie nicht zu einem bloßen Formalismus führen? Das Volk ist zu weitgehender Passivität verurteilt, die sich auch in einer großen Anonymität untereinander auswirkt. Es werden ihm gemeinsame Äußerungsmöglichkeiten in Gebeten und Liedern zugemutet, die oft nicht mehr tragbar sind. Der Gottesdienst wird weitgehend als „Ein-Mann-Betrieb“ empfunden, vor allem in der „frontalen“ Methode der Verkündigung. Doch wird eine gute, den Hörer treffende und zu Konsequenzen im Leben der Gemeinde und des einzelnen führende Predigt sehr gesucht und geschätzt. Aber auch dann wird wegen der ritualisierten Form der Gottesdienst leicht als religiöse Enklave erlebt, da die entscheidenden Fragen christlicher Existenz und Praxis nur schwer darin artikuliert und ausgetragen werden können. Deswegen werden mehr konkrete Information und auch Gespräch im Gottesdienst gefordert (bis hin zur gemeinsamen Planung von Aktionen, ohne jedoch zu wissen, wie das bei dem normalen Gemeindegottesdienst im größeren Rahmen konkret geschehen soll).

Die Tendenz wird deutlich, den Gottesdienst weniger vom Kult als vielmehr von der Gemeindeversammlung her zu sehen. Daß dabei etwas von Gott her oder auf Gott zu geschieht, tritt oft weniger ins Bewußtsein. Man will sich solidarisch miteinander des gemeinsamen Weges, des gemeinsamen Ringens um den Glauben und seiner Auswirkungen im Leben vergewissern und so einen neuen Ansatz zur Feier des Gottesdienstes suchen. Angesichts der offenen Fragen nach einer neuen Gestalt wird weitgehend Experimentierfreiheit für den Gottesdienst gefordert, aber auch ein unkomplizierter, in Gebeten und Liedern gut ausgewählter, in der Predigt und in den Fürbitten konkreter Gottesdienst dankbar angenommen.

Die Teilnahme an der Kommunion ist dabei fast eine Selbstverständlichkeit. Sie scheint noch ein Ansatzpunkt des persönlichen Gebets und der Gottesbeziehung zu

sein. Da vielen Studenten der übliche Gottesdienst in vielen Pfarrgemeinden nicht genügt, sie eher gegen die Kirche aufbringt und dem Glauben schadet, gehen sie oft aus diesem Grund nicht regelmäßig in den Gottesdienst. Das übertretene Sonntagsgebot wird dabei nicht als Hindernis empfunden für den Kommunionempfang.

Das Verhältnis zur Buße

Überall ist eine rapide Abnahme der Beichthäufigkeit festzustellen. Daneben wird das befreiende (auch absolvierende) Gespräch gesucht, jedoch nicht nur mit dem Priester. In diesem Gespräch geht es oft um die zu bewältigende Problematik des eigenen Lebens. Damit hängt des weiteren zusammen, daß man sich über den Charakter der einzelnen Tat als Sünde und Schuld nicht mehr im klaren ist. Man sieht mehr falsche Einstellungen und Grundhaltungen, die sich aber schwer artikulieren und korrigieren lassen. Auch wenn die einzelne Tat nicht mehr so sehr als Sünde empfunden wird, so gibt es doch ein weitverbreitetes, oft sehr diffuses Schuldbewußtsein. Bei der einzelnen Tat wird die Wiedergutmachung dem anderen gegenüber als ehrlicher Weg der Umkehr gegenüber dem oft nur formalistischen Sündenbekenntnis in der Beichte empfunden. Überhaupt wird die Sünde kaum noch als Übertretung irgendeines Gesetzes oder Gebotes gesehen, zumal da diese Gesetze und Gebote in ihrer geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingtheit gesehen werden, sondern vielmehr als ein Versagen vor dem grundlegenden Liebesgebot im privaten, und im wechselnden Maß auch im sozialen Raum.

Aus allen diesen Gründen wird der Trend zum Bußgottesdienst verständlich, da die Einzelbeichte vor allem im Beichtstuhl wesentliche Aspekte der Umkehr (z. B. soziale Seite der Schuld und der Umkehr) eher zu verdrängen und zu verbiegen scheint. Daß der Bußgottesdienst in seiner jetzigen Form, also ohne sakramentale Absolution, schon vielfach als ausreichend angesehen wird, liegt sicher mit an einer Krise des Amtsverständnisses und damit auch der priesterlichen Vollmacht zur Sündenvergebung, auch an einem mangelnden Sakramentsverständnis überhaupt.

Das Verhältnis zum Gebet

Die Haltung zum persönlichen Gebet hat Anteil an der Krise des Glaubens. Traditionelle Gebetsformen (Morgen-, Abend-, Tischgebete) werden als leer, als bloße Pflichtübung, als äußerer Ritus empfunden und vielfach abgelehnt. Entscheidender jedoch ist die Erfahrung, daß man Gott als Gegenüber, als „Du“ des Gebets nicht genügend in den Blick bekommt. Eher als das Gebet zu Gott gelingt das Gebet vor Gott, das betende Nachdenken über die Erfahrung, die man mit sich selbst und mit anderen Menschen gemacht hat. Dieses betende Nachdenken kann dann zur Für-

bitte werden, obwohl man sich theoretisch über den Sinn des fürbittenden Gebets nicht klar ist. Aus dieser Form des Gebets können Impulse zu einem neuen Verhalten den Menschen und Fragen gegenüber erwachsen. Beten ohne das Mühen um entsprechendes Handeln wird als zu bequemer Ausweg, als fromme Lüge abgetan. Ein positives Zeichen persönlicher Redlichkeit, aber auch ein Symptom für ein falsches Gebetsverständnis. Das fürbittende Gebet hat deswegen oft die Form der indirekten Selbstaufforderung: Laß uns . . . , Befähige uns . . . Daraus kann ein wirkliches Sicheinlassen auf Gott und seinen Anspruch entstehen. Wertvoll erscheint vielen die Stille nach der Predigt und nach der Kommunion als Möglichkeit des persönlichen Gebets. Frei formulierte Fürbitten im Gottesdienst gelingen fast nur in kleinen, vertrauten Gemeinschaften.

Großes Interesse finden auch solche Formen gemeinsamen Gebets, in denen gemeinsame Probleme bewußt gemacht, reflektiert und meditiert werden. Dieses Gebet ist eine Mischung von Information und Aufforderung zum Handeln, im Sinn auch von Umkehr, Bekehrung. Die ökumenischen Wortgottesdienste werden nach anfänglicher Begeisterung vielfach als zu unverbindlich und zu isoliert angesehen. Das Beten mit der Schrift fällt vielen sehr schwer, weil sie aufgrund eines sehr allgemeinen Wissens und Halbwissens um die Problematik heutiger Exegese kein unbefangenes Verhältnis zur Schrift mehr haben.

Zur religiösen Praxis im ganzen ist zu sagen, daß trotz vieler offener Fragen ein deutlicher Wille zur ehrlichen und redlichen religiösen Praxis vorhanden ist. Wo dieser Wille in einer neuen, nicht legalistischen, dem Menschen nahen Praxis der Kirche und ihres Gottesdienstes aufgenommen wird, kann er zu einer Vertiefung und Verlebendigung des Glaubens und seiner Verwirklichung führen.

Einfluß neuer theologischen Überlegungen

Wegen des Desinteresses an Einzelfragen der Dogmatik suchen viele Studenten eine neue Mitte theologischen Denkens und Glaubensverständnisses. Von vielen, gerade den Engagierten, wird die „politische Theologie“ von Metz oder die „Wahrhaftigkeit“ von Küng als eine neue Möglichkeit gesehen. Während Metz selbst seine politische Theologie als kritisches Korrektiv zu einer weitgehend individualistisch (transzendental oder existential) vermittelten Heilsbotschaft und deswegen als neues Formalprinzip von Theologie und Verkündigung versteht, wird von seinen Lesern das Wort fast notwendig im Sinn einer politisch engagierten Theologie verstanden. Das Interesse richtet sich dann auf eine Veränderung dieser Welt in Richtung auf die Verheißung von Gerechtigkeit, Brüderlichkeit, Freiheit und Frieden. „Politische Theologie“ wird dann – noch einmal verkürzt, manchmal im Sinn eines Schlagworts – als „Theologie der Revolution“ verstanden.

Dieses neue Verständnis der Theologie und des Glaubens äußert sich zunächst in einer (auch soziologisch und psychologisch orientierten) Kritik des Bestehenden. Was man selbst will, kann man positiv nicht adäquat aussagen, wohl aber was dem Gesuchten in der Gegenwart nicht entspricht. Diese „negative Vermittlung“ ist von der eschatologisch orientierten Theologie (Metz, Moltmann), von der kritischen Funktion der Wissenschaft (Habermas) und von philosophischen Strömungen („Negative Dialektik“ von Adorno) beeinflusst. Das Gemeinte wird im Blick nach vorn und nicht nach irgendeiner heilen Vergangenheit gesucht. Die Eigenständigkeit der „weltlichen Welt“, die christlich legitime Säkularisierung (Gogarten, Cox, Metz), die Notwendigkeit sachorientierter Entscheidung wird dabei postuliert und gegen vermeintliche und tatsächliche Übergriffe kirchlicher Amtsträger und gegen kirchliche Ideologien verteidigt. Damit ist eine Horizontalisierung der Theologie und des Glaubensverständnisses verbunden: Christlicher Glaube wird nicht so sehr als Bezug zu einem Gott über uns verstanden, sondern vor allem als besonderer Impuls zur Menschlichkeit („Gott-ist-tot“-Theologie, Cox). Die eigentliche Heilsfrage sowie die Frage des Lebens nach dem Tod wird dabei oft suspendiert. Man läßt sie auf sich beruhen.

Diese Tendenzen sind kennzeichnend für ein neues Verständnis von Theorie und Praxis. Bloße Glaubenstheorie, die keinen Bezug zu verpflichtender Praxis hat, findet kein Interesse. Der Glaube und die Kirche werden weitgehend danach beurteilt, ob und inwieweit sie als Impuls oder als Orientierung einen Beitrag leisten können zur Bewältigung des individuellen und sozialen Lebens. In diesem Denken und in diesem Einsatz bahnt sich eine neue Form gläubigen Selbstverständnisses (Spiritualität) an.

Kritik an der Kirche

Zu den klar feststellbaren Phänomenen in der Studenten-(Hochschul-)gemeinde gehört die Kritik an der Kirche, die von studentischen Gliedern dieser Kirche aus ihrer Mitverantwortung heraus geübt wird. Diese Kritik richtet sich vor allem auf den autoritären Führungs- und Redestil kirchlicher Amtsträger; auf die immer noch monarchische Struktur, die man in geschichtlichen Epochen und nicht in biblischer Theologie begründet sieht; auf die gedrosselte Diskussion entscheidender, alle angehender Fragen; auf die mangelnde Öffentlichkeit bei der Vorbereitung von Entscheidungen; auf schein-demokratische, in Wirklichkeit die Machtverhältnisse verschleiernde Beteiligung der verschiedenen Räte; auf die mangelnde mitentscheidende Funktion der Laien; auf die legalistische Lösung pastoraler Fragen (Liturgie, Gemeindeordnung, Mischehe); auf den mangelnden Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt; auf die Verflechtung mit den politisch konservativen Kräften; auf das Bemühen, die eigene Machtposition in der Gesellschaft zu halten, obwohl die Stellung der Kirche nicht mehr ihrer wirklichen Bedeutung in der Gesellschaft entspricht.

Die konkrete Gestalt der Kirche wird oft als ernstes Glaubenshindernis erfahren. Sie verdeckt für viele den Zugang zu der eigentlichen Botschaft. Viele wache und engagierte Christen glauben trotz der Erscheinungsweise der Kirche. Sie erhoffen sich von einem gemeinsamen Einsatz für die Veränderung der Kirche eine neue Glaubwürdigkeit der Kirche und der Botschaft.

Ausgehend von solchen Erfahrungen und Überlegungen wird auch von vielen Studenten, die sich als gläubig bekennen, die Frage nach der Kirche grundlegender gestellt: Ist eine Institutionalisierung, eine „Verwaltung“ des Glaubens als persönlicher, oft nicht mehr artikulierbarer Entscheidung überhaupt möglich? Wird nicht jede Institutionalisierung notwendigerweise die Wahrheit verkürzen, neues Leben und neue Ansichten als Gefährdungen überwinden wollen? Kann die Kirche überhaupt zu einem offenen System werden, wo sie doch in Dogmen vergangener Zeiten an der Unfehlbarkeit des Papstes etc. festhält?

Die Beurteilung der kirchlichen Autorität

Besonders hervorzuheben ist die Krise der Lehr- und Leitungsautorität der Kirche, da man sie vielfach in Geschichte und Gegenwart desavouiert sieht. Den Erörterungen der Fachtheologen wird zumeist ein größeres Gewicht zugemessen als den Äußerungen des Lehramts. Interesse für theologische und kirchliche Fragen ist nicht zu übersehen. Die Zurückhaltung der Autorität vor öffentlicher Diskussion innerkirchlicher drängender Probleme und vor dem Aufnehmen heute bewegender Fragen wird als Zeichen der Angst um eben diese Autorität gewertet. Man ist dabei durchaus bereit, eine Autorität, die sich durch sachliche Argumentation ausweist, anzuerkennen. Der Rückzug auf einen nicht nachprüfbaren Beistand des heiligen Geistes wird als Verweigerung einer rationalen Argumentation und damit als Schwäche ausgelegt. Vor allem wird gefordert, daß das Amt in der Kirche wirklich als Dienstamt verstanden wird, das nicht seine eigenen Interessen durchsetzt, sondern dem Glauben der lebendigen Glieder der Kirche dient. Aus diesen Gründen werden auch demokratische Spielformen in der Kirche gefordert, Wahl und Abwahl der Amtsträger, Öffentlichkeit der Entscheidungsvorgänge. In der Regel zielt diese Forderung nicht auf eine Abschaffung der Autorität, sondern auf das Wie der Ausübung.

Ökumenisches Bewußtsein

Eine immer größer werdende Zahl von Studenten bringt immer weniger Verständnis für die Trennung der Kirchen auf. Die trennenden Faktoren spielen im Glaubensbewußtsein keine große Rolle, zumal da sie auch unter den Fachtheologen bei vielen Fragen in ihrer relativ peripheren Rolle gesehen werden. Das Problem der Kirchen-

trennung wird mehr als ein Problem der Kirchenordnungen angesehen. Von einzelnen Gruppen, insbesondere auch von konfessionsverschiedenen Ehen, wird bereits die Interkommunion praktiziert. Die eigentlichen Fronten laufen heute für das Verständnis vieler katholischer und evangelischer Studenten quer durch die Konfessionen, so daß man sich in größerer Glaubenseinheit mit verschiedenen Gruppen der eigenen Kirche sieht. Von daher wird auch der Trend zur christlichen Hochschulgemeinde verständlich.

III. Selbstverständnis und Aufgaben der Gemeinden

Nach dieser Situationsanalyse fällt dem dritten Teil der „Arbeitsgrundlage“ die schwierige Aufgabe zu, Möglichkeiten einer zeitgemäßen Pastoral in den Hochschulgemeinden aufzuzeigen. Einige Hinweise in dieser Richtung finden sich bereits im vorher Zitierten.

Hochschulgemeinde

Bereits vor 20 bis 30 Jahren bahnte sich eine Entwicklung an, die heute zu einem gewissen Abschluß gekommen zu sein scheint: von der Studentenseelsorge zur Studentengemeinde. Die Studentenseelsorge lebte von charismatischen Priesterpersönlichkeiten; sie machte ein qualifiziertes Predigt- und Vortragsangebot, das von vielen bereitwillig und dankbar angenommen wurde. Die Studentengemeinde dagegen rechnet mit dem aktiven Einsatz aller, die sich im Bereich der Hochschule für das Evangelium Jesu Christi verantwortlich wissen. Alle getauften katholischen Christen, die den Glauben an Jesus Christus bekennen und in einer konkreten Hochschulgemeinde mitarbeiten wollen, gestalten das Leben dieser Gemeinde – z. B. in der Gemeindeversammlung, im Gemeinderat – mit.

Unbestritten ist das Gemeindeprinzip allerdings nicht. Manche Erfahrungen mit Demokratisierungs- und Politisierungsbestrebungen sowie mit bestimmten studentischen Gruppierungen führen zu der Überlegung, ob man nicht besser zu der Studentenseelsorge zurückkehren solle. Die Mehrzahl der Studentenpfarrer und die überwiegende Mehrzahl der aktiven Gemeindemitglieder sind jedoch der Ansicht, daß die Aufgaben, die sich der Kirche im Bereich der Hochschule stellen, nur von Gemeinden – im Zusammenwirken vieler – gelöst werden können.

Weniger deutlich fällt die Antwort auf eine andere Frage aus: soll man die Gemeinden Studenten- oder Hochschulgemeinden nennen? Vielfach hat sich die letztere Bezeichnung durchgesetzt. Die Frage beinhaltet einen sachlichen und einen personellen Aspekt. Zum ersten: eine Gemeinde an der Hochschule muß sich – wie die Kirche der Welt – den Herausforderungen durch Wissenschaft und Hochschulen stellen. Insofern

ist sie – wenn sie nicht Sekte werden oder ins Ghetto gehen will – notwendig auf den Lebensbereich Hochschule verwiesen. Sie ist Hochschulgemeinde.

Natürlich ist dieser sachliche Gesichtspunkt nicht ganz vom personellen Aspekt zu trennen. Die so verstandene Hochschulgemeinde ist nämlich nicht nur auf die Mitarbeit von Studenten, sondern auch auf Assistenten und Professoren angewiesen. Viele katholische Assistenten und Professoren möchten jedoch in erster Linie Mitglieder ihrer Pfarrei am Wohnort sein und mit der Personalgemeinde an der Hochschule einen freundschaftlichen und auch einsatzbereiten Kontakt halten. Aber auch von seiten der Studenten werden Bedenken angemeldet: bei der derzeitigen Situation an den deutschen Hochschulen würde eine institutionalisierte Zusammenarbeit zwischen Studenten, Assistenten und Professoren in Gemeindeversammlung und Gemeinderat zu unüberbrückbaren Differenzen führen. Deshalb solle man lieber, um die Effizienz des studentischen Engagements zu gewährleisten, bei der Studentengemeinde bleiben. Allerdings kommt eine Studentengemeinde, die sich dezidiert auf diesen Standpunkt stellt, an der Frage nicht vorbei, wie sie die vermittelnde Funktion der christlichen Gemeinde wahrnehmen will. Diese Aufgabe wird als Schwerpunkt der Tätigkeit benannt: „Die Auseinandersetzungen an den Hochschulen und in der Gesellschaft führen dazu, daß sich die einzelnen Gruppen immer mehr isolieren und ideologisch verfestigen. Die KSG (KHG) muß als Forum der Konfrontation und des Gesprächs der verschiedenen Gruppen und Richtungen dienen.“ Damit ist ein Vorgriff auf das getan, was später unter dem Stichwort „Diakonie“ ausgeführt wird. Zuvor soll jedoch auf zwei andere Grundfunktionen der Kirche und der Hochschulgemeinde, nämlich Verkündigung und Eucharistie, eingegangen werden.

Die Verkündigung

Beim Thema „Verkündigung“ tritt deutlich zutage, was als Problem auch in anderen Bereichen kirchlichen Lebens zu beobachten ist. Wir verstehen es einigermaßen gut, eine Situation zu analysieren. Wir stellen auch noch einige allgemeinere Forderungen auf, wie der Situation zu begegnen sei. Geht es aber um konkrete Aussagen, dann bleiben sie entweder aus oder aber man wiederholt frühere Lösungsvorschläge.

Drei Forderungen werden an die Verkündigung im Bereich der Hochschule gestellt. Erstens wird darauf hingewiesen, wie das jeweilige Fachgebiet, die jeweilige wissenschaftliche Methode die Denk- und Verhaltensmuster der Hochschulangehörigen prägen; „Stil und Inhalt der Verkündigung haben dieser Tatsache Rechnung zu tragen.“ Zweitens: „Obwohl Verkündigung und theologische Interpretation in einem bestimmten philosophischen und sprachlichen Kontext stehen, wird christliche Verkündigung zeigen müssen, daß sie nicht unausweichlich an ein bestimmtes philosophisches und kulturelles System gebunden ist. Dies um so mehr, als viele Schwierigkeiten bezüglich verkündigter Inhalte daraus resultieren, daß sie einer philosophischen Denkart ver-

haftet sind, deren Voraussetzungen gerade heute in vielen wissenschaftlichen Disziplinen in Frage gestellt werden.“ Schließlich wird drittens vermerkt, daß die Verkündigung auf Praxis, auch im gesellschaftlichen Bereich, hingeordnet ist.

Man würde nun erwarten, daß ein Vorschlag folgt, der die Problematik des wechselseitigen Verhältnisses von Inhalt und Methode, von Theorie und Praxis sowie der verschiedenen Philosophien und Erkenntnistheorien zu verarbeiten sucht. Statt dessen ist zuerst von den Inhalten der Verkündigung, dann von den Formen die Rede. Die Frage zum Beispiel, inwiefern der „frontalen Methode“ der Verkündigung der dogmatische, unfehlbare und unveränderliche Inhalt entspricht, inwiefern andererseits dem offenen Dialog ein anderer Wahrheitsbegriff – vielleicht nur der der Wahrheitssuche, nicht des Wahrheitsbesitzes – zugeordnet ist, diese Frage wird nicht gestellt und nicht beantwortet.

Sicher finden sich eine ganze Reihe wertvoller Hinweise: zur Bedeutung der Fundamentalkatechese, die die Glaubensmöglichkeiten zu eröffnen hat; über den methodischen Ausgangspunkt der Verkündigung bei der säkularen Erfahrung des Menschen; über die Dringlichkeit und die möglichen Inhalte einer Kurzformel des Glaubens; über den jahrelangen Prozeß des „Katechumenats“, mit dem bei vielen erwachsenen Christen – legt man den Maßstab des apostolischen Glaubensbekenntnisses an – zu rechnen ist.

Die angedeuteten Mängel der „Arbeitsgrundlage“ sind bereits in der Diskussion der Studentenpfarrerkonferenz bewußt geworden. Da eine zeitgemäße Verkündigung für die Hochschulgemeinden schlechthin lebensnotwendig ist, soll alsbald ein ausführlicheres Arbeitspapier zu diesem Thema erstellt werden. Die „Arbeitsgrundlage“ wird also nicht als Endresultat, sondern eher als Ausgangspunkt weiterer und intensiver Überlegungen angesehen.

Die Eucharistiefeier

Bezüglich der Liturgie haben sich die Hochschulgemeinden offensichtlich den Ruf besonderer Experimentierfreudigkeit zugezogen. Dieses Lob bzw. dieser Tadel – je nachdem, wie man die Sache beurteilt – trifft die Hochschulgemeinden allein jedenfalls zu Unrecht. „Experimentiert“ wird inzwischen fast überall.

Die „Arbeitsgrundlage“ benennt zwei Gesichtspunkte, die in diesem Zusammenhang zu beachten sind: „Die Verwiesenheit der Einzelgemeinde auf die ganze Kirche darf nicht dazu führen, daß ein starrer Rubrizismus jeden Versuch unmöglich macht, jene gemeinschaftlichen und liturgischen Formen zu entdecken, die Eucharistie als Mahlgemeinschaft erfahrbar werden lassen. Andererseits kann eine zu individuelle Prägung eucharistischer Feiern dazu führen, daß die Eucharistiegemeinschaft zu einem esoterischen Zirkel wird und sich den herkömmlichen Formen der Diözesankirche entzieht.“

Im folgenden wird sowohl die Berechtigung und Notwendigkeit der Gottesdienste mit einer größeren Gemeinde betont, die sich „stärker an die allgemein gültigen liturgischen Formen anschließen“, sodann aber für kleinere Gruppen eine freiere Form gewünscht: „Gemeinschaft um einen Tisch, evtl. Wegfall liturgischer Gewänder, innerhalb des Wortgottesdienstes Hinzuziehung kirchlicher und profaner Texte, Predigtgespräch, Kommunion unter beiden Gestalten, angepaßte Hochgebete.“ Die Formen der Eucharistiefeier, die sich in kleinen Gruppen entwickelt haben und weiter entwickeln, gehen über die Möglichkeit hinaus, die in der neuesten (und abschließenden) Meßreform vorgesehen sind. Trotzdem sollte offen über sie gesprochen werden können, ohne Eingriffe der zuständigen kirchlichen Autorität fürchten zu müssen. Mit einer liturgischen Untergrundkirche wie etwa in den USA ist niemandem gedient.

Die Diakonie

Als dritte kirchliche Grundfunktion wird die Diakonie genannt und in ihren beiden Aspekten erläutert: individuelle und politische Diakonie. „Die beiden Arten christlicher Diakonie dürfen nicht voneinander isoliert werden. Die individuelle Caritas einerseits darf angesichts der gesellschaftspolitischen Aufgaben nicht einfach als kleinbürgerlich abgetan werden; sie gerade hat die Chance, in unserer verwalteten Gesellschaft da wirksam zu helfen, wo der einzelne unter keinen Paragraphen öffentlicher Stellen mehr einzuordnen ist und deshalb ohne Hilfe bleibt. Andererseits ersetzt die individuelle Caritas nicht schon den notwendigen gesellschaftspolitischen Einsatz. Die sozialen Probleme im eigenen studentischen Bereich sind nur individuell und gesellschaftspolitisch zu lösen.“

Mit der öffentlich-sozialen (politischen) Diakonie ist ein Thema angesprochen, das wie kaum ein anderes in den Hochschulgemeinden diskutiert wird, aber nicht mehr nur abstrakt, sondern am konkreten Objekt und mit praktischen Konsequenzen. Die „Arbeitsgrundlage“ nennt als Schwerpunkte: Die Vermittlung zwischen verfestigten ideologischen und interessenbedingten Fronten; die Solidarität mit unterprivilegierten Gruppen; Auslandskontakte speziell zu solchen Ländern, von denen wir uns oder die sich von uns isolieren; Zusammenarbeit mit ausländischen Studenten; Hilfe für psychisch erkrankte Studenten; Sorge für Studentenehepaare.

Die Leitungsstrukturen

In den vergangenen Semestern sind in fast allen größeren Hochschulgemeinden Satzungsdebatten geführt und z. T. auch neue Satzungen verabschiedet worden. Dabei spielt mitunter die Frage nach der Funktion des Studentenpfarrers eine große Rolle.

Die Ausführungen der „Arbeitsgrundlage“ sind auf dem Hintergrund dieser Auseinandersetzungen zu sehen.

Als Ziel wird eindeutig bejaht, daß die Leitungsstrukturen einer Hochschulgemeinde die kollegiale Verantwortung und Entscheidungsbefugnis der Gesamtgemeinde sicherstellen müssen. Das Wort „kollegial“ wird bewußt in Anlehnung an den konziliaren Begriff gebraucht. Bei einer kollegialen Gemeindestruktur könnte die Gemeindeversammlung oberstes Beratungs- und Beschlußorgan sein.

Die Funktion des Studentenpfarrers wird vor allem darin gesehen, die Einheit der Hochschulgemeinden mit den Pfarrgemeinden und der Diözesankirche sowie die Einheit der Hochschulgemeinde selbst durch Koordinierung und Zusammenführung der in ihr lebendigen Kräfte zu fördern. Um seiner besonderen Aufgaben willen sollte dem Gemeindevorsteher „in wichtigen Entscheidungen ein qualifiziertes Stimmrecht zugesprochen werden“. Für Konfliktfälle wird u. a. ein Schiedsgericht vorgeschlagen. „Die spezifische Funktion des Gemeindevorstehers wird um so eher akzeptiert werden, als man der gesamten Gemeinde das Recht zur Wahl oder wenigstens eine entscheidende Mitbeteiligung bei der Bestellung ihres Vorstehers zuspricht und ihr auch die Möglichkeit zur Abwahl gibt.“

Die Hochschulgemeinden in ihrer Zuordnung zu den Diözesankirchen.

Zeitweilig wurde ernsthaft erwogen, ob die Hochschulgemeinden kirchenrechtlich als Personalgemeinden anerkannt, aus den Diözesankirchen ausgegliedert und unter einem Hochschulbischof zusammengefaßt werden sollten. Die Entwicklung geht eindeutig in andere Richtung.

Die Hochschulgemeinden wollen sich als Gemeinden innerhalb der jeweiligen Diözesankirche verstehen. Sie suchen deshalb verstärkten Kontakt mit den Pfarrgemeinden am Hochschulort und streben die Mitarbeit in den Seelsorgeräten der Universitätsstadt und der Diözese an. Zweifellos sind diese Kontaktaufnahmen noch in den allerersten Anfängen begriffen. Man sollte sie sehr fördern, da der gegenseitige Austausch für beide Seiten Vorteile bringt: die einen mögen erkennen, welche Probleme die aller nächste Zukunft für die Kirche aufwirft und wie eine Gemeinde in einer veränderten Situation leben kann; die anderen werden sich kritischen Fragen nach dem Sinn eines neuen Weges viel mehr als bisher aussetzen müssen.

Josef Macha SJ

Kirchenbünde und Kircheneinheit

Soziologische Erwägungen zu den Einigungsbestrebungen der Kirchen

Die ökumenische Bewegung wurde für den Weltprotestantismus zum Ursprung einer neuen Dynamik. Sie schuf die organisatorischen Formen, die es dem Protestantismus erlaubten, aus kleinkirchlicher Enge auszubrechen und auf nationaler und internationaler Ebene wirksam zu werden. Der ökumenischen Bewegung geht es aber um die Einheit aller Christen, nicht nur der protestantischen. So war es nur folgerichtig, daß auch die katholische Kirche zur Beteiligung eingeladen wurde. Pius XI. lehnte zwar jede Teilnahme ab; dennoch war die katholische Kirche bei allen ökumenischen Bestrebungen gleichsam als stiller Partner anwesend. Als sie verspätet, aber – vor allem seit dem Konzil – äußerst aktiv, das ökumenische Feld betrat, wurde die Frage nach der katholischen Mitgliedschaft in den ökumenischen Organisationen wieder aktuell. Einzelne katholische Diözesen traten örtlichen Kirchenbünden bei. Der Weltkirchenrat betonte auf seiner Vollversammlung in Uppsala (Juli 1968), daß die Einladung an die katholische Kirche, wie an alle Kirchen, weiterhin gilt, daß eine Initiative aber von der katholischen Kirche selbst ausgehen müsse. Der Papstbesuch in der Zentrale des Weltkirchenrats im Juni 1969 bedeutet sicher eine Anerkennung der ökumenischen Bewegung. Doch hat Paul VI. in seiner Ansprache mit Nachdruck auf die Problematik einer gesamt-katholischen Mitgliedschaft hingewiesen.

Während sich viele schon von einer katholischen Mitgliedschaft in den Kirchenbünden auf allen Ebenen neue Impulse für die ökumenische Bewegung versprechen, drängen vor allem jüngere Kräfte ungeduldig auf weitergehende Einigung. Auch exponierte Ökumeniker, wie Kardinal Willebrands, scheuen sich nicht, von einer Flaute in der Bewegung zu sprechen. Der Kardinal fordert gediegene Kleinarbeit und geduldiges Abwarten. Die Jungen wollen weitere Schranken zwischen den Konfessionen und Kirchen niederbrechen. Ihnen genügt der Zusammenschluß der Kirchen in Bünde nicht. Sie sehen in ihm bestenfalls einen ersten Schritt, befürchten jedoch, daß er nur zu neuem Stillstand führt. Mit anderen Worten: Die einen setzen noch Hoffnungen auf die Kirchenbünde als Mittel der Einigung, andere halten die Fruchtbarkeit der Kirchenbünde für erschöpft.

Die Rolle, die die Kirchenbünde bei der Einigung der Kirchen spielen können, wird also unterschiedlich beurteilt. In diesem Artikel sollen soziologische Überlegungen zur Urteilsbildung beitragen. Dabei konzentrieren wir unsere Aufmerksamkeit auf die interkonfessionellen Kirchenbünde, die unter der Bezeichnung „Räte der Kirchen“

(„Councils of Churches“) bekannt sind. Die bedeutendsten sind der „Weltrat der Kirchen“ und der „Nationalrat der Kirchen Christi in den USA“. Die „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland“ gehört ebenfalls in diese Kategorie interkonfessioneller Kirchenorganisationen.

Um zu einer adäquaten Beurteilung dieser Räte der Kirchen als Instrumente der Einigung zu kommen, müssen wir sie als Handelnde in dem sie umfassenden sozialen Prozeß betrachten, der aus vielen Kirchen eine Kirche machen soll. Die in den Räten der Kirchen zusammenarbeitenden Kirchen bilden schon ein gesellschaftliches System, dessen Grenzen umschrieben werden können. Wir wollen erst die Frage untersuchen, ob diese sozialen Systeme fähig sind, von sich aus den Grad ihrer inneren Integration zu steigern und sich schließlich in Kirchen umzuformen. Da, wie wir sehen werden, eine solche Entwicklung kaum zu erwarten ist, wollen wir die Frage zu beantworten suchen, ob und wie diese Räte zur Stärkung des christlichen Gemeinschaftsbewußtseins und so zur Kircheneinigung beitragen. Auf Grund dieser soziologischen Betrachtungen, die hier nur skizzenhaft angedeutet werden können, wollen wir dann zur Frage katholischer Mitarbeit und Mitgliedschaft in den Räten von Kirchen Stellung nehmen¹. Falls die Ergebnisse unserer Untersuchung dem ökumenischen Praktiker nichts Neues zu bringen scheinen, ihm nur seine praktischen Ergebnisse bestätigen, so sollte er ihren Wert darin sehen, daß wir mit Hilfe soziologischer Methoden zu ihnen gelangten.

I. Integration der Kirchen: soziologische Begriffe

Wie alle Sozialgebilde weisen Kirchen² drei Hauptsektoren ihres Funktionierens auf, einen politischen, einen wirtschaftlichen und einen normativen Sektor. Sie alle müssen nämlich Rechte und Pflichten verteilen, müssen die zum Überleben und zur Verwirklichung ihrer Ziele notwendigen Mittel produzieren oder beschaffen und müssen die bestehenden Ordnungen legitimieren. Auf einer höheren Stufe der Abstraktion können analytisch, entsprechend den drei gesellschaftlichen Sektoren, drei Arten der Macht, der Sanktionen und Motivationen, vor allem drei Arten der Integration unterschieden werden³: Die *brachiale*, *pretiale* und *normative Integration*.

Komplexe soziale Systeme bestehen aus Untereinheiten, die wiederum aus Untereinheiten zusammengesetzt sein können. Die Integration einer aus Untereinheiten bestehenden gesellschaftlichen Einheit weist die drei erwähnten Dimensionen auf, die

¹ Auch das der Untersuchung zugrunde liegende Begriffsschema kann hier nur angedeutet werden. Es handelt sich um eine abgewandelte Form des Begriffsschemas, mit dem Prof. Amitai Etzioni die Einigungsbewegungen von modernen Nationalstaaten untersucht hat (A. Etzioni, *Political Unification*, New York 1965).

² „Kirchen“ sind hier alle autonomen christlichen Religionsgesellschaften.

³ A. Etzioni, *Soziologie der Organisationen* (München 1967) 96-97. Wir halten uns an die von den Übersetzern benutzte Terminologie für die Begriffe: *coercive*, *utilitarian*, *normative organisations*.

den drei funktionellen Sektoren jeglicher sozialen Einheit entsprechen. Die Untereinheiten hängen über diese Sektoren zusammen. Je mehr Entscheidungsgewalt der übergeordneten Einheit zukommt, desto größer ist die Integration. Der Grad der Integration ist in den drei Sektoren nicht notwendig gleich. Eine nicht ausgewogene Gesamtintegration wird jedoch auf Ausgleich drängen. Jeder Einigungsprozeß besteht darin, daß der Integrationsgrad zunimmt. Wir interessieren uns hier für Einigungsprozesse, in denen die beteiligten Einheiten Kirchen sind.

Kirchliche Integration

Kirchen sind Organisationen, für deren Zusammenhalt die normative Integration, also der gemeinsame Glaube, wesentlich ist. Dieser Glaube schreibt oft auch die Bindung an die Gemeinschaft und ihre Organisation als verpflichtend vor und definiert die Rechte und Pflichten der Mitglieder. Von brachialer Integration kann man in dem Maß sprechen, als die größere Einheit Weisungsbefugnis gegenüber den Untereinheiten besitzt. Die pretiale Integration wächst mit der Kompetenz der Einheit über die Vermögenswerte der Untereinheiten, bei der Stellenbesetzung und bei der Zuteilung von Geldmitteln und Diensten. Brachiale und pretiale Integration hängen so eng mit der formalen Organisation der Kirchen zusammen, daß wir sie häufig als eins betrachten und als *organisatorische Integration* bezeichnen werden.

Die Kirchenorganisation ist zugleich eine Institutionalisierung der Glaubensüberzeugungen und Wertvorstellungen der Gläubigen. Diese setzen der Legitimität der Machtverteilung zwischen größerer Einheit und Untereinheiten Grenzen. Hier unterscheiden sich z. B. Kongregationalisten und Episkopale. Der einzelne Gläubige gehört sowohl der Untereinheit wie auch der größeren Einheit an. Seine Selbstdefinition schließt Mitgliedschaft in beiden ein. Er identifiziert sich mit der Einheit und mit der Untereinheit. Somit ist seine Loyalität geteilt. Je mehr sich die Gläubigen als Glieder der übergeordneten Einheit im Unterschied zur Untereinheit betrachten, desto größer wird die normative Integration der Einheit.

Zwei Hauptmethoden der Kirchenintegration bieten sich an. Man kann mit der Integration des organisatorischen Sektors beginnen in der Erwartung, daß sich die normative Integration nachholen läßt. So ging man etwa bei den von den politischen Eliten getragenen Unionsversuchen vor. Es läßt sich aber auch erst die normative Integration vorantreiben in der Erwartung, daß diese auf organisatorische Integration drängen wird. Das ist die Methode der ökumenischen Bewegung. Die in ihr gebräuchliche Unterscheidung zwischen Einheit der Christen und Einigung der Kirchen deckt sich in etwa mit unserer Unterscheidung der normativen und der organisatorischen Integration.

Typen der kirchlichen Gebilde

Entsprechend ihrer Integration können verschiedene Typen kirchlicher Gebilde unterschieden werden. In keiner der bestehenden Kirchen – vielleicht mit Ausnahme einiger ganz kleiner – ist der Idealtypus einer *Einheitskirche* verwirklicht, in der die Zentralverwaltung im ausschließlichen Besitz der Entscheidungsgewalt wäre. Gewöhnlich besitzen die Untereinheiten eine gewisse Autonomie. Auch die Loyalität der Gläubigen ist geteilt. Jene Kirchen, deren Teilkirchen eine eigene Organisation besitzen, aber doch einer gemeinsamen höchsten Autorität unterstehen, sind *Bundeskirchen*. Die römisch-katholische Kirche mit ihren voneinander unabhängigen Hierarchien der verschiedenen Riten und Nationen ist das Beispiel einer solchen Bundeskirche. Die Teilkirchen einer Bundeskirche stehen für gewöhnlich in Abendmahlsgemeinschaft. Gruppen von Kirchen, die in Abendmahlsgemeinschaft stehen, aber keine organisatorische Spitze besitzen, nennen wir *Interkommunionen*. Schließlich gibt es noch kirchliche Gebilde, die weder organisatorische Einheiten bilden noch in Abendmahlsgemeinschaft stehen, aber dennoch den christlichen Namen gemeinsam tragen und bei gewissen, umgrenzten Aufgaben zusammenarbeiten. Wir nennen sie *Kirchenbünde* und unterscheiden sie von Bundeskirchen, die sich einer gemeinsamen Autorität unterstellen.

II. Räte der Kirchen und Integration der Kirchen

Mit Hilfe dieses Begriffsschemas soll zunächst der Grad der Integration der sogenannten Räte der Kirchen untersucht werden, bevor wir die Möglichkeiten prüfen, die sich mit der Organisation und der Arbeit dieser Räte für die kirchliche Einigung bieten.

Räte der Kirchen sind Kirchenbünde, keine Kirchen

Welcher Art eine Kirchenorganisation ist, kann nur eine empirische Untersuchung ihrer Integration erweisen. Die Ergebnisse der empirischen Untersuchung können dabei sehr wohl von der amtlichen Bezeichnung (wie auch vom Selbstverständnis) der Organisation abweichen. So ist die „Evangelische Kirche in Deutschland“ keine Kirche, sondern ein Kirchenbund. Auch die aus der ökumenischen Bewegung erwachsenen Räte der Kirchen sind Kirchenbünde, wie ihre amtliche Bezeichnung andeutet.

Die Mehrzahl der in den Räten zusammenarbeitenden Kirchen stehen nicht in Abendmahlsgemeinschaft. Diese Räte sind Zweckorganisationen, das heißt, sie wurden von den Mitgliedskirchen ins Leben gerufen, um gemeinsame Ziele wirksamer und sparsamer zu verwirklichen. Es kann sich dabei um Dienstleistungen handeln, deren jede Organisation für ihre Arbeit bedarf, wie die Beschaffung von Arbeitsmitteln

oder das Sammeln von Informationen. Oder es sind Dienstleistungen, die mit den eigentlichen Zielen der Kirchen zusammenhängen, wie die erzieherische und missionarische Tätigkeit, die karitative Arbeit oder das Zeugnis der Kirchen vor der Welt.

Räte der Kirchen entstanden meist durch Zusammenlegung einer Mehrzahl schon bestehender Kommissionen und Komitees, die nur eine oder wenige Funktionen hatten. Der „Nationalrat der Kirchen Christi in den USA“ („National Council of the Churches of Christ in the USA“), ein Musterbeispiel eines Rats von Kirchen, entstand 1950 durch Verschmelzung von 12 interkonfessionellen Organisationen mit dem seit 1908 bestehenden „Federal Council of the Churches of Christ in America“. Die Arbeit der früher autonomen Kommissionen wird von Abteilungen und Unterabteilungen des Nationalrats weitergeführt. Einzelaufgaben dieser Art werden „Programme“ genannt. Der Nationalrat verwaltet heute mehr als 80 solcher kooperativer Programme.

Als Zweckorganisationen handeln die Kirchenbünde im Auftrag der Mitgliedskirchen, haben aber keine Jurisdiktion über diese. Die Beteiligung an dem Programm steht den einzelnen Gliedkirchen frei. Keine der Akte und Verlautbarungen der Räte der Kirchen ist für die Gliedkirchen bindend. Ihre Vollversammlung hat weder gesetzgebende Gewalt noch ist sie Appellationsgerichtshof. Ebenfalls fehlt ihr die Autorität, Gliedkirchen zu maßregeln oder auszustoßen. Der *Zwangsaspekt* der Integration fehlt den Räten der Kirchen völlig.

Mit der *pretialen Integration* steht es nicht viel besser. Die Räte haben keine Befugnis, die Gliedkirchen zu besteuern. Das von den Gliedkirchen unabhängige Einkommen des Nationalrats in den USA z. B. macht nur ein Drittel des Gesamteinkommens aus und ist größtenteils von vornherein zweckgebunden. Die kooperativen Programme bedeuten jedoch Ersparnisse für die beteiligten Gliedkirchen, besonders fühlbar für die ärmeren unter ihnen. Zu dieser indirekten kommt auch direkte Hilfe. Diese wird aber in den meisten Fällen von Kirche zu Kirche gegeben. Der Rat spielt gewöhnlich nur eine Mittlerrolle. Er übt auch keinen Einfluß auf die Personalpolitik der Kirchen aus.

Die *normative Integration* der sozialen Systeme der in Räten zusammenarbeitenden Kirchen ist ebenfalls schwach. Die einzelnen Gläubigen mögen von der Mitgliedschaft ihrer Kirche in den Räten wissen oder nicht, sie zeigen kein Zeichen der Identifikation mit den Räten. Angriffe auf die Räte empfinden sie nicht als Angriffe auf sich selbst oder ihre Kirche. Die Mitgliedschaft ihrer Kirche in einem Rat der Kirchen gehört nicht zur Selbstdefinition der Gläubigen. Die Räte bauen freilich auf einem Gemeinschaftsbewußtsein der Gläubigen als Christen auf. Dieses Gemeinsame drängt die Kirchen zur Zusammenarbeit. Die normative Dimension fehlt also nicht gänzlich; sie besteht aber nicht in der Identifizierung mit dem System der in den Räten zusammengefaßten Kirchen als solchem, sondern mit der umfassenderen Christenheit.

Brachiale, pretiale und normative Integration sind in den Räten der Kirchen als Sozialgebilden äußerst schwach. Die Verteilung der Kompetenzen in Ordnungs- und Finanzfragen charakterisiert sie klar als Kirchenbünde. Es handelt sich um zwischen-

kirchliche, nicht überkirchliche Organisationen, um Organisationen im Dienst der Gliedkirchen. Spielen diese Räte der Kirchen die ihnen zugedachte Rolle als Einiger? Sind in ihnen integrierende Kräfte am Werk, die sie langsam aus Kirchenbünden in Bundeskirchen verwandeln könnten?

Beschränkte Entwicklungsmöglichkeiten der Räte zu Kirchen

Räte der Kirchen sind keine „Superkirchen“. Sie wollen es auch nicht sein. Ihre Satzungen sagen dies ausdrücklich. Ihre höheren Funktionäre betonen es immer wieder. Der Vorwurf, die Räte wollten Superkirchen sein, drückt jedoch eine weitverbreitete Befürchtung für ihre mögliche Entwicklung aus. Auch Gliedkirchen teilen diese Befürchtung. Zentralstellen haben die Tendenz, immer mehr Aktivitäten maßgebend zu leiten, ihre Entscheidungsgewalt auszudehnen und die Autonomie der Untereinheiten zu beschränken. Diese Entwicklung nehmen auch viele Kirchen innerhalb ihrer eigenen Struktur wahr.

Die Wahrscheinlichkeit einer Entwicklung der Räte zu Kirchen ist äußerst gering. Und dies nicht nur, weil die beteiligten Kirchen eifersüchtig über ihre Selbständigkeit wachen, sondern auch, weil die Struktur der Räte nicht die Kräfte sich entwickeln läßt, die auf größere Integration hindrängen würden. Die Räte besitzen *keine Autorität* über irgendeine kirchliche Aktivität. So haben sie auch keine Gelegenheit, ihre Entscheidungsgewalt auszudehnen. Nicht nur die leitenden Organe der Gesamtorganisationen, auch die der einzelnen „Programme“ und Aktivitäten bestehen aus Gremien, in die Vertreter der Kirchen von diesen direkt bestellt werden. Auch dort, wo es Räte von Kirchen auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene gibt, bilden sie keine hierarchische Gesamtorganisation. Die Loklräte sind keine Untereinheiten der Regionalräte usw. Als Mitglieder gehören den Räten auf lokaler Ebene Gemeinden und Dekanate an, auf regionaler Ebene Diözesen und ihnen entsprechende kirchliche Einheiten. Diese bilden den Rat und kontrollieren ihn. Es gibt keine Befehlsgewalt von einer Schicht der Räte zur anderen, weder aufwärts noch abwärts. Eine größere organisatorische Integration der Räte scheint ausgeschlossen zu sein, solange ihnen die beteiligten Kirchen keine Entscheidungsvollmachten über bestimmte Sektoren kirchlicher Tätigkeit geben.

Vom *pretialen Sektor* her geht kein Druck aus, den Räten größere Entscheidungsvollmachten zuzugestehen. Die Beteiligung an der Arbeit der Räte bringt den Mitgliedskirchen zwar finanzielle Vorteile (z. B. Ersparnisse, Bruderhilfe). Aber die Zentralstelle kann dies nicht als Druckmittel benutzen, um die Autonomie der Gliedkirchen einzuengen. Die Mitgliedskirchen bleiben überhaupt finanziell selbständig. So besteht keine Möglichkeit, daß die Räte durch eine zentrale Finanzverwaltung größeres Gewicht erhielten, etwa in der Weise, wie man sich aus der Verflechtung der Wirtschaften der europäischen Länder die Entwicklung der politischen Einigung Europas erwartet.

Die Räte bringen auch keine Eliten hervor, die mit den „Eurokraten“ vergleichbar wären. Die in den Räten tätigen Kirchenmänner sind Beauftragte ihrer eigenen Kirche. Ihre Delegation zu den Räten gehört gewöhnlich zu den Pflichten des Amts, das sie in ihrer Kirche bekleiden. Der einzelne Kirchenmann macht seine Karriere nicht in den Räten, sondern in seiner Kirche. Die Verwaltungsapparate der Räte ziehen daher auch nicht Talente von den Kirchen ab. So kann in den Kirchen kaum eine Tendenz entstehen, in schwierigen Fragen die Räte nicht nur um Information und Rat anzugehen, sondern auch Entscheidungen von ihnen zu erwarten.

Das bewußt lose organisatorische Verhältnis der Kirchen zu den Räten, ihre minimale brachiale und pretiale Integration bilden eine unzureichende Basis für die Entwicklung der *normativen Integration*. Die Tätigkeit der Räte als solcher berührt kaum das Leben der einzelnen Gläubigen. In gesellschaftlichen Systemen von den Ausmaßen der in den Räten zusammengefaßten Kirchen ist normative Integration nur in Form der Symbolidentifikation möglich. Die Räte selbst eignen sich nicht als Symbole, mit denen sich die einzelnen Gläubigen identifizieren könnten, etwa in der Weise, wie das Papsttum als Symbol der Identifikation für die Katholiken aller Nationen und Riten dient.

Von der minimalen Integration des normativen Sektors zeugen vor allem die großen Unterschiede in Glaube, Liturgie und Kirchenordnung. In diesen Fragen haben die Gliedkirchen den Räten keinerlei Autorität übertragen. Sie konnten sich nur auf ein minimales christologisches Bekenntnis einigen. Versuche, mit demokratischen Methoden zu einer größeren Übereinstimmung in Glaubensfragen zu kommen, bleiben zum Scheitern verurteilt. Demokratische Methoden dienen der Beschlußfassung, nicht der Wahrheitsfindung.

Die Integration der Räte der Kirchen ist also in allen Sektoren so minimal, daß diese keine neuen und auf eine größere institutionalisierte Integration hindrängenden Kräfte entwickeln können. Das gilt im Grund von allen Kirchenbünden, selbst von solchen, die nur aus wenigen und in ihren Glaubensauffassungen gleichartigen Kirchen bestehen (obwohl solche homogene Gruppen von Kirchen eine weit größere Chance haben, sich zu Kirchen zu entwickeln). Im Ganzen gilt, daß die Gründung von Kirchenbünden allein die Einigung der beteiligten Kirchen nicht wesentlich voranbringt.

Und gerade weil diese Bünde als ein Schritt der Einigung erscheinen und weil sie Zeichen christlicher Einheit sind, können sie zum Hindernis werden. Die Versuchung ist groß, bei ihnen stehenzubleiben. Die Mitgliedschaft in den Bünden kann Kirchenmänner und Kirchenvolk über einen Mangel an ernstem Willen zur Einigung hinwegtäuschen, ja sie können in der Zahl und Weite der in den Räten zusammenarbeitenden Kirchen Sicherheit für die eifersüchtig gehütete Autonomie der eigene Kirche finden. So besteht die Gefahr, daß die Kirchenbünde nicht nur zum Stillstand verurteilt sind, sondern ihn auch legitimieren.

Aus den interkonfessionellen Räten der Kirchen dürften also kaum Kirchen werden. Sie haben sich notgedrungen ein bescheideneres Ziel gesetzt. Sie wollen den bestehenden

Kirchen dienen, ihnen bei der Erfüllung ihrer Aufgaben helfen. Dabei wollen sie aber auch „der Einheit in Christus dem Herrn . . . volleren Ausdruck geben“, „die Vertiefung und Stärkung des ökumenischen Bewußtseins unter den Mitgliedern aller Kirchen fördern“, sie wollen „die Kirchen miteinander in lebendige Berührung bringen“ und „das Studium sowie die Aussprache über Pläne kirchlicher Einheit fördern“⁴. Also nicht Instrumente der Einigung der Mitgliedskirchen, sondern Instrumente der Einheit der Christen, nicht Kerne organisatorischer Integration, sondern Förderer der normativen Integration, so sehen die Räte der Kirchen ihre Aufgabe, in der Hoffnung jedoch, daß ein gestärktes Gemeinschaftsbewußtsein der Christen schließlich organisatorischen Ausdruck finden wird.

III. Die Tätigkeit der Räte der Kirchen und das christliche Gemeinschaftsbewußtsein

Es ist äußerst schwer, den Erfolg einer Organisation zu messen, die es sich zum Ziel gesetzt hat, das Selbstverständnis einer so zahlreichen Menschengruppe wie der gesamten Christenheit zu formen, noch dazu, wenn diese Organisation nicht allein an dieser Aufgabe arbeitet. Die ökumenische Bewegung hat seit der Entstehung der ersten Räte der Kirchen an Ausdehnung und Bedeutung gewonnen. Es bleibt aber zu untersuchen, welche Rolle die Arbeit der Räte in der Formung des christlichen Gemeinschaftsbewußtseins spielt. Dabei können wir nur einige der von den Räten im Auftrag der Kirchen getragenen Aktivitäten herausgreifen, wie karitative Tätigkeit, Erziehungsarbeit und ekklesiologische Studien.

Die Räte als karitative Zentralstellen der Kirchen

Die Räte der Kirchen handeln als karitative Agenten der Kirchen vor allem in Aktionen, die die Mittel und die Organisationsfähigkeiten der Einzelkirchen überfordern würden. Empfinden aber die Gläubigen verschiedener Konfession in Amerika und Europa Katastrophenhilfe und langjährige Betreuung von Flüchtlingen durch die karitativen Organe der Räte der Kirchen als gemeinsame christliche Hilfe, an der sie durch ihre Spende beteiligt sind? Und nehmen chilenische Erdbebenopfer und arabische Flüchtlinge sie als „christliche“ Hilfe entgegen? Wir wissen es nicht genau, dürfen aber annehmen, daß die Stärkung des christlichen Gemeinschaftsbewußtseins auf diesem direkten Weg nicht groß ist.

Ein solches Bewußtsein wächst wohl mehr indirekt durch die Reaktion der nichtchristlichen Öffentlichkeit. Wenn die nichtchristliche Welt Hilfsmaßnahmen und öffent-

⁴ Die zitierten Ausdrücke stammen aus den Statuten des Weltkirchenrats und des Nationalrats der Kirchen in den USA.

liche Verlautbarungen als christliche ansieht, wenn sie die christlichen Gemeinschaften und die einzelnen Christen ohne Rücksicht auf deren Konfession daraufhin anspricht, sie als Einheit behandelt, dann wird dies auch das Einheitsbewußtsein der Christen stärken. Eine größere Wirkung dagegen verspricht die direkte Bruderhilfe von Kirche zu Kirche zu rein kirchlichen Zwecken; sie wird weit mehr als Ausdruck der gegenseitigen Wertschätzung, Liebe und Zusammengehörigkeit empfunden als die Hilfe an anonyme Notleidende.

Die Räte der Kirchen in der religiösen Erziehungsarbeit

Die Konfessionen und Kirchen unterscheiden sich in Glaube, Liturgie und Kirchenordnung. Dazu kommen Unterschiede in der Geschichtsinterpretation, in Art und Ausdruck der Frömmigkeit. Eine fast unendliche Zahl von Akzentverschiebungen ist hier möglich, die jeweils die Eigenart der Kultur einer Kirche ausmachen und den einzelnen Gläubigen prägen. Kultur in diesem Sinn wird an immer neue Generationen weitergegeben. Der einzelne muß sie erst erlernen. Die Kirchen haben die Aufgabe, die neuen Mitglieder in ihre Glaubensüberzeugungen und Wertauffassungen zu sozialisieren, die einmal Sozialisierten in ihnen zu festigen.

Die Unterschiede der kirchlichen Kulturen sind die größten Hindernisse der Einigung. Die Räte der Kirchen haben keine Autorität in innerkirchlichen Angelegenheiten und können daher nicht direkt an einer Angleichung der Kulturen arbeiten. Die kirchliche Erziehungsarbeit schließt aber viele vom Inhalt unabhängige Tätigkeiten ein, die weniger Aufwand fordern, wenn sie gemeinsam geplant und durchgeführt werden. Von dieser Zusammenarbeit lassen sich auch Einflüsse auf den Erziehungsinhalt erwarten.

Unterrichtsmaterialien, die für den Gebrauch mehrerer Kirchen gedacht sind, müssen auf dem Gemeinsamen aufbauen. Sie können Verschiedenheiten in Lehre und Praxis nicht in scharfen Gegensatz stellen, müssen abfällige Bemerkungen vermeiden und geschichtliche Vorgänge objektiv darstellen. Gemeinsam herausgegebene Zeitschriften (dasselbe gilt für Rundfunk- und Fernsehprogramme) werden die Öffentlichkeit auf diese Kirchen als Gruppen aufmerksam machen. Gemeinsame Gebet- und Gesangbücher fördern eine bestimmte Spiritualität, geben Gästen bei den Gottesdiensten das Gefühl des Zuhause-seins, erleichtern gemeinsame Gottesdienste. In dieselbe Richtung (und verstärkend) wirkt auch die gemeinsame Ausbildung von Priestern, Predigern und Katecheten. Es sind vor allem die Missionskirchen, die ihre erzieherische Tätigkeit gemeinsam gestalten, und zwar nicht nur aus Ersparnisgründen, sondern auch mit dem ausdrücklichen Ziel der Einigung. Dort hat diese Methode auch die größten Erfolgsaussichten, da die jungen Kirchen nicht viel Verständnis für die traditionellen Streitigkeiten der Mutterkirchen aufbringen.

Vertiefung der Ekklesiologie

Von besonderer Wichtigkeit ist eine Annäherung des Kirchenverständnisses. Die Bewegung „Glauben und Kirchenverfassung“ („Faith and Order“) hatte sich das Studium der Kirchenspaltungen und Kircheneinigungen zur Aufgabe gemacht. Sie geht den theologischen wie nicht-theologischen Faktoren bei Kirchenspaltungen nach, macht Bestandsaufnahmen vergangener Einigungsversuche, der erfolgreichen wie der fehlgeschlagenen, und verfolgt aufmerksam die laufenden Einigungsbemühungen. Besonders intensiv bemüht sie sich um das Verständnis des kirchlichen Lebens, der Sakramente und der Kirchenverfassung. Sie untersucht die häufige Diskrepanz zwischen wirklicher und idealer Kirchenordnung in der episkopalen, der presbyterialen und der kongregationalistischen Tradition und studiert auch den Ursprung dieser Traditionen in der Schrift. Jetzt ein integraler Teil des Weltkirchenrats, setzt die Bewegung als „Kommission für Glauben und Kirchenverfassung“ ihre Forschungsarbeit fort und veranstaltet weiterhin internationale Konferenzen. Die Bewegung leistete sicher einen wichtigen Beitrag zum besseren Verständnis der Entwicklung der Kirchen und ihrer Lehrtraditionen. In welchem Maß die Kommission soziologische und theologische Forschungsarbeit über ihren engeren Mitarbeiterkreis hinaus angeregt hat, ist schwer zu ermessen.

Bildung geistesverwandter Eliten

Große Bedeutung für die Förderung der christlichen Einheit wird oft auch der Zusammenarbeit führender Kirchenmänner im Rahmen der Räte der Kirchen zugeschrieben. Persönliche Begegnung und gemeinsame Arbeit erweitern ihren kirchlichen Horizont und stärken das Verlangen nach Einigung. Es steht außer Zweifel, daß dies einen eventuellen Einigungsprozeß erleichtert. So soll es beim Zustandekommen der Kirche Südiindiens eine wesentliche Rolle gespielt haben, daß sich die Missionare verschiedener Konfessionen in gemeinsamen Ferien kennen und schätzen lernten.

Die Kirchenbünde beschäftigen weniger hauptamtliche Angestellte als die Zentralstellen der größeren Mitgliedskirchen. Größer ist die Zahl und vor allem die Ausstrahlungskraft der Kirchenmänner, die in den leitenden Gremien der Räte mitarbeiten. 800 Vertreter der Gliedkirchen bilden die Vollversammlung des „Nationalrats der Kirchen Christi in den USA“, der alle drei Jahre zusammentritt. Aus diesen 800 Vertretern werden 250 in den dreimal im Jahr tagenden Zentralausschuß gewählt. Die meisten von ihnen gehören außerdem den Abteilungen oder Unterabteilungen des Nationalrats an und sehen sich deswegen noch häufiger. Die Vollversammlung des Weltkirchenrats zählt rund 800 Vertreter der Mitgliedskirchen. Den Satzungen gemäß soll sie alle 5 Jahre zusammentreten. Ein Teil der Delegierten trifft sich auch hier öfter, so in den Sitzungen des Zentralausschusses und der leitenden Gremien der Ab-

teilungen und Unterabteilungen. Die Delegierten bekleiden gewöhnlich auch führende Stellungen in ihren Kirchen und spielen dort eine einflußreiche Rolle bei Entscheidungsprozessen. Auf sie können die Kirchen zurückgreifen, wenn es zu Einigungsverhandlungen kommt.

Aber ein so tief ins Leben der Kirche eingreifendes Ereignis wie eine Union mit anderen Kirchen kann nicht durch Absprache der leitenden Kirchenmänner allein verwirklicht werden. Schon vorbereitende Schritte setzen eine Umsozialisierung des Kirchenvolks voraus. Eine gemeinsame Studienkommission der Kirche von England und der Kirche von Schottland gab 1950 die Empfehlung, die Kirche von Schottland solle als einen Schritt auf zukünftige Einigung hin sogenannte „Bischöfe im Presbyterium“ einführen. Die Mehrzahl der Kommissionsmitglieder hatte aktiv im Weltkirchenrat mitgearbeitet. Auch die Presbyterianer unter ihnen hatten keine grundsätzlichen Schwierigkeiten gegen eine solche Empfehlung geltend gemacht. Das schottische Kirchenvolk reagierte aber so ablehnend, daß der Plan fallengelassen wurde und die Unionsberatungen zu einem vorläufigen Ende kamen.

Der gegenwärtige Stand der ökumenischen Bestrebungen

Wir haben nur einige Arbeitsgebiete der Räte der Kirchen herausgegriffen und ihre mögliche Wirkung auf eine Stärkung der normativen Integration untersucht. Einzeln genommen scheinen karitative Tätigkeit, Verbreitung von Unterrichtsmaterialien, gemeinsame Arbeit an der Programmgestaltung der Massenmedien, das Studium der historischen Faktoren bei Kirchentrennung und Kircheneinigung nicht viel Erfolg zu versprechen. Wir haben eher die Grenzen ihrer Wirksamkeit für die christliche Einheit betont. Eine Gesamtsicht des gegenwärtigen Stands der ökumenischen Bewegung führt uns aber zu einer positiveren Bewertung des Beitrags der Räte der Kirchen zur Kircheneinigung.

Der Weltkirchenrat faßt die Hauptströmungen der ökumenischen Bewegung organisatorisch zusammen. Die Zahl der Mitgliedskirchen wächst ständig. Bei der Gründung 1948 waren es 136, heute sind es 235. Die Verlautbarungen des Weltkirchenrats werden von der Weltöffentlichkeit zur Kenntnis genommen. Regionalkonferenzen der Kirchen Asiens, Ostasiens, Europas, Lateinamerikas haben sich konstituiert. In den angelsächsischen Ländern, wo die Spaltungen am zahlreichsten sind, arbeiten seit Jahrzehnten Nationalräte der Kirchen. Dort gibt es auch eine große Zahl von Lokalräten. In allen Ländern werden heute Möglichkeiten der Zusammenarbeit der Kirchen erforscht und erprobt. Zu den interkonfessionellen Kirchenbünden treten die vielen konfessionellen Bünde wie der Lutherische Weltbund und die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands. Die konfessionelle Atmosphäre hat sich so sehr gebessert, daß gegenseitige Angriffe der Kirchen Befremden erregen. Nicht nur äußerste Korrektheit, sondern Höflichkeit und Freundlichkeit zwischen Kirchen und Kirchenmitgliedern

gehören zum guten Ton. Auch die römische Kirche ist in die ökumenische Bewegung hineingezogen worden und beginnt, mit den Organisationen der Bewegungen zusammenzuarbeiten.

Als sicherstes Zeichen des Erfolgs der Räte der Kirchen möchte man die Einigungsversuche ansehen, die sich unter Mitgliedskirchen anbahnen. Eine Reihe von Einigungen sind schon zustandegekommen, und zwar nicht nur von Kirchen gleicher Konfession und unter den „jungen Kirchen“, wie in Südindien und Japan, sondern auch unter alten Kirchen verschiedener konfessioneller Tradition, wie die „Vereinigte Kirche Christi“ („United Church of Christ“) in Amerika. Viele andere Kirchen haben Einigungsgespräche begonnen; am bemerkenswertesten ist die „Konsultation über Kircheneinigung“ („Consultation on Church Union“), an der sich inzwischen neun der größeren amerikanischen Kirchen (mit insgesamt etwa 23 Millionen Gläubigen) beteiligen. Sie wurde im Jahr 1960 angeregt durch eine Predigt des jetzigen Generalsekretärs des Weltkirchenrats, Dr. Eugen C. Blake, vor dem versammelten Nationalrat der Kirchen.

Das Drängen auf Kircheneinigung unter Mitgliedskirchen der Kirchenbünde und deren erfolgreicher Abschluß deutet auf die Richtigkeit der gewählten Methode: erst normative, dann organisatorische Integration.

IV. Katholische Mitgliedschaft in den Räten der Kirchen?

Was immer Vorkämpfer der Ökumene beabsichtigen oder erhofften, die Räte sind de facto nicht mehr als Kirchenbünde, Zweckorganisationen, die unter vielen Funktionen auch die der Symbolisierung der christlichen Zusammengehörigkeit haben. Die Mitgliedschaft ist höchst unverbindlich. Von dieser minimalen Integration her wird es verständlich, warum die Meinung weitverbreitet ist, es gebe keine ekklesiologischen Schwierigkeiten für eine Mitgliedschaft der katholischen Kirche. An verschiedenen Orten sind katholische Kirchen (Diözesen oder Gemeinden) schon interkonfessionellen Kirchenbünden beigetreten, so z. B. in den amerikanischen Bundesstaaten New Mexico, Colorado und Texas und in Berlin – an Orten also, in denen die Katholiken in der Minderzahl sind und sich von der Zusammenarbeit mit den anderen Kirchen praktische Vorteile erwarten dürfen.

Die Erwartung eines praktischen Nutzens ist sicher eines der ausschlaggebenden Motive für die Beteiligung an kooperativen Programmen. Unter Kirchen kann sie sogar als gute Verwaltung der von Gott geschenkten Mittel gerechtfertigt werden und gefordert scheinen. Es kommen aber auch Motive der Bruderhilfe hinzu, ferner der Wille, Zeichen und Instrumente der christlichen Einheit zu schaffen. Diese Motive lassen es freilich als wünschenswert erscheinen, daß sich katholische Kirchen nicht nur beteiligen, wo sie selbst profitieren, sondern auch dort, wo sie mit ihrer guten Organisation und ihrem Reichtum an Mitteln und Talenten kleineren, weniger bemittelten Kirchen nützen können.

Zusammenarbeit führt nur dann zu Zufriedenheit miteinander und zu gegenseitiger Hochschätzung, wenn positive Arbeit geleistet wird. Nur dann wird sie der Umwelt und den Mitgliedern der beteiligten Kirchen zum Zeichen. Zwischenkirchliche Organisationen um ihrer selbst willen zu gründen ist unnützer Aufwand. Das Bedürfnis nach kirchlicher Zusammenarbeit wird nach Ländern und Orten verschieden sein; deshalb sollten auch ihre organisatorischen Formen verschieden gestaltet werden.

Es sollen hier nicht die möglichen Bereiche der Zusammenarbeit der römisch-katholischen Kirchen mit anderen christlichen Kirchen untersucht werden. Die große Zahl der Katholiken, ihre weltweite Organisation, der internationale Status des Vatikans geben den katholischen Kirchen die Möglichkeit effektiver Zusammenarbeit auf vielen Gebieten, so z. B. in den Missionen oder bei Hilfsaktionen. Die Kirchen der Reformation und der Orthodoxie mußten sich dafür in den Kirchenbünden erst die Institutionen schaffen. Konsultation, Koordination und Zusammenarbeit katholischer Organisationen mit den Organen der Räte der Kirchen haben schon begonnen. Ihre organisatorische Form muß von den Erfordernissen der Aufgaben selbst bestimmt werden. Zusammenarbeit in loserer Form scheint oft am fruchtbarsten zu sein. So legte man – entgegen vielen Vorschlägen – die Hilfsaktionen „Misereor“ und „Brot für die Welt“ nicht zusammen, da Spenden auf gemeinsame Konten erfahrungsgemäß niedriger bleiben als Spenden auf getrennte Konten.

Die Frage der katholischen Vollmitgliedschaft im Weltkirchenrat wird aber nicht nur nach Nützlichkeitsabwägungen zu entscheiden sein. Der Weltkirchenrat steht im Licht der Weltöffentlichkeit. Die Mitgliedschaft der katholischen Kirche im Weltkirchenrat hat einen viel stärkeren Symbolcharakter als die Mitgliedschaft von katholischen Teilkirchen in Lokalföderationen und bedeutet auch größere Bindung und Verpflichtung. Sie ist nicht nur ein öffentliches Bekenntnis zur Sache der christlichen Einheit, sondern auch die Anerkennung einer gewissen, obgleich schwer definierbaren Gleichheit mit den anderen Mitgliedskirchen. Die Theologen mögen zum Schluß kommen, daß Vollmitgliedschaft im Weltkirchenrat die besonderen dogmatischen Ansprüche der katholischen Kirche nicht kompromittiere. Soziologische Überlegungen wie die unsrigen könnten sehr wohl als Grundlage dieser Meinung dienen. Die Frage ist aber auch, ob das Kirchenvolk die Distinktionen der Theologen mitvollziehen kann, ob es eine Mitgliedschaft der katholischen Kirche im Weltkirchenrat ohne Schaden am Glaubensverständnis zur Kenntnis nehmen wird.

Zu dem Gesagten kommen praktische Schwierigkeiten. Soziologisch gesehen ist die katholische Kirche nicht den anderen Mitgliedskirchen gleich. Sie zählt fast zweimal soviel Gläubige als die 235 Mitgliedskirchen zusammen. Der Papst hat eine weit größere moralische Präsenz in der Welt als der Weltkirchenrat. Es ist schwierig zu sehen, wie die katholische Kirche dem Weltkirchenrat beitreten könnte, ohne dessen Struktur tiefgreifend zu verändern, wenn nicht gar zu zerstören.

Wie schon angedeutet, ist für eine fruchtbare Zusammenarbeit mit den Kirchen und Kirchenbünden eine Mitgliedschaft der katholischen Kirche nicht notwendig. Die

Anliegen der ökumenischen Bewegung können auch so gefördert werden. Die Räte der Kirchen, das sollte man nicht vergessen, sind wohl die sichtbarste, aber nicht die einzige Organisationsart der ökumenischen Bewegung. Sie scheinen zwar einen Schritt vorwärts in der organisatorischen Einigung der Kirchen zu bedeuten, aber wie sich inzwischen herausgestellt hat, sind sie selbst nicht fähig, einen weiteren Schritt zu tun. Dieser muß von den Kirchen getan werden. Die Räte der Kirchen spielen eine wichtige Rolle in der Umsozialisierung des Kirchenvolks auf ein größeres christliches Einheitsbewußtsein hin. Die langwierige Arbeit der Umsozialisierung selbst kann aber nicht von den Räten der Kirchen geleistet werden. Sie ist Aufgabe der Kirchen und der kirchlich gebundenen Organisationen und Institutionen. Die Kirchenbünde können zu dieser Arbeit ermuntern, anleiten, Hilfsmittel bereitstellen, dem Erfahrungsaustausch dienen. Auch hier könnten katholische Organisationen profitieren.

Wenn wir eher die Grenzen der Entwicklungsmöglichkeiten und der Wirksamkeit der Räte der Kirchen aufgezeigt haben, so sollte damit nicht ihre Bedeutung herabgesetzt oder von der Zusammenarbeit mit ihnen abgeraten werden. Wir wollten nur der Wahrheit dienen und vor unbegründeten Hoffnungen bewahren. Die von den Räten vertretenen und geförderten Wege christlicher Einheit gehören zu den besten, die wir kennen. Sie verdienen Nachahmung und Mitarbeit von katholischer Seite. Es ist wohl auch ein Zeichen des Erfolgs der Arbeit der zwischenkirchlichen Organisationen, wenn es immer größere Kreise engagierter Christen gibt, die mit der Form und dem Grad der in den Kirchenbünden ausgedrückten und erreichten Einheit nicht mehr zufrieden sind und daher ungeduldig ihre eigenen, von den Kirchen nicht gebilligten Formen der christlichen Gemeinschaft über konfessionelle Grenzen hinweg suchen. „Untergrundkirchen“ und ähnliche Experimente sollten für die Kirchenleitungen eine Mahnung sein, an weitergehende Einigungsschritte zu denken als sie in den Räten der Kirchen und in der Mehrzahl der Kirchenbünde getan worden sind; denn die „Radikalen“ verzweifeln nicht nur an den Institutionen der Kirchenbünde, sondern auch an den Kirchen selbst.

UMSCHAU

Der Sozialen Marktwirtschaft zum Gedächtnis?

Die Soziale Marktwirtschaft, unter deren Parole das sogenannte deutsche Wirtschaftswunder von der Währungsanierung bis zur Rezession von 1966 sich vollzog, liegt in gewissem Sinn als abgeschlossene Periode hinter uns. Ist es darum schon an der Zeit, einen *Nachruf* auf sie zu schreiben? Der Gedanke drängt sich auf, aber die Erfahrung *Schmalenbachs* mit seinem Büchlein „Der freien Wirtschaft zum Gedächtnis“ mahnt zur Vorsicht; trotz der von Schmalenbach an ihr beobachteten Wandlungen und Alterserscheinungen ist die freie unternehmerische Wirtschaft auch heute noch nicht tot. So dürfte es sich empfehlen, hier im Fall der Sozialen Marktwirtschaft vorsichtiger zu verfahren und, ohne förmlich einen Totenschein auszustellen, es bei einem besinnlichen Rückblick bewenden zu lassen, der nach einer Antwort auf die Frage sucht, was denn diese Parole „Soziale Marktwirtschaft“ eigentlich besagte oder meinte.

Ihr Urheber, Professor Alfred *Müller-Armack*, ist bekannt; ebenso kennt man die Interpretation, die er selbst dieser seiner Parole gegeben hat, insbesondere seinen Beitrag im Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, den er selbst als authentische Interpretation bezeichnet hat, an die man sich halten sollte; man kennt auch die von ihm später vorgenommene Ergänzung durch das „Leitbild einer neuen Gesellschaftspolitik“ (2. Phase der Sozialen Marktwirtschaft). Obwohl also die Entwicklung der Vorstellungen Müller-Armacks dokumentarisch belegt ist, lassen sich ganz scharfe Konturen nicht ziehen; man sollte das auch nicht versuchen, denn es handelt sich weniger um ein wirtschaftswissenschaftliches Theorem als um ein wirtschaftspolitisches Programm, das als solches elastisch sein muß, um seinen Schwerpunkt bald mehr nach dieser, bald mehr nach jener Seite verlagern zu können, je nachdem wie die wirt-

schaftliche Lage, aber auch innen- und außenpolitische Konstellationen es verlangen. Andererseits läßt sich nicht verkennen, daß die Einführung der Sozialen Marktwirtschaft als „ordnungspolitische Entscheidung“ proklamiert wurde und für die angeblich verwirklichte Soziale Marktwirtschaft immer wieder der Rang eines ordnungspolitischen Modells, also doch wohl einer theoretisch geschlossenen Konzeption in Anspruch genommen worden ist.

Um zu ergründen, was die Soziale Marktwirtschaft sein wollte und was sie wirklich war, kann man einmal das Schrifttum befragen, zum andernmal der tatsächlichen Entwicklung nachgehen. Was *Blum*¹ über die letztere, insbesondere über die Einflußnahmen der Besatzungsmächte und über die manchmal ausdrücklich betonte, häufiger stillschweigend geübte Rücksichtnahme auf deren Vorstellungen, Wünsche und Interessen zusammengetragen hat, ist selbst für den lesenswert, der die Dinge in nächster Nähe miterlebt hat und mehr oder weniger an ihnen beteiligt gewesen ist. Selbstverständlich kann auch Blum die letzten Endes im Hintergrund oder in der Tiefe wirkenden und entscheidenden Kräfte, die letzten und geheimsten Beweggründe der Besatzungsmächte und der mit ihnen ringenden deutschen Politiker nicht mit voller Sicherheit erschließen; darüber sind immer nur mehr oder minder fundierte Mutmaßungen möglich und Blums manchmal spöttische, manchmal ingrimmige Diktion verrät, daß seine Deutung von Sympathie und Antipathie nicht immer frei ist. Aber auch wenn man versucht sein sollte, darüber ärgerlich zu werden, so kann es doch auch dazu anregen, die Beleuchtung, in der man selbst die Dinge

¹ Reinhard Blum, Soziale Marktwirtschaft. Wirtschaftspolitik zwischen Neoliberalismus und Ordoliberalismus (Tübingen: Mohr 1969) X, 318 S.

sieht, einmal kritisch zu überprüfen, wobei man vielleicht entdeckt, daß auch die eigene Sicht nicht immer ganz so objektiv ist, wie man sich selbst glauben machen möchte. Erst recht für denjenigen, der die Dinge schon nicht mehr miterlebt hat, lohnt es sich, die geschichtlichen Abschnitte des Buches zu lesen, namentlich die Darstellung der Politik der Besatzungsmächte und der Auseinandersetzung mit ihr (144–239).

Aber Blum will ja vor allem die Ideen- oder Problemgeschichte der Sozialen Marktwirtschaft darstellen, m. a. W. das, was ich einmal – sehr zu *Müller-Armacks* Verdruß – etwas respektlos die „theoretische Begleitmusik“ genannt habe. Gegen die Blumsche Darstellung habe ich ernste Bedenken und Einwendungen; bereits der Ansatz erscheint mir anfechtbar. Blum sucht nach einer Erklärung dafür, wie bei der in der deutschen Bevölkerung weit verbreiteten Neigung zum „Sozialismus als künftiger Ordnung“ eine im Grund liberale Wirtschaftsordnung sich durchsetzen konnte. Gewiß war in weiten Kreisen der Glaube an den „Kapitalismus“, dessen nationalsozialistische Variante man in äußerst unguter Erinnerung hatte, zusammengebrochen; auch stellte man sich vor, der Wiederaufbau oder Neuaufbau der Wirtschaft werde unter starker staatlicher Beteiligung vor sich gehen müssen (die sich ja bei der Schaffung ausreichenden Wohnungsraums in der Tat als unentbehrlich erwiesen hat). Weitgehend bestand auch Übereinstimmung, die großen Unternehmen, deren Leiter durch ihr Zusammenspiel mit dem Nationalsozialismus kompromittiert und von den Besatzungsmächten hinter Schloß und Riegel gebracht worden waren, müßten wohl in Gemeineigentum überführt werden, sei es in Eigentum der Arbeitnehmer, die diese Werke aus Schutt und Asche wieder aufgebaut hatten, sei es in das Eigentum der öffentlichen Hand. So besaß zwar der Gedanke, die kriegswirtschaftlich bedeutsamen Großunternehmen zu sozialisieren, breite Anhängerschaft – aber trotz des Gleichklangs der Worte sind Sozialisierung der Großunternehmen und „Sozialismus als künftige Ordnung“ doch zwei sehr ver-

schiedene Dinge. Vor allem den deutschen Hausfrauen ging es weder um Sozialismus noch um Sozialisierung der Großunternehmen, sondern darum, nicht mehr Schlange stehen zu müssen, um auf Lebensmittelkarten, Kleiderkarten usw. kümmerliche Zuteilungen zu erhalten. Für die geplagten Hausfrauen war jeder Schritt in der Richtung auf Marktwirtschaft, jeder Fortschritt der Marktwirtschaft eine Erlösung. Ein geschickt aufgemachter Brief des Bundeswirtschaftsministers an die Hausfrauen, worin er sich ihnen als die „Hausfrau der Bundesrepublik“ vorstellte und sie seines Verständnisses für ihre Nöte versicherte, war die wirksamste Wahlwerbung, die sich damals denken ließ; welche Hausfrau konnte schon der Partei ihre Stimme versagen, die eine so hausfrauenfreundliche Politik versprach? Je deutlicher das Versagen der Zwangswirtschaft geworden und zuletzt zu ihrem völligen Zusammenbruch geführt hatte, um so mehr wandte die allgemeine Stimmung sich von ihr ab und marktwirtschaftlichen Vorstellungen zu; nur die Sachverständigen und Träger politischer Verantwortung rangen noch mit der Frage, ob oder inwieweit die Bewirtschaftung lebensnotwendiger Dinge sich entbehren lasse (die Bewirtschaftung des Wohnraums erwies sich noch lange als unentbehrlich). Nicht um „Sozialismus als künftige Ordnung“ ging das Ringen, sondern um das Maß der bereits entbehrlichen und der noch aufrechtzuerhaltenden Bewirtschaftungsmaßnahmen. So muß man nach meiner Erinnerung die Ausgangslage sehen.

Blum sieht vier Strömungen oder Richtungen miteinander um die Seele des deutschen Volkes ringen: liberaler oder christlicher Sozialismus, Ordoliberalismus, schlichter Neoliberalismus und die „Soziale Marktwirtschaft“.

Was er an Belegen für liberalen Sozialismus anführt, nennt man heute „aufgeklärte Marktwirtschaft“. Für christlichen Sozialismus kann er O. H. von der Gablentz und J. Tiburtius anführen. Auf katholischer Seite hat man damals ähnlich wie schon einmal nach dem ersten Weltkrieg überlegt, ob man

die christliche (katholische) Soziallehre nicht in „christlichen Sozialismus“ umbenennen solle; eine solche Umbenennung hätte aber nur irreführen können, und so wurde der Gedanke sehr bald fallengelassen. Auch was Blum im Zusammenhang mit der Wiederbegründung einer den Namen „Zentrum“ führenden politischen Partei über „christlichen Sozialismus“ berichtet, trifft nicht zu. Einem weit verbreiteten, anscheinend unausrottbaren Irrtum erliegend, hängt Blum der katholischen Soziallehre den Ständestaat an (256), glaubt, hinter der „berufsständischen Ordnung“ verberge sich eine „Alternative zur Marktautomatik“ (115, Anm. 133), und weiß sogar zu berichten von angeblichen, „der katholischen Soziallehre entgegenkommenden Bestrebungen, die Wirtschaft als ‚vierte Gewalt‘ zu etablieren“ (271, Anm. 67). Was Blum sich unter „christlichem Sozialismus“ vorstellt, entbehrt jeder realen Grundlage; kein Wunder, daß er keine Belege dafür beibringen kann. Es gab damals und gibt heute einen „religiösen Sozialismus“, treffender „Sozialismus aus religiöser Verantwortung“ genannt; die Mehrzahl dieser religiösen Sozialisten steht auf dem Boden eines Sozialismus vom Typus des heutigen, marktwirtschaftlichen Prinzipien in hohem Grad aufgeschlossenen freiheitlich-demokratischen Sozialismus. Kurz und gut: die sozialistische Strömung der Nachkriegszeit dachte nicht kollektivistisch und war freiheitlichem und marktwirtschaftlichem Denken keineswegs verschlossen. An der Gestaltung der unter der Parole der Sozialen Marktwirtschaft ins Werk gesetzten Wirtschaftspolitik haben Repräsentanten dieses Sozialismus von Anfang an mitgewirkt.

Aber auch Blums Versuch, Ordoliberalismus und (schlichten) Neoliberalismus als Theoreme oder „Ismen“ einander wie auch der Sozialen Marktwirtschaft gegenüberzustellen, stößt bei mir auf Bedenken. Schon die Abgrenzung des Personenkreises, wer qualifizierter Ordoliberaler und wer schlichter Neoliberaler ist, und wiederum, wo die Grenze gegenüber dem Paläoliberalismus liegt, läßt sich ohne Willkür nicht fixieren. Die Ordoliberalen, die mir im Leben begegnet sind, wa-

ren viel zu ausgeprägte Persönlichkeiten, als daß man sie auf eine Einheits- oder Modelldoktrin hätte festlegen können. Jenes scharf umrissene ordolibérale Ordnungsbild von Gesellschaft und Wirtschaft, das Blum sucht und von dem er meint, man brauche es nur genau anzuschauen, um es einwandfrei nachzeichnen zu können, gibt es nicht; auch unter den Ordoliberalen gab es Meinungsverschiedenheiten. Manche Widersprüche im System, die Blum wahrzunehmen glaubt, dürften zum Teil darin, zum andern Teil auch in einem Meinungswandel der einzelnen Autoren selbst ihre Erklärung finden. Der Versuch, einen modelltheoretischen Ordoliberalismus zu konstruieren und so verschiedene Männer wie die „Freiburger“, *Alexander Rüstow* und *Wilhelm Röpke* daran zu messen, konnte nur zu dem grotesken Ergebnis führen, im Ordoliberalismus eine *complexio oppositorum* zu sehen: dem Sozial- und Wirtschaftsprozeß gegenüber strenge Beschränkung des Staates auf Setzung des Datenkranzes, dafür aber fast unbegrenzte Vollmacht für den Staat, diesen Datenkranz nicht weniger radikal umzukrempeln, als der Marxismus in seinem Machtbereich es tut. Kein einziger dieser Autoren hält solch dogmatische Strenge durch, am allerwenigsten *Walter Eucken*, der im Jahr vor seinem Tod für den Vorschlag, die damals noch bestehende Bewirtschaftung hochwertiger Lebensmittel aufzuheben, nur die Bemerkung übrig hatte: „Ja, wenn sie zwanzig Millionen Menschen vor die Hunde gehen lassen wollen.“ *Eucken* konnte, wenn es not tat, über seinen Schatten springen; seinen Schülern gelang es nicht immer, über den Schatten des Meisters zu springen.

Anstatt die Gedanken der Männer, die man dem Ordoliberalismus zurechnet, in einen „Ismus“ zu pressen, sollte man lieber fragen, worum es ihnen im Grunde ging. Was sie vor dem schlichten Neoliberalismus voraushaben, bei Blum jedoch, da seine Untersuchung sich auf die Wirtschaft beschränkt, nicht zum Tragen kommt, ist ihr Anknüpfen an den philosophischen ORDO-Gedanken: in der ganzen Welt waltet eine sinnvolle Gesamtordnung; recht verstanden sind die Ordnun-

gen der Einzelbereiche, also auch des staatlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bereichs, Ausgliederungen dieser Gesamtordnung, stehen darum in innerem Zusammenhang, sind „interdependent“. Eine freiheitliche Ordnung in Staat und Gesellschaft kann auf die Dauer nicht zusammen bestehen mit unfreier Ordnung der Wirtschaft und umgekehrt; die Ordnungen müssen einander stützen und haben selbst – so dachten Männer wie *Walter Eucken* und *Alexander Rüstow* – ihren letzten Halt im universalen ORDO.

Zählt man *L. v. Mises* und *F. v. Hayek* noch zu den Neoliberalen (*Alexander Rüstow* sah in ihnen ausgesprochene Paläoliberales), dann ist es schwer, den Neoliberalismus zu definieren; sein Abstand von einem Ordoliberalismus, wie *Blum* ihn zeichnet, wird dann allerdings nur um so deutlicher. Nach *Blum* ist der Ordoliberalismus staatsgläubig und staatsfromm; der Neoliberalismus dagegen ist staatskritisch; er glaubt zwar nicht mehr wie der reinblütige Laissez-faire-Liberalismus, den Staat völlig auf die Nachwächterrolle beschränken zu können und im übrigen ganz ohne ihn auszukommen; er braucht ihn noch für einiges mehr, aber es soll doch möglichst wenig sein. Einmütigkeit besteht unter den Neoliberalen über kaum mehr als daß, weil der sich selbst überlassene Wettbewerb zu seiner Selbstaufhebung führt, der Staat ihn nicht sich selbst überlassen darf, sondern ihn an dieser Selbstaufhebung hindern muß. Eine Zeitlang schien auch noch darüber Einmütigkeit zu bestehen, daß etwaige staatliche Eingriffe in den Wirtschaftsprozess „marktkonform“ sein müssen. Diese Einmütigkeit erwies sich aber als leerer Schein. Jeder, der einen Eingriff vornehmen wollte, bewies dessen Marktkonformität, bis *W. Kromphardt* dem Spuk ein Ende bereitete, indem er das Marktwidrigste, das es geben kann, nämlich physische Kontrollen (Verwendungsgebote und -verbote, Bezugs- und Lieferauflagen usw.) unwiderlegbar als „marktkonform“ erwies: sie setzen zwar die für die Marktwirtschaft wesentliche Signal- und Lenkungsfunction der Preise außer Kraft und ersetzen sie durch Befehl, aber in die Preis-

bildung greifen sie nicht ein! Seither lockt man mit dem Kriterium „marktkonform“ keinen Hund mehr hinter dem Ofen hervor.

Selbstverständlich sind alle Abgrenzungen und daher nicht nur diejenige zwischen Ordoliberalismus und schlichtem Neoliberalismus wie auch zwischen Neoliberalismus im umfassenden, den Ordoliberalismus einschließenden Sinn, und dem Paläoliberalismus bis zu einem gewissen Grad willkürlich. Sucht man für die letztere Abgrenzung ein eindeutiges Merkmal, so wäre ich bereit, *Alexander Rüstow* zu folgen, der auf den „subtheologischen“ Glauben an die „invisible Hand“ abstellt; der Paläoliberalismus hat diesen Glauben und ist durch ihn vorbelastet; der Neoliberalismus, einschließlich Ordoliberalismus, hat diesen Glauben nicht und ist daher mindestens von dieser Vorbelastung frei.

Und was ist nun die Soziale Marktwirtschaft? Offenbar ist sie weder verwirklichter Ordoliberalismus noch verwirklichter schlichter Neoliberalismus; *Blum* glaubt aber, sie stehe ersterem näher als letzterem; die Nähe bestimmt er nach dem Maß der dem Staat zuerkannten ordnenden Funktionen. Mir würde es richtiger erscheinen, die Nähe oder Ferne zum ORDO-Gedanken zum Maßstab zu nehmen; nur wenig überspitzt könnte man sagen: der Ordoliberalismus ist eine Philosophie, die Soziale Marktwirtschaft ist eine wirtschaftspolitische Programmatik und liegt damit auf der Ebene des schlichten Neoliberalismus. Der Sozialen Marktwirtschaft der ersten Stufe war auch die Interdependenz der Ordnungen noch fremd oder jedenfalls noch nicht reflex bewußt; erst für die zweite Stufe suchte *Müller-Armack* nach der gesellschaftspolitischen Einbettung oder, um den *Röpke*-schen Ausdruck zu gebrauchen, nach dem gesellschaftlichen Widerlager, dessen sie zur Abstützung bedarf. Unter dieser Rücksicht war die erste Stufe bestimmt nicht ordoliberal; die zweite Stufe bewegt sich auf ordoliberales Denken zu.

So wird man urteilen, wenn man auf das abstellt, was *Müller-Armack* als seine Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft vorgelegt hat; etwas anderes ist das, was unter der

Parole „Soziale Marktwirtschaft“ praktiziert worden ist, d. i. die Wirtschaftspolitik des Vereinigten Wirtschaftsgebiets bzw. der BRD vom Leitsatzgesetz 1948 bis zum Sturz der Regierung Erhard sowie das wirtschaftliche Geschehen selbst im gleichen Zeitraum.

Wie bei *Müller-Armack* das Denken nicht stillgestanden und sein Weiterdenken ihn dahin geführt hat, die zweite Stufe der Sozialen Marktwirtschaft zu proklamieren, so hat die wirtschaftspolitische Praxis (an der er selbst einige Jahre hindurch als Staatssekretär des Bundeswirtschaftsministeriums maßgeblich beteiligt war) in der gleichen Zeit sich noch viel mehr gewandelt. Wenn schon richterliche Urteile keine bloßen Subsumtionen unter abstrakte Rechtsnormen sind, so erschöpft Wirtschaftspolitik sich noch viel weniger in Subsumtionen unter wirtschaftswissenschaftliche Theoreme; die Theorie operiert mit hohen Abstraktionsgraden, die Wirtschaftspolitik hat es mit den konkreten und komplexen Realitäten zu tun. Liegt die wirtschaftspolitische Praxis, wie das heute bei uns der Fall ist, in der Hand wirtschaftswissenschaftlich hochgebildeter Beamter, dann führen die in der Praxis sich stellenden Probleme zu ständiger Überprüfung, Bereicherung, Verfeinerung, aber auch Berichtigung der Theorie. Die Wirtschaftswissenschaft von 1966 (noch mehr heute) ist nicht mehr diejenige von 1949; das gilt auch von der neoliberalen Wirtschaftswissenschaft. Wenn *Karl Schiller* seine Wirtschaftspolitik als „aufgeklärte“ Marktwirtschaft der „naiven“ Marktwirtschaft seiner Vorgänger gegenüberstellt, so ist der von ihm herbeigeführte Umschwung gewiß sehr deutlich, aber der Abbau der Naivität war jedenfalls bei der Exekutive bereits weitgehend vollzogen, nur die politische Führung mußte noch nachziehen. (Die Blumsche Untersuchung endet zeitlich früher; sie führt kaum über 1960 hinaus.)

Um der Studie Blums im Ganzen gerecht zu werden, muß man ihr tieferes Anliegen würdigen, das allerdings erst gegen Ende deutlich wird. In den Jahren nach dem 2. Weltkrieg sah es so aus oder konnte es mindestens so aussehen, als wolle man den größeren

wirtschaftlichen Erfolg entscheidend sein lassen für die Wahl zwischen dem westlichen und dem östlichen System. Dagegen lehnt sich Blum als Ökonom leidenschaftlich auf, aber nicht nur als Ökonom – und das mit vollem Recht. Selbstverständlich ist es ein Unding, die Überlegenheit einer Weltanschauung oder Lebensauffassung nach ihrem größeren oder geringeren wirtschaftlichen Erfolg zu beurteilen. Sollte eine dem Menschen besser gerecht werdende Wirtschaftsweise den Verzicht auf ein ansonsten mögliches wirtschaftliches Wachstum kosten, so müßte man sich trotzdem für sie entscheiden und das Opfer an wirtschaftlichem Wachstum in Kauf nehmen – wirtschaften wir doch nicht um des Wirtschaftens oder um des wirtschaftlichen Wachstums, sondern immer und ausschließlich um *außerwirtschaftlicher* Ziele willen. Diese außerwirtschaftlichen Ziele sind von zweierlei Art. Meist denkt man nur an diejenigen, die wir mittelst des *Ertrags* unserer Wirtschaft zu erreichen streben (Erhaltung des physischen, Erweiterung und Bereicherung des kulturellen Daseins); nicht minder bedeutsam aber sind diejenigen Ziele, die bereits im menschenwürdigen *Vollzug* der Wirtschaft selbst verwirklicht werden. Unter dieser Rücksicht ist die Frage, *wie* wir wirtschaften, die Gestaltung des menschlichen Einsatzes in der Wirtschaft, von größerem Gewicht als die Frage, wieviel an Ertrag bei dieser Wirtschaftsweise herauspringt.

Zu der Frage, ob und inwieweit die in den Jahren 1948–1966 von uns in der BRD betriebene Wirtschaft und Wirtschaftspolitik wirklich der Parole der Sozialen Marktwirtschaft entsprochen, wie weit das *deutsche* Wirtschaftswunder (auch andere Länder haben ihre Wirtschaftswunder gehabt!) die Überlegenheit des Programms der Sozialen Marktwirtschaft über andere Wirtschaftsweisen erwiesen habe, gibt Blum *kein* abschließendes Urteil ab. Sein Grundanliegen enthebt ihn der Notwendigkeit, dazu Stellung zu nehmen – ja eine solche Stellungnahme erschiene fast als ein Verrat an seinem allerdings erst gegen Ende des Buches deutlich werdenden *ethischen* Grundanliegen. *Oswald v. Nell-Breuning SJ*

Material für eine „Theologie der Bilder“

Zum neuen Lexikon der christlichen Ikonographie

Das Lexikon für christliche Ikonographie¹, dessen ersten Band der Verlag Herder unter großem materiellen und geistigen Einsatz herausgebracht hat, verdient besondere Beachtung; denn für eine Zeit, in der Heilswahrheiten zu rationalistischen Schemen, Religion zu kategorischem Imperativ und Christentum zur karitativen Einrichtung zu werden droht, ist es wesentlich, ein Werk aufzuweisen, das die Gewalt christlicher Wirklichkeiten in künstlerischer Gestalt ansichtig macht.

Die Ikonographie, das ist die Wissenschaft vom Bildinhalt, sieht sich nämlich heute vor einer bemerkenswerten Dialektik: Auf der einen Seite erleben wir eine Bildproduktion und einen Bildkonsum, wie sie die Vergangenheit niemals kannte. Auf der anderen Seite beobachten wir eine Bildentwertung, die bis zur Bilderfeindlichkeit reicht.

Die theologische Diagnose der geistesgeschichtlichen Situation bringt Karl Rahner: „Wenn die Theologie ‚entmythologisiert‘, Offenbarung zum ‚Sprachereignis‘ bzw. ‚Wortgeschehen‘ wird . . . , dann ist doch wohl ein tiefes Mißverständnis in der Theologie am Werk, das daran zweifelt, daß ‚das Wort des Lebens‘ mit Händen betastet und geschaut werden könne, daß das vollendete Heil im auferstandenen Heilbringer sich zur anschaulichen Erscheinung bringen könne.“ Konsum und Inflation des Bildes zeigen also die Kehrseite der gleichen Medaille. Die Integration von Geist und Materie ist problematisch geworden. Die Analogie des Seins als ontologisches Prinzip wird in Frage gestellt. Einer solchen schnellebigen, filmischen Welt (deren

positive Bedeutung hier nicht übersehen wird) stellt das Lexikon für christliche Ikonographie Ergänzungen bleibender Art aus dem „imaginären Museum“ (A. Malraux) der Kirche gegenüber. Es bietet „Material für eine Theologie der Bilder“. Eine derartige „Monumentaltheologie“ haben schon F. Piper und K. Künstle angestrebt. Die moderne Kunstgeschichte und Theologie tendieren in die gleiche Richtung. Die geistesgeschichtliche und theologische Notwendigkeit einer Ikonographie wird also allgemein gesehen. Allerdings ist die Erforschung der Bildinhalte inzwischen soweit fortgeschritten, daß der Reichtum einer differenzierten theologischen Bildwelt kaum zu überblicken und noch schwieriger lexikalisch darzustellen ist. Dazu wirft die Bildtheorie und Bildgeschichte eine Reihe von Fragen auf. Vor allem aber stellt uns die Entwicklung der christlichen Ikonographie im 19. und 20. Jahrhundert viele Probleme.

Wenn L. Réau und H. Aurenhammer noch versuchten, in „heroischem Alleingang“ ein Lexikon für christliche Ikonographie zu schreiben, so zählt allein der Beitrag „Christus, Christusbild“ in dem Herder-Lexikon sieben Autoren. Das bedeutet, daß die Geschichte des Christusbilds nicht mehr von einem Verfasser bearbeitet werden kann.

Andere Artikel – wie der Beitrag „Engel“ – scheinen ein wenig kurz geraten. Hier wird man auf die ausgezeichnete Arbeit von K. A. Wirth zurückgreifen². Merkwürdigerweise führt uns gerade dieser Artikel „Engel“ bis ins 20. Jahrhundert. Dagegen lassen Stichworte wie „Auferstehung Christi“ die Geschichte ihres Motivs schon im Barock enden. Damit wird die Frage nach dem Einteilungsprinzip der Bildgeschichte dringlich.

¹ Lexikon der christlichen Ikonographie. Hrsg. v. E. Kirschbaum. Bd. 1: Allgemeine Ikonographie A – Ezechiel. Rom, Freiburg, Basel, Wien: Herder 1968. 720 Sp., 295 Abb. Lw. 125,-. Dazu G. Schiller, Ikonographie der christlichen Kunst. 2 Bde. (Gütersloh 1966, 1968). Schiller ordnet das Material nach theologischen Themenkreisen; D. Forstner OSB, Die Welt der Symbole (Innsbruck 1961); Ph. Rech, Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung. 2 Bde. (Salzburg 1966).

² K. A. Wirth, Engel, in: Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte V (Stuttgart 1967) 341–555. Diesem Werk, das seit 1937, jetzt unter der Leitung von K. A. Wirth, erscheint, sind die Autoren des neuen Lexikons besonders verpflichtet. J. Bialostocki, Stil und Ikonographie (Dresden 1966).

Jede Einteilung der Geschichte besitzt normativen Charakter; denn wer einteilt, legt ein Maß zugrunde, das heißt, er begreift das Wesen einer Zeit. Die Frage lautet: Reicht die Geschichte der christlichen Bildvorstellung nur bis ins 18. Jahrhundert oder bis in die Gegenwart? So war etwa Beenken der Meinung, daß im 19. Jahrhundert die christliche Kunst zu Ende geht. Dagegen hat Louis Réau von einer Erneuerung der Sakralkunst im 20. Jahrhundert berichtet und sich nicht gescheut, die Ikonographie des 19. Jahrhunderts unter dem Stichwort „St. Sulpice“ zu behandeln.

Der Großteil der Kunsthistoriker wird nicht nur die Stil- und Problemgeschichte, sondern auch die Ikonographie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts neu ansetzen. Das Lexikon ignoriert weithin diesen tiefen Einschnitt und tut so, als ob die Bildtraditionen „mehr oder weniger“ weitergingen. Tatsächlich sollte man den restaurativen Traditionalismus der Nazarener und der Neugotik von den personalen und subjektiven Variationen christlicher Motive durch den modernen Künstler, der seine Bildvorstellungen unabhängig von der Kirche entwirft, unterscheiden. Man sollte bemerken, daß der Christus eines spätbarocken Deckengemäldes – etwa der Wieskirche – mit seinem Ensemble von Engeln und Heiligen ein völlig anderes Bezugssystem besitzt wie der „Christus am Ölberg“ von Goya. Der barocke Christus ist gleichsam noch der Schlußstein eines einheitlichen Weltbilds oder einer kosmischen Architektur. Die Gestalt Goyas aber steht „beziehungslos vor dem Nichts“ (Th. Hetzer).

Um die Bildwelt der Tradition mit den Vorstellungen der Moderne vergleichen zu können, sollte man Begriffe wie „Archetypus“ oder „Urbild“ von C. G. Jung kultivieren. Solche Begriffe versuchen nämlich über alle weltanschaulichen Unterschiede der Epochen hinweg, die gemeinsame anthropologische Grundstruktur der Bildwelt aufzuzeigen. Eine kunstwissenschaftliche Differenzierung erhielt der Begriff des „Archetypus“ durch den Gedanken des „Rahmenthemas“, den

der polnische Kunsthistoriker Bialostocki entwickelt hat. Es geht Bialostocki bei seinen Untersuchungen um „das Beharrungsvermögen der Motive und Typen“, um die „ikonographische Schwerkraft“ der Bildideen. Ähnlich wie die „Strukturdominante der Psyche“ bei Jung handelt es sich auch beim „Rahmenthema“ um die Darstellung „wesentlicher Tatsachen menschlicher Existenz“.

Eine weitere Nomenklatur, die sich für den Vergleich der überkommenen christlichen Ikonographie mit der Bildwelt der Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts anbietet, ist der Begriff der „Pathosformel“. Ursprünglich von Aby Warburg für die „Umstilisierung der Menschengestalt“ (der Renaissancekunst) durch gesteigerte Beweglichkeit des Körpers und der Gewandung nach Vorbildern antiker Kunst und Poesie“ gebraucht, erhält der Ausdruck Elemente „des Festgeprägten, Dauern, Objektivität“. Vielleicht könnte man das Wesen der „Pathosformel“ auch mit dem Begriff „religiöses Modell“ für Aufgaben einer christlichen Ikonographie näher differenzieren; denn ihm haftet etwas von der „Gebetsformel“ und vom „Ritus“ an (K. Lankheit). Walter Benjamin würde sagen, die Pathosformel gibt der Ikonographie einer säkularisierten Welt ihre Aura zurück.

Verschärft wird die Diskussion um das Weiterleben christlicher Bildinhalte durch die „negative Ikonographie“, das heißt durch die „aktuellen Bildformen des Atheismus“. Diesen Begriff hat Peter Gorsen im Anschluß an die Nomenklatur der Adornoschule in die Diskussion eingeführt. Nach Gorsen wurde das Christusbild der Kirchenkunst im 19. Jahrhundert entsexualisiert. Ein „ästhetischer Teufelskult“ verbindet seitdem christliche und erotische Vorstellungen in blasphemischer Weise. Den Vollzug und die Bilder der „Schwarzen Messe“ stellt Gorsen bei seinen Betrachtungen in den Vordergrund. Die „gekreuzigten Frauen“ von Felicien Rops, die Werke der Surrealisten Felix Labisse, Clovis Trouille und Pierre Molinier werden zur Dokumentation einer „negativen Ikonographie“ mit herangezogen. „Nicht dem übersinnlichen Meditationsbild eines abstrakten Erlösers für

alle, einem Versprechen auf Glück, aber erst im unerfahrenen Jenseits, gilt das ästhetische Glaubensbekenntnis des hedonistischen Künstlers, sondern dem empirischen Lebenslauf des einzelnen real unerlösten Menschen, dessen Wunschbild das Glück des Lebens nicht in der metaphysischen Abstraktion von seiner Verstricktheit in Schuld und Unrecht aufzeigt, sondern Spielraum für die Hoffnung läßt, die Lebenden könnten das real Unerlöste ihres Daseins wie den sakrosankten Verzicht auf praktische Selbsterlösung einmal satt bekommen und, des Gebets überdrüssig, ihr Glück selbst in die Hand nehmen.“³

Ignoriert die Ikonographie die skizzierten Probleme, so ist sie nicht mehr in der Lage, die Bedeutung der alten Bildwelt für die Gegenwart aufzuzeigen. Dazu fehlt ihr die Möglichkeit, eine Begegnung zwischen der Tradition des Christentums und der Moderne einzuleiten, die für beide Epochen notwendig ist. Für den Christen wird mit einer wissenschaftlichen Fixierung des Endes der christlichen Vorstellungswelt ins ausgehende 18. Jahrhundert die Existenzfrage gestellt. Aber auch der konfessionell nicht gebundene Mensch der Gegenwart wäre nicht mehr in der Lage, seinen Ursprung und die Tradition, der er entstammt, schöpferisch zu begreifen. Ein solches schöpferisches Begreifen – die Hermeneutik – der alten und zeitgenössischen Bildvorstellung ist heute nur möglich auf der Basis der von der Kunstwissenschaft erarbeiteten, oben erwähnten Begriffe, das heißt, mit Hilfe einer anthropologischen Struktur der Ikonographie.

Die Notwendigkeit dieser anthropologischen Strukturen zeigt die Betrachtung der abstrakten Malerei noch deutlicher. Der Ikonograph könnte sich von einer Untersuchung dieser Bilderwelt mit dem Hinweis, sie sei „gegenstandslos“, dispensieren. Die ungegenständliche oder abstrakte Malerei ist jedoch in den seltensten Fällen inhaltslos. Schwebel versuchte, mit den Theologumenen des „Paradiesischen“ und „Eschatologischen“ die gesamte abstrakte Malerei theologisch zu quali-

fizieren⁴. Aber schon diese Begriffe weisen der abstrakten Kunst besondere ikonographische Bereiche zu. Man wird – gegen Schwebel – nicht umhin können, auch andere christliche Inhalte in dieser Spielart der Kunst zu entdecken. Bildtitel von Manessier sprechen von Passion und Auferstehung. Abstrakte Glasfenster von Bazaine bemühen sich, bildnerische Äquivalente der Sakramente zu bieten. Es sind nicht nur die Bildunterschriften, die den Inhalt nahelegen. In Farbe und Form mancher abstrakter Werke finden sich deutliche Bezüge zu den Wirklichkeiten der christlichen Tradition. Die Ergebnisse einer solchen ikonographischen Analyse abstrakter Malerei wäre auch für das moderne Glaubensverständnis aufschlußreich. Sie würden belegen, daß die Mythologie und Theologie der christlichen Tradition heute nicht mehr unmittelbar ansichtig wird, sondern durch ihre Variationen und Interpretation in einer säkularisierten Gegenwart. Das heißt, wir hätten hier eine Kunst, die das „imaginäre Museum“ der Geschichte als gleichberechtigten und notwendigen Partner voraussetzt. Die moderne Kunst und vor allem das christliche Motiv in ihr kann nicht unabhängig betrachtet werden, sondern nur „Aug in Aug“ mit der Vergangenheit. Das christliche Motiv der Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts will und kann in den meisten Fällen nicht mehr den integralen Topos der Tradition geben, sondern nur seine partielle oder personale Brechung. Erst wenn man dieses Problem begreift, erfährt man, wie wesentlich für uns die Kunstgeschichte und die Ikonographie der Vergangenheit sind. Wie die „Venus von Rubens“ in einem „Verbundbild“ des Pop-Artisten Robert Rauschenberg ihre Aktualität aus dem Kontext der physischen und psychischen Reste der Konsumgesellschaft erhält und umgekehrt, so wird die „abstrakte Passion“ von Manessier oder die triviale „Kreuzigung“ von Bacon im Bezugssystem von Tradition und Gegenwart relevant.

⁴ H. Schwebel, *Autonome Kunst im Raum der Kirche* (Hamburg 1968). Dazu H. Shade, *Bild, Bilderverehrung, Bilderstreit*, in: *Sacramentum Mundi* (Freiburg, Basel, Wien 1968) 598–604.

³ P. Gorsen, *Das Bild Pygmalions* (Hamburg 1969) 47 f., 64.

Diese Beziehungen im Raum des „imaginären Museums“ der Weltkunst und im Forum der vom Publizitätsanspruch bestimmten Gesellschaft der Industriekultur werden durch die Epochen und ihren Bilderkreis wesentlich differenziert.

So strebt die christliche Bildvorstellung in den Werken von H. Matisse in Vence eine Renaissance der Vitalsphäre an. In den Bildern von G. Rouault in Assy wird die soziale Problematik der Gegenwart anschaulich. Der deutsche Expressionismus eines E. Nolde bietet die christliche Welt in der Brechung eines mythischen Welterlebens. M. Beckmann sieht Christus im Licht der Philosophie von Arthur Schopenhauer. O. Dix und K. Schmitt-Rottluff begegnen Christus – ähnlich wie G. Rouault – in den „Goldenen Zwanziger Jahren“, d. h. im Elend der Nachkriegszeit.

Einen besonderen Raum werden die christlichen Motive der Symbolisten einnehmen. Von Gustave Moreau über Paul Gauguin und Odilon Redon bis zu Mauris Denis wird in dieser Spielart moderner Kunst eine „Ikonographie von innen“ entwickelt, die ohne die christliche Tradition nicht verständlich ist. Diese „Ikonographie von innen“ kultivierte der Surrealismus in besonderer Weise. Seine Traumbilder werden jedoch – nach André Bretons Theorien und der Praxis eines Großteils der Surrealisten – religiös eher unter den Vorzeichen einer „negativen Ikonographie“ verständlich sein. Der „Kirchenvater des Surrealismus“ heißt Sigmund Freud. Salvador Dali bietet in einigen seiner Werke eine Integration von Christentum und Psychoanalyse. Die „Madonna von Port Lligat“, die „Vision des hl. Johannes vom Kreuz“ und das „Abendmahl“ von Washington müssen wohl als ernste religiöse Bilder bezeichnet werden, die besonders in Wien Schule machten.

Biblisch orientiert ist auch die religiöse Vorstellungswelt des Wiener Malers Ernst Fuchs. Nicht der Hetzendorfer Altar allein und die Bibelillustration des Künstlers sind von religiöser Bedeutung. Seine „Einhornbilder“ und „Cherubim“ wird man gleichfalls in die Untersuchungen moderner christlicher Ikonographie miteinbeziehen müssen, nicht trotz, son-

dern gerade wegen ihres erotischen Charakters.

Besondere Probleme geben dem Bearbeiter christlicher Ikonographie die Objekt-Kunst und die Pop-Art auf. Inwieweit können „Die Töchter Lots“ von Georges Segal, der „Kreuzweg“ von Ad Reinhard und die als Auferstehungsbilder gedeuteten „Anthropometrien“ von Yves Klein christlich interpretiert werden? Mehr noch wird die Frage lauten, ob nicht die antiästhetischen Tendenzen, die wir seit dem Beginn des Dadaismus in der Kunstgeschichte des 20. Jahrhunderts beobachten, wesentlich christliche Züge enthalten. Der „Reliquienkult“ und die neue Hochschätzung der Materie, die Entstehung „technischer Ikonen“ im Rasterbild und der „rituelle Charakter“ farbkinetischer Environments und der Multimedienkunst wären ikonographisch zu untersuchen.

Doch damit kehren wir zum Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurück. Die Diskussion geht heute auch in der Ikonographie um die theoretischen Grundlagen des Bilds. Eine Sinndeutung aus den Zusammenhängen und Bezugssystemen heraus ist notwendig. Ikonographie wird also wesentlich Ikonologie, Lehre von den Bedeutungen der Bildinhalte, werden müssen. Für diese Grundlegung des Bildverständnisses hat die Literatur des Bilderstreits unüberholbares geleistet. Erst wenn wir wissen, wie differenziert und vielschichtig die Auffassung vom Bild damals war, werden wir den unterschiedlichen Realitätscharakter des gleichen Motivs und das Problem der Bilderverehrung begreifen. Die Strömungen der Gegenwart stellen ähnliche Fragen mit dem Begriff der „Antikunst“, der „Identitätskrise“ (Alloway über Jasper Johns) und der „Beseelung der Objekte“ (Pierre Restany).

Es genügt nicht, „Material für eine Theologie der Bilder“ bereitzustellen. Die Bildtheorie und die geistige Durchdringung der christlichen Ikonographie bis zur Gegenwart bleibt ein besonderes Desiderat, damit Ikonographie nicht im „musealen Abstellraum“ unter dem Stichwort „unbewältigte Vergangenheit“ zu den „Akten gelegt“ wird.

Herbert Schade SJ

BESPRECHUNGEN

Marxismus

GARAUDY, Roger: *Die Aktualität des Marx-schen Denkens*. Frankfurt, Wien: Europ. Verlagsanstalt, Europa Verl. 1969. 241 S. Kart. 18,-.

Garaudy, der intellektuelle Führer der französischen KP, ist kein Unbekannter. Als Gast der Paulusgesellschaft hielt er zwei Vorträge, die als Beiträge zum „Dialog“ starke Beachtung fanden („Vom Bannfluch zum Dialog“ 1965). So nimmt man dieses Buch mit Interesse zur Hand, zumal wenn der Autor im Vorwort verspricht, jenes „ungeheure Faktum zu erklären“, daß das Marxsche Denken zum „treibenden Bewußtsein eines Jahrhunderts“ geworden ist, das jedem einzelnen hilft, den Sinn seines Lebens, die darin beschlossene Zukunft und seine Verantwortung gegenüber dieser Zukunft zu begreifen“, und wenn er sich die Aufgabe stellt, die „verschleierte Erkenntnisse“ nichtmarxistischen Denkens, so die Begriffe Subjektivität und Transzendenz, zum „dialektischen Moment des eigenen Denkens zu machen“.

Das Buch bietet in einem ersten Teil eine Interpretation der Marxschen Philosophie in ihrem Inhalt und ihrer historischen Verflechtung, wobei in sehr interessanter Weise Marx in die Nähe Fichtes gerückt wird; gerade der zentrale Begriff der Praxis müsse „von Fichte hergeleitet werden“. Von Fichte läßt Garaudy sich auch die „drei großen philosophischen Themen“ geben, „die die Marxisten ‚auf die Füße stellen‘ müssen“: die Theorie der Freiheit, der Subjektivität und der Praxis. In der Skizzierung dieses Programms liegt wohl der bedeutendste Beitrag dieses Buchs, während die übrigen Kapitel noch stark der parteimarkistischen Denkweise verhaftet bleiben. Der „Kommunismus“ wird zwar als die „Aneignung der gesamten Menschheit durch jeden einzelnen“, als die „wahre Befreiung und die uneingeschränkte Entfaltung eines jeden“

beschrieben; doch fragt man, wie die „Verwirklichung des Seins des Menschen“ durchgeführt werden soll, findet man nur den Hinweis auf die „Diktatur des Proletariats“ und die Zerstörung der „entfremdeten gesellschaftlichen Klassenstrukturen“ (68). Die menschliche Not ist für den Autor in der Spaltung des Individuums von der Gesellschaft im Produktionsprozeß begründet; die Schaffung des „totalen Menschen“ kann deshalb im wesentlichen durch gemeinsame Kontrolle der Produktionsmittel und durch rationale Steuerung der Produktion erreicht werden. Freiheit ist daher die Möglichkeit, „in der gemeinsamen, bewußt organisierten Arbeit der Menschen völlig aufzugehen, an dem dadurch produzierten Reichtum teilzuhaben und auf dieser Grundlage seine ganze schöpferische Kraft zu entfalten“ (118).

Der Begriff des Materialismus ist vor allem unter der Rücksicht der Praxis und erkenntnistheoretisch als Unabhängigkeit der Objektwelt vom erkennenden Subjekt konzipiert. Dialektik sei nicht nur eine Denkmethode, sondern auch Naturdialektik, insofern die Natur selbst (wie die Quantenphysik zeige) eine dialektische Struktur aufweise, die ihrerseits dialektisches Denken fordere. Diese innere dialektische „Dynamik der Gegenstände“ habe neben der alten mechanischen Physik auch die „traditionelle Logik umgeworfen und wertlos gemacht“ (107).

Die Aktualität der Marxschen ökonomischen Lehre, einschließlich der Klassenkampf-, Verelendungs- und Krisentheorie, versucht Garaudy in einem 2. Teil darzutun, wobei er die Meinung vertritt, daß die sowjetische Wirtschaft nach Marxschen Richtlinien geleitet werde; auch glaubt er, daß die Gesellschaften des Ostblocks „den Sozialismus im Sinne der Marxschen Lehre aufbauen“, während er den skandinavischen Reformsozialismus als eine

bloße Variation des Kapitalismus ablehnt. Der 3. Teil über Marx den Politiker betont die Notwendigkeit des aktiven Kampfs für den Kommunismus unter Führung einer disziplinierten Partei nach Art der von Lenin geschaffenen Elitetruppe.

Der Marxismus, so schließt Garaudy im Sinn des Vorworts, muß sich aus dem „infantilen Stadium einer vorkritischen Philosophie“ und den „schwerwiegenden Deformationen“, die Stalin zu verantworten hat, befreien und zu dem werden, was er eigentlich ist: „ein totaler und militanter Humanismus und eine unvergleichliche Methodologie der geschichtlichen Initiative“. Nachdem in der Entstalinisierung, so glaubt Garaudy, „das erste und größte aller sozialistischen Länder das einzigartige Beispiel einer öffentlichen Selbstkritik geliefert hat, wurden die Bedingungen für eine Wiedergeburt des wahren marxistischen Denkens geschaffen“ (10, 232).

Vielleicht liegt die Enttäuschung, die dieses Buch vor allem dort bereitet, wo die großen Programmpunkte näher verdeutlicht werden, mit daran, daß das französische Original bereits 1964 erschienen ist. Wer sich aber über die Möglichkeit eines tieferen Gesprächs mit einem parteigebundenen Marxismus unterrichten will, sollte Garaudys Buch aufmerksam studieren.

P. Ehlen SJ

ALTHUSSER, Louis: *Für Marx*. Frankfurt: Suhrkamp 1968. 220 S. Kart. 10,-.

Unter den Neomarxisten ist Althusser, Philosophieprofessor an der Ecole Normale Supérieure in Paris, das schwarze Schaf. Denn er bekennt sich zur strukturalen Methode, mit der er Marx neu zu lesen versucht, ohne der entsprechenden Ideologie, die sich geschichts- und revolutionsfeindlich gibt, verfallen zu wollen. Diesen Seiltanz trauen ihm jedoch seine Genossen in der KPF wie Garaudy nicht zu, weshalb sie fürchten, Marx werde unter Althussters Händen zu einem klassischen Systematiker aufgebaut, wie ihn die stalinistischen Orthodoxen in Ost und West gerade heute gut gebrauchen können, wollen sie sich gegen die neomarxistische Humanismuswelle mit Be-

rufung auf Marx behaupten. Althusser gibt ihnen die Handhabe dazu, indem er im Werk von Marx einen „epistemologischen Einschnitt“ vornimmt, der sein humanistisches, anthropologisches Jugendwerk als „ideologisch“ qualifiziert und von seinem „wissenschaftlichen“ „Kapital“ trennt. Letzteres allein, auch wenn es selbst noch unzulänglich formuliert ist, enthält den Marx eines genuinen Marxismus, der sich auf Wissenschaft und nicht auf Ideologie stützt, und vom „Kapital“ her ist alles andere zu lesen und entweder als marxistisch zu qualifizieren oder als humanistisch zu disqualifizieren.

So bestechend die hermeneutischen Überlegungen Althussters auch sind, und so radikal er die strukturelle Methode auch anwendet, es bleibt ein Unbehagen wegen der zu befürchtenden politischen Auswirkungen eines Unternehmens, das Marx endlich „auf den Begriff“ bringen will, aber ihn vermutlich der Ideologie der Wissenschaftlichkeit zum Opfer bringt und ihn neu dogmatisiert: den Kommunisten und Antikommunisten zum willkommenen ideologischen Gebrauch, den Marxisten als abschreckendes Beispiel.

G. Schiwy SJ

FLEISCHER, Helmut: *Marxismus und Geschichte*. Frankfurt: Suhrkamp 1969. 169 S. Kart. 3,-.

Einer der Kernbegriffe der marxistischen Philosophie, die sich als Programm realitätsverändernder Praxis begreift, ist der Begriff der Geschichte. Fleischer wendet sich in seiner sehr kompakten und auf hohem Reflexionsniveau stehenden Studie diesem „Schlüsselwort“ des Marxismus zu und versucht, es aus der Enge einseitiger Fixierungen, auf die es durch orthodoxe und neomarxistische Interpretationen wie deren Kritiker festgelegt wurde, herauszulösen und, indem er den „experimentellen Charakter“ der marxistischen Geschichtsphilosophie aufweist, einen Beitrag zur „Rekonstruktion einer humanistisch-emanzipatorischen Philosophie der Praxis“ zu leisten, die den handelnden Menschen nicht aprioristischen Gesetzen unterwirft, sondern sich von seinen Bedürfnissen leiten läßt.

Fleischer beginnt mit einer Analyse der relevanten Texte bei Marx und Engels, die gerade die Vieldeutigkeit der entscheidenden Termini wie Gesetz, Notwendigkeit, Freiheit, menschliches Wesen und menschliche Natur freilegt und das tastende pragmatische Experimentieren verdeutlicht, dem diese Begriffe entstammen und dienen. Marx wird dabei in einem Umfang „enthegelianisiert“ und auf eigene Füße gestellt, wie das wohl in keiner Interpretation bisher geschehen ist. Marxens Rede von der Gesetzlichkeit und Notwendigkeit im Gang der Geschichte zum Kommunismus entspricht so mehr dem Versuch einer „komplexen Beschreibung“ als einer „axiomatischen Konstruktion aus Gesetzen“. Ebenso wenig wie der historische Materialismus zu einem „historischen Messianismus“ darf er zu einem „historischen Mechanismus“ verfälscht werden. Fleischer wendet sich hier vor allem kritisch gegen die einseitige Objektivierung der geschichtlichen „Gesetze“ durch die sowjetische Philosophie, als deren ausgezeichnete Kenner er sich schon in früheren Arbeiten ausgewiesen hat.

Im Zentrum der Untersuchung steht die Frage nach dem Subjekt der Geschichte, dem Menschen, dem letztlich einzigen wirksamen Faktor des geschichtlichen Prozesses. Die Frage nach den „Triebkräften“, dem „Fortschritt der Geschichte“ ist eine Frage nach dem Menschen und schließt eine Reflexion

über Sinn und Ziel menschlichen Daseins ein. Fleischers Studie erweist sich in der Erörterung dieser Fragen als ein wirklich weiterführender Beitrag zur Schaffung einer genuin marxistischen Anthropologie. Hier bietet sich dem christlichen Denker eine Vielzahl von Ansatzpunkten für eine fruchtbare Diskussion, aber auch Anlaß zu kritischen Fragen. So wenn der Verfasser zum Begriff des Humanismus ausführt: „Die stärkere Komponente im marxistischen Humanismus ist nicht Liebe, sondern Achtung, die jeder sich selbst verschafft und die eben darum alle einander erweisen“, vorläufig müsse das „nötigenfalls militante Einfordern von Achtung der vorrangige Weg der Durchsetzung von Humanität bleiben“ (92). Hier würde der Rezensent fragen, ob eine auf dem Gleichgewicht der gesellschaftlichen Positionen beruhende gegenseitige Achtung tatsächlich imstande ist, den von Fleischer erwähnten „Wunsch nach Geborgenheit“ in der vermenschlichten Gesellschaft zu erfüllen.

Bei aller Dezipiertheit zeichnet sich Fleischers Untersuchung durch eine betonte Nüchternheit sowie durch ein umsichtig differenzierendes Denken aus, das der Komplexität der anstehenden Probleme entspricht. Die Diskussion um das marxistische Geschichts- und Menschenbild wird an ihr nicht vorbeigehen können.

P. Ehlen SJ

Religiöse Information

HOLL, Adolf: *Gott im Nachrichtennetz*. Religiöse Information in der modernen Gesellschaft. Freiburg: Rombach 1969. 159 S. Brosch. DM 9,-.

Der Titel des Buchs stimmt nicht. Ansonsten aber stellt die schmale Studie des Wiener Religionswissenschaftlers einen Glücksfall unter den Publikationen zur religiösen Information dar. Der Verfasser versucht, einiges vom gesicherten Ertrag der Kommunikationswissenschaften einzubringen in die Überlegungen zum Dialog der Kirchen nach innen

und nach außen. Er geht dabei behutsam voran und kreist sein Thema in kleinen Schritten ein, die als einzelne erst vom Ende her sich sinnvoll in seine Gesamtkonzeption einfügen.

In Anlehnung an das Webersche Organisationsmodell für Großkirchen wird zunächst eine Bestandsaufnahme der Kommunikationssituation gegeben. Dann wendet sich der Verfasser beschreibend den Kommunikationen selbst und ihren Inhalten, Formen und Kanälen zu. Das Kapitel über die Kirchenpresse

(62–73) gelang ihm dabei am besten; ich gestehe, nie zuvor so kurz, präzise, verständlich und überzeugend auf die entscheidenden Punkte dieses Fragenkomplexes hingewiesen worden zu sein. Es folgen drei Kapitel über die Situation der Kommunikationsempfänger, die als Ganzes zu stichwortartig gerieten und darum den in der Materie nicht behausten Leser unter der Hand mit Werturteilen belasten werden (vgl. 95–103). Die Berufung auf Canettis „Masse und Macht“ verwirrt eher, als daß sie der Analyse dient. Ebenfalls stellen die Bemerkungen über Wittgensteins Sprachspiele eine Zumutung an den Leser dar (108–112). Eine Neuauflage müßte hier gründliche Ergänzungen bringen.

Im letzten Abschnitt des Buchs wird der Versuch unternommen, kybernetische Gesichtspunkte auf die Prozesse des sozialen Wandels anzuwenden, denen die Kirche ebenso unterliegt wie jede andere komplexe Organisation. Für diese 30 Seiten wird der Verfasser die Zurückweisung und Widerlegung durch andere erfahren, die sich noch in possessione zu befinden glauben. Die Leser aber, die die Frage nach dem Überleben der Kirche in der städtischen Gesellschaft unruhig und unsicher macht und die sich von den klassischen Disziplinen der Theologie im Stich gelassen fühlen, sollen in der Richtung weiter suchen, in die Holl eine vorläufige Wegmarke gesetzt hat.

R. Iblacker SJ

Die provozierte Kirche. Überlegungen zum Thema Kirche und Publizistik. Hrsg. von H. BREIT u. W. HÖHNE. München: Claudius 1968. 306 S. Kart. 14,-.

Als ein erster Versuch, „die Tragweite der Probleme, die durch die publizistischen Medien aufgeworfen sind“ (5), in den Kirchen zu erkennen, darf der Studienkreis über „Publizität und Publizistik“ gelten, der vom 22. Januar bis 4. März 1968 im Pullacher Studienseminar der Vereinigten Kirchen durchgeführt wurde. Die Teilnehmer fühlten sich provoziert. Diesen Eindruck vermittelt auch

der Band, der ausgewählte Referate des Seminars, thesenhafte Resonanzen der Teilnehmer und eine einführende juristische Dokumentation bietet. Die Referate befaßten sich mit drei Problemkreisen: 1. publizistisches Umfeld, 2. theologische Versuche über die Verkündigung im Zeitalter der Massenkommunikationsmittel und 3. Praxis der kirchlichen Medienarbeit unter den in der BRD gegebenen Bedingungen.

Eine derartige Sammlung von Referaten unterschlägt dem Leser, der nicht dabei war, einiges, wenn sie auf die Wiedergabe der lebendigen Diskussionsbeiträge verzichtet: das Fleisch um die Referatskelette herum wird nicht mitgeliefert. Das zeigt sich klar bei den meisterlich knappen Referaten von Ronneberger und v. Imhoff, die dem Kenner der Materie willkommene Gliederungen fürs eigene Denken liefern, für den nichteingeweihten Leser aber zu spröde sind.

Bei den theologischen Versuchen ist die Einmütigkeit zu loben, mit der die Referenten zugeben, daß eine Theologie der Massenkommunikation erst anfanghaft existiert. Im übrigen liefert H. Müller-Schwefe (143–146) die Kritik an den Ansätzen anderer (Frör, Josuttis, Schultz, Bahr) gleich mit; sein eigener Ansatz bleibt aber ebenfalls Stückwerk und harrt der Diskussion. Es bleibt die Frage, ob alles theologische Bemühen um die Medien der modernen Vermittlung nicht zu voreilig und früh ist und darum notwendig an falschen Ansätzen krankt. So fragt sich der kritische Leser der „Resonanz“ (265–270) beim Studium der dort vorgetragenen Überlegungen immer wieder, wem sie nützen sollen: den Pastoren?, den Journalisten?, den Christen?

Wohlthuend lesen sich die Ausführungen der kirchlichen Beauftragten (Geisendorfer, Thumser), in denen nüchtern die Realitäten der Rundfunk- und Fernseharbeit aufgezeigt werden. Vielleicht sollten mehr Männer und Frauen den Seelsorgern von heute sagen, was es bedeutet, in und für die Medien zu arbeiten, damit jene lernen, besser mit diesen Medien umzugehen.

R. Iblacker SJ

Geschichte

NICHOLS, Peter: *Die Politik des Vatikan*. Bergisch Gladbach: Lübbe 1969. 415 S. Lw. 24,80.

Man lasse sich nicht durch den Titel täuschen! Es handelt sich nämlich nicht so sehr um eine seriöse Abhandlung als vielmehr um eine bunte Mischung von Details aus der Kirchengeschichte, von römischen Gerüchten und Vermutungen und von mehr oder weniger geistreichen Bemerkungen über die letzten Pontifikate, und dies alles ohne erkennbare systematische Anordnung. Das Ganze ist ohne Zweifel mit Wohlwollen und mit ehrlichem Bemühen um Sachlichkeit geschrieben. Allerdings wird nicht immer zuverlässig berichtet. So kann man sicher nicht sagen, daß die Frage der Unfehlbarkeit beim ersten Vatikanum „besonders rasch über alle Hürden ging“ (102). Was S. 196 f. und 200 f. über das Staatssekretariat ausgeführt wird, ist teils durch die Veränderungen der letzten Jahre überholt (es gibt keine Sektionen mehr) oder einfach falsch.

Es ist anzunehmen, daß der Autor, lange Jahre römischer Korrespondent der Times, sein Metier des Schreibens versteht und daß deshalb die Originalausgabe alle oder jedenfalls viele Vorzüge eines guten englischen Stils aufweist. In der Übersetzung ist davon nichts mehr zu spüren. Sie ist zumeist mühsam und gequält und läßt nichts mehr von Witz und trockenem Humor erahnen. Ausgesprochene Übersetzungsfehler sind nicht einmal selten; so wenn beharrlich „Staatssekretarie“ statt „Staatssekretariat“ geschrieben wird (z. B. 15, 196 ff.), oder wenn es von Johannes XXIII. heißt, er habe „viel Gemeinsinn“ besessen (141), oder wenn die Rede ist vom „Apostolischen Gesandten in London“ (239; statt „apostolischer Delegat“).

Nicht immer scheinen die Übersetzer den Originaltext ganz verstanden zu haben; nur ein Beispiel: „Der Papst versteht sich als Stellvertreter Christi auf Erden, die als Konklave bekannte seltsame Einrichtung zeitweiliger Befugnis, der er sein Amt verdankt, gilt – damit muß man sich abfinden, wer daran glaubt – als vom Heiligen Geist erleuchtet“ (20). Die von den Übersetzern gebotene Er-

läuterung zum Besuch Hitlers in Rom, daß nämlich Pius XI. ihn nicht habe empfangen wollen (281 Anm.) ist längst richtiggestellt (vgl. R. Leiber in dieser Zschr. 163 [1958] 97). An manchen anderen Stellen, wo der Autor für seine Landsleute schreibt, hätte man sich eine erläuternde Anmerkung gewünscht, so wenn in einem Abschnitt über Kaiser Konstantin ganz unvermittelt „Becket“ auftaucht (45), womit natürlich der hl. Thomas von Canterbury gemeint ist.

Der Verlag gab der deutschen Übersetzung einen süßlila Umschlag mit den gekreuzten Schlüsseln und der Tiara in Gold, eine Einkleidung, wie sie zu dieser Art von Vatikanbüchern zu gehören scheint. Empfehlenswert ist das Buch nicht. *B. Schneider SJ*

Mensch und Weltgeschichte. Zur Geschichte der Universalgeschichtsschreibung. Hrsg. v. Alexander RANDA. Salzburg, München: Pustet 1969. 313 S. Kart. 38,-.

Das historische Wissen hat sich in Raum und Zeit ungeheuer ausgebreitet. Damit stellt sich die Forderung, aber auch das Problem der Universalgeschichte, das Problem vor allem für die Kulturen, die ohne Berührung mit der abendländischen und ohne gegenseitige Beeinflussung sich entwickelt haben. Das vorliegende Salzburger Forschungsgespräch fragt zunächst rein historisch, ob und inwieweit es in den verschiedenen Kulturen solche Geschichtsschreibung gegeben habe oder wenigstens Tendenzen dazu; Spätantike und Frühchristentum, das abendländische Mittelalter, Byzanz, der Oriens christianus, der Islam, Spanien und die katholische Reform, der Protestantismus werden jeweils von einem Fachmann behandelt; anschließend spricht ein letzter Beitrag von den „Grundeinstellungen der Moderne“. Hier tritt die Problematik am deutlichsten zutage. Ist Universalgeschichte einfach das Nebeneinander der Geschichte der einzelnen Kulturen und Völker? Oder kann sie das sein, was Lord Acton forderte: „Als

Universalgeschichte verstehe ich etwas, was unterschieden ist von der vereinten Geschichte aller Länder, was nicht ein Seil von Sand ist, sondern eine ununterbrochene Entwicklung, ... Sie bewegt sich in einer Sukzession, für die die einzelnen Nationen nur untergeordnete Glieder sind. Die Geschichte der Nationen soll erzählt werden nicht um ihrer selbst willen, sondern mit Bezug und in Unterordnung zu einer höheren Ordnung“ (zit. 252). Die Aufklärung sah diese höhere Ordnung in dem, was überall wesentlich gleich ist, womit die Verschiedenheiten bedeutungslos oder in einem stetigen Fortschritt zur Freiheit oder zur allseitigen und allgemeinen Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten (so z. B. Kant). Ranke hingegen betonte den Eigenwert jeder Kultur. Bei Spengler löst sich die Weltgeschichte in die Gleichheit der Entwicklungsphasen von Kulturen auf, die völlig isoliert voneinander leben. Und Toynbee findet eine Einheit nur durch einen Mythos.

Die Frage erhebt sich, ob rein historisch ein einheitliches Prinzip auszumachen ist, das den Verlauf der ganzen Geschichte bestimmt? Muß man nicht sagen, daß die menschliche Wirklichkeit, wie sie sich in den verschiedenen Kulturen zeigt, so reich und vielseitig ist, daß sie als ganze nie von einem Blick umfaßt werden kann, sondern daß jede Epoche sie von

einer besonderen Seite her sieht und daß dies ihr besonderes Interesse, das meist nicht klar zum Bewußtsein kommt, leicht als das bestimmende Prinzip der ganzen Wirklichkeit verstanden wird? Die Gesamtheit der verschiedenen Beiträge des vorliegenden Buchs hinterläßt eher diesen Eindruck. Wenn sich aber aus der Geschichte ein solches Prinzip nicht feststellen läßt, könnte es aus der Theologie oder Philosophie übernommen werden, wie dies ja auch z. B. im Mittelalter und in der Aufklärung geschehen ist. Aber hat die Gesamtgeschichte überhaupt ein letztes innerweltliches Ziel, von dem her dem einzelnen Platz und Sinn innerhalb des Ganzen angewiesen werden könnte? Und wie ließe sich der Eigenwert jeder Kultur dabei wahren? Die Geschichtlichkeit und Kulturfähigkeit des Menschen bleibt als Grundlage für eine Universalgeschichte doch wohl zu formal. Konkretere Auffassungen von der Einheit der Menschheitsgeschichte hingegen werden wohl immer, auch wenn sie nicht einfach falsch sind, einseitige Darstellungen ergeben, denen sich andere, ebenfalls einseitige, entgegenstellen lassen. Aber dies ist ja nur eine Folge des synthetischen Charakters aller Erkenntnis des Konkreten, vor allem des konkreten menschlichen Seins, eine Synthese, die mehr oder weniger umfassend, aber nie vollendet sein kann.

A. Brunner SJ

ZU DIESEM HEFT

ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE ist o. Professor für öffentliches Recht, Verfassungs- und Rechtsgeschichte und Rechtsphilosophie an der Universität Bielefeld.

WOLFGANG BENDER ist Studentenpfarrer in Frankfurt.

JOSEF MACHA lehrt Soziologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom.

28. Jan. 1971

3. Feb. 1971

19. April 1971

24. APR. 1974

25. APR. 1975

16. SEP. 1975

12. MAI 1978

20. NOV. 1978

17. JULI 1978

20. JULI 1978

15. OKT. 1978

2. JUNI 1981

14,82