



rad.

N12<522832350 021



UBTÜBINGEN



Übungen

WERNER STICKEL  
Buchbinderei  
ÜSCHINGEN





M6518E

STIMMEN  
DER ZEIT

Prof. Hubly ✓

Heft 1

Januar 1970

H. F. Zacher

Pluralität der Gesellschaft

R. Egenter

Christliches Gotteserlebnis heute

R. Kottje

Probleme der Synode in historischer Sicht

K. Schäfer

Zum Thema Priestergruppen

H. Koschwitz

Die politische Wochenpresse in der BRD

30. DEZ 1969

Verlag Herder Freiburg

Gh 2449

# INHALT

|                      |  |    |
|----------------------|--|----|
| Hans F. Zacher       | Pluralität der Gesellschaft als Aufgabe . . . . .                                  | 1  |
| Richard Egenter      | Praeambulum fidei. Eine Überlegung zum christlichen Gotteserlebnis heute . . . . . | 18 |
| Raymund Kottje       | Probleme der deutschen Synode in historischer Sicht . . . . .                      | 27 |
| Klaus Schäfer        | Zum Thema Priestergruppen . . . . .  | 34 |
| Hansjürgen Koschwitz | Die politische Wochenpresse in der Bundesrepublik . . . . .                        | 47 |

## UMSCHAU

|                 |   |    |
|-----------------|---|----|
| Eduard Huber SJ | „Haben Sie Solschenizyn schon gelesen?“ . . . . . | 62 |
|-----------------|---|----|

## BESPRECHUNGEN

|   |    |
|---|----|
| Wirtschaft – Recht – Gesellschaft . . . . . | 67 |
| Kunst . . . . .                             | 69 |
| Literatur . . . . .                         | 71 |
| Spiritualität . . . . .                     | 72 |

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

## DIE MITARBEITER DES HEFTES

Prof. Dr. Hans F. Zacher, 6601 Scheidt, Im Flürchen 63 – Prof. Dr. Richard Egenter, 8031 Stockdorf, Kreuzweg 21 – Prof. Dr. Raymund Kottje, 8400 Regensburg, Wolfsteiner Straße 5 – Dr. Klaus Schäfer, 7400 Tübingen, Neckarhalde 64 – Dr. Hansjürgen Koschwitz, 3400 Göttingen, Leibnizstraße 6 – Dr. Eduard Huber, 15, Rue de Porto-Riche, F-92 Meudon.

## STIMMEN DER ZEIT · 185. BAND · 95. JAHRGANG · HEFT 1

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Reinhold Iblacker SJ, Paul K. Kurz SJ, Herbert Schade SJ. 8000 München 19, Zuccalistraße 16, Tel. 57 40 96. Redaktionelle Zuschriften, Manuskripte, 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. 8 – Versandort: München – Druck: Herder-Druckerei München Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften bzw. zwei Halbjahresbänden. Preis: Einzelheft 4,— DM; halbjährlich 24,— DM, zuzüglich Zustellgebühr; Studentenabonnement: Einzelheft 3,40 DM. Dreimonatiges Probeabonnement 8,— DM. Bezugspreis durch die Post als B-Stück einschließlich Bezugsgebühren und Mehrwertsteuer vierteljährlich 12,45 DM. Die Zeitschrift kann auch im Ausland durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

STIMMEN DER ZEIT



# STIMMEN DER ZEIT

185. BAND



1970

VERLAG HERDER FREIBURG



gr 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. 8 - Versandort: München - Druck: Herder-Druckerei 4,— DM; halbjährlich 24,— DM, zuzüglich Zustellgebühr; Studentenabonnement: Einzelheft 3,40 DM. Dreimonatiges Probeabonnement 8,— DM. Bezugspreis durch die Post als B-Stück einschließlich Bezugsgebühren und Mehrwertsteuer vierteljährlich 12,45 DM. Die Zeitschrift kann auch im Ausland durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

## INHALT DES 185. BANDES

|  |     |
|--|-----|
| <i>Binkowski, Johannes</i> : Die Massenmedien in der Industriegesellschaft . . . . .   | 188 |
| <i>Bleistein, Roman</i> : Sexuelles Tabu im Reifungsprozeß* . . . . .  | 281 |
| <i>Böckle, Franz</i> : Interkommunion . . . . .  | 309 |
| <i>Brüning, Werner</i> : Kirchliche Verkündigung in den Massenmedien* . . . . .  | 135 |
| <i>Egenter, Richard</i> : Praeambulum fidei. Eine Überlegung zum christlichen Gotteserlebnis heute . . . . .                                     | 18  |
| <i>Fuchs, Josef</i> : Gibt es eine spezifisch christliche Moral? . . . . .   | 99  |
| <i>Grom, Bernhard</i> : Religiöse Fragestunde am Rundfunk. Ein französisches Experiment mit Bischöfen, Theologen und Ordensschwestern* . . . . . | 351 |
| <i>Hengsbach, Friedhelm</i> : Bedingt solidarisch. Ein Weg zwischen Anpassung und Absage* . . . . .  | 424 |
| <i>Hertz Anselm</i> : Religionskritik im Film. Überlegungen eines Theologen . . . . .  | 180 |
| <i>Huber, Eduard</i> : „Haben Sie Solschenizyn schon gelesen?“* . . . . .  | 62  |
| <i>Kerber, Walter</i> : Grundlegung der Ethik* . . . . .   | 350 |
| <i>Kern, Walter</i> : Christliche Genealogie des modernen Atheismus? . . . . .   | 289 |
| <i>Kern, Walter – Splett, Jörg</i> : Hermeneutik: Nachholbedarf und Forschungsprojekt* . . . . .   | 129 |
| <i>Koschwitz, Hansjürgen</i> : Die politische Wochenpresse in der Bundesrepublik . . . . .   | 47  |
| <i>Kottje, Raymund</i> : Probleme der deutschen Synode in historischer Sicht . . . . .   | 27  |
| <i>Kurz, Paul Konrad</i> : Wölfe und Lämmer. Friedrich Dürrenmatts Dramaturgie der Politik . . . . .   | 248 |
| <i>Lieth, Elisabeth von der</i> : Probleme der Lehrerbildung . . . . .   | 321 |
| <i>Lohfink, Norbert</i> : Das Alte Testament und die Krise des kirchlichen Amtes . . . . .   | 269 |
| <i>Maier, Hans</i> : Noch einmal: Politische Theologie . . . . .   | 145 |
| <i>Maierhöfer, Fränzi</i> : Wider die Waffe der Blindheit. Über Elias Canetti . . . . .  | 113 |
| <i>Merkert, Rainald</i> : Das Fernsehen und die Jugend . . . . .   | 379 |
| <i>Morawska, Anna</i> : Das polnische Bild von den Deutschen . . . . .   | 341 |
| <i>Muschalek, Georg</i> : Studienreform an den Ordenshochschulen der Bundesrepublik . . . . .  | 406 |

Umschaubeiträge sind durch \* bezeichnet.

|  |     |
|--|-----|
| <i>Nell-Breuning, Oswald von</i> : Die Stellung des Menschen in Gesellschaft und<br>Wirtschaft . . . . .                             | 300 |
| – Nochmals „Kirchensteuer und Kirchenmitgliedschaft“ *   | 127 |
| <i>Neuberger, Oswald A.</i> : Techniken der Manipulation . . . . .   | 390 |
| <i>Nostitz, Oswald von</i> : Ernst Barlachs hundertster Geburtstag*  | 421 |
| <i>Rahner, Karl</i> : Chancen der Priestergruppen . . . . .  | 172 |
| – Disput um das kirchliche Lehramt. Zum Problem nicht-unfehlbarer kirch-<br>licher Lehrentscheidungen . . . . .                      | 73  |
| – Glaubenskongregation und Theologenkommission heute. Referat für die<br>erste Sitzung der Päpstlichen Theologenkommission . . . . . | 217 |
| <i>Rotter, Hans</i> : Tendenzen in der heutigen Moraltheologie . . . . .   | 259 |
| <i>Schade, Herbert</i> : Erotische Kunst im Raum der Kirche . . . . .  | 82  |
| – Romanische Kunst. Modelle und Existentiale einer Primärkultur*   | 346 |
| <i>Schäfer, Klaus</i> : Zum Thema Priestergruppen . . . . .  | 34  |
| – Nochmals: Zum Thema Priestergruppen . . . . .  | 361 |
| <i>Schlappner, Martin</i> : Zur Genese der Religionskritik im modernen Film . .  | 231 |
| <i>Splett, Jörg – Kern, Walter</i> : Hermeneutik: Nachholbedarf und Forschungs-<br>projekt* . . . . .                                | 129 |
| <i>Trutwin, Werner</i> : Religionsunterricht auf neuen Wegen. Notizen zum neuen<br>Rahmenplan* . . . . .                             | 277 |
| <i>Volk, Ludwig</i> : Der Traum vom Reich* . . . . .   | 208 |
| <i>Zacher, Hans F.</i> : Pluralität der Gesellschaft als Aufgabe . . . . .   | 1   |
| *** Folterungen in Brasilien. Überlegungen und Zeugnisse . . . . .   | 341 |

# ÜBERSICHT

## I. THEOLOGIE

|   |     |
|---|-----|
| <i>Richard Egenter</i> : Praeambulum fidei. Eine Überlegung zum christlichen Gotteserlebnis heute . . . . . | 18  |
| <i>Walter Kern</i> : Christliche Genealogie des modernen Atheismus? . . . . .                               | 289 |
| <i>Norbert Lohfink</i> : Das Alte Testament und die Krise des kirchlichen Amts . . . . .                    | 269 |
| <i>Hans Maier</i> : Noch einmal: Politische Theologie . . . . .   | 145 |

## II. KIRCHE

|   |     |
|---|-----|
| <i>Friedhelm Hengsbach</i> : Bedingt solidarisch. Ein Weg zwischen Anpassung und Absage* . . . . .                                | 424 |
| <i>Raymund Kottje</i> : Probleme der deutschen Synode in historischer Sicht . . . . .   | 27  |
| <i>Georg Muschalek</i> : Studienreform an den Ordenshochschulen der Bundesrepublik . . . . .                                      | 406 |
| <i>Oswald v. Nell-Breuning</i> : Nochmals „Kirchensteuer und Kirchenmitgliedschaft“* . . . . .                                    | 127 |
| <i>Karl Rahner</i> : Disput um das kirchliche Lehramt. Zum Problem nicht-unfehlbarer kirchlicher Lehrentscheidungen . . . . .     | 73  |
| – Glaubenskongregation und Theologenkommission heute. Referat für die erste Sitzung der Päpstlichen Theologenkommission . . . . . | 217 |

## III. MORALTHEOLOGIE

|   |     |
|---|-----|
| <i>Josef Fuchs</i> : Gibt es eine spezifisch christliche Moral? . . . . . | 99  |
| <i>Hans Rotter</i> : Tendenzen in der heutigen Moraltheologie . . . . .   | 259 |

## IV. PRIESTERGRUPPEN

|  |     |
|--|-----|
| <i>Karl Rahner</i> : Chancen der Priestergruppen . . . . . | 172 |
| <i>Klaus Schäfer</i> : Zum Thema Priestergruppen . . . . . | 34  |
| – Nochmals: Zum Thema Priestergruppen . . . . .            | 361 |

## V. ÖKUMENE

|  |     |
|--|-----|
| <i>Franz Böckle</i> : Interkommunion . . . . . | 309 |
|--|-----|

## VI. PHILOSOPHIE

|   |     |
|---|-----|
| <i>Walter Kerber</i> : Grundlegung der Ethik* . . . . .   | 350 |
| <i>Walter Kern</i> – <i>Jörg Splett</i> : Hermeneutik: Nachholbedarf und Forschungsprojekt* . . . . . | 129 |

## VII. LITERATUR

|   |     |
|---|-----|
| <i>Eduard Huber</i> : „Haben Sie Solschenizyn schon gelesen?“* . . . . .                            | 62  |
| <i>Paul Konrad Kurz</i> : Wölfe und Lämmer. Friedrich Dürrenmatts Dramaturgie der Politik . . . . . | 248 |
| <i>Fränzi Maierhöfer</i> : Wider die Waffe der Blindheit. Über Elias Canetti . . . . .              | 113 |
| <i>Oswald von Nostitz</i> : Ernst Barlachs hundertster Geburtstag* . . . . .                        | 421 |

## VIII. KUNST

|  |     |
|--|-----|
| <i>Herbert Schade</i> : Erotische Kunst im Raum der Kirche . . . . .       | 82  |
| – Romanische Kunst. Modelle und Existentiale einer Primärkultur* . . . . . | 346 |

## IX. PÄDAGOGIK

|  |     |
|--|-----|
| <i>Roman Bleistein</i> : Sexuelles Tabu im Reifungsprozeß* . . . . .                                 | 281 |
| <i>Elisabeth von der Lieth</i> : Probleme der Lehrerbildung . . . . .                                | 321 |
| <i>Werner Trutwin</i> : Religionsunterricht auf neuen Wegen. Notizen zum neuen Rahmenplan* . . . . . | 277 |

## X. PSYCHOLOGIE

|   |     |
|---|-----|
| <i>Oswald A. Neuberger</i> : Techniken der Manipulation . . . . . | 390 |
|---|-----|

## XI. GESELLSCHAFT UND WIRTSCHAFT

|   |     |
|---|-----|
| <i>Oswald von Nell-Breuning</i> : Die Stellung des Menschen in Gesellschaft und<br>Wirtschaft . . . . . | 300 |
| <i>Hans F. Zacher</i> : Pluralität der Gesellschaft als Aufgabe . . . . .                               | 1   |

## XII. MEDIEN

|   |     |
|---|-----|
| <i>Johannes Binkowski</i> : Die Massenmedien in der Industriegesellschaft . . . . .   | 188 |
| <i>Werner Brüning</i> : Kirchliche Verkündigung in den Massenmedien* . . . . .  | 135 |
| <i>Bernhard Grom</i> : Religiöse Fragestunde am Rundfunk. Ein französisches Expe-<br>riment mit Bischöfen, Theologen und Ordensschwwestern* . . . . . | 351 |
| <i>Anselm Hertz</i> : Religionskritik im Film. Überlegungen eines Theologen . . . . .   | 180 |
| <i>Hansjürgen Koschwitz</i> : Die politische Wochenpresse in der Bundesrepublik . . . . .   | 47  |
| <i>Rainald Merkert</i> : Das Fernsehen und die Jugend . . . . .   | 379 |
| <i>Martin Schlappner</i> : Zur Genese der Religionskritik im modernen Film . . . . .  | 231 |

## XII. ZEITGESCHICHTE

|   |     |
|---|-----|
| <i>Anna Morawska</i> : Das polnische Bild von den Deutschen . . . . . | 341 |
| <i>Ludwig Volk</i> : Der Traum vom Reich* . . . . .                   | 208 |
| *** Folterungen in Brasilien. Überlegungen und Zeugnisse . . . . .    | 341 |

## BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

|                                   |   |
|-----------------------------------|---|
| Biographie und Autobiographie 141 | Pädagogik 140, 359                        |
| Christliche Praxis 215            | Philosophie 355                           |
| Heilige Schrift 139               | Psychologie 358                           |
| Humanismus 143                    | Spiritualität 72                          |
| Kirche und Staat 432              | Theologie 283                             |
| Kunst 69                          | Wirtschaft – Recht – Gesellschaft 67, 285 |
| Literatur 71, 429                 | Zeitgeschichte 213                        |
| Naturwissenschaft 288             |   |

## ZU DIESEM HEFT

72, 144, 216, 288, 360, 432

## VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

- Akten des XVI. Internationalen Kongresses für Philosophie. Wien 2.-9. September 1968.*  
357
- Alsteens, André:* Tabu im Reifungsprozeß.  
281
- Barmeyer, Eike:* Die Musen 143
- Baum, Gregory:* Glaubwürdigkeit 424
- Blank, Richard:* Sprache und Dramaturgie 144
- Breuning, Klaus:* Die Vision des Reiches 208
- Civitas.* Hrsg. von der Görres-Gesellschaft und dem Heinrich Pesch Haus. Bd. 8 67
- Cody, Aelfred:* A history of Old Testament priesthood 274
- Coreth, Emerich:* Grundfragen der Hermeneutik 130
- Dürrenmatt, Friedrich:* Monstervortrag über Gerechtigkeit und Recht nebst einem helvetischen Zwischenspiel 249
- Duss-von-Werdt, Josef:* Theologie aus Glaubenserfahrung 135
- Eine freie Kirche für eine freie Welt.* Hrsg. im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der BRD von Michael Raske, Klaus Schäfer, Norbert Wetzel 172
- Elite für die Diktatur.* Hrsg. v. Horst Ueberhorst 140
- Existenziale Hermeneutik* 134
- Farner, Konrad:* Theologie des Kommunismus? 285
- Finance, Joseph de:* La Nozione di Legge Naturale 350
- Fischer, Hugo:* Die Geburt der westlichen Zivilisation aus dem Geist des romanischen Mönchtums 346
- Friedenthal, Richard:* Entdecker des Ich 142
- Glaubensverkündigung für Erwachsene.* Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus 283
- Gloy, Horst:* Die religiöse Ansprechbarkeit Jugendlicher 140
- Grünthal, Günther:* Reichsschulgesetz und Zentrumsparterie in der Weimarer Republik 214
- Hausenstein, Wilhelm:* Impressionen und Analysen 142
- Martin Heidegger im Gespräch.* Hrsg. v. Richard Wisser 141
- Heisenberg, Werner:* Der Teil und das Ganze 288
- Die Hermeneutische Frage in der Theologie.* Hrsg. v. Oswald Loretz u. Walter Strolz 133

- Junker, Detlef*: Die deutsche Zentrumsparlei und Hitler 1932/33 213
- Kavanaugh, James*: Protest aus Liebe 424
- Kessler, Eckhard*: Das Problem des frühen Humanismus 357
- Kesting, Marianne*: Panorama des zeitgenössischen Theaters 71
- Kunst ist Revolution oder der Künstler in der Konsumgesellschaft*, Beiträge von Jean Cassou u. a. 69
- Lenz, Siegfried*: Beziehungen 429
- Der Lernprozeß*. Hrsg. v. Willmann-Institut 359
- Masters, Robert E. L. – Houston, Jean*: Psychedelische Kunst 70
- Mertner, Edgar – Mainusch, Herbert*: Pornotopia 429
- Morsey, Rudolf*: Die Protokolle der Reichstagsfraktion und des Fraktionsvorstandes der deutschen Zentrumsparlei 1926–1933 213
- Ordo*. Hrsg. v. F. Böhm, F. A. Lutz, F. M. Meyer. Bd. 20 68
- Praktisches Bibellexikon* unter Mitarbeit katholischer und evangelischer Theologen. Hrsg. v. A. Grabner-Haider 139
- Priesteramt in der Krise* 424
- Puntel, L. Bruno*: Analogie und Geschichtlichkeit 356
- Rey, Karl Guido*: Das Mutterbild des Priesters 358
- Simons, Eberhard – Hecker, Konrad*: Theologisches Verstehen 131
- Smend, Rudolf*: Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze 68
- Solschenizyn, Alexander*: Ein Tag im Leben des Iwan Denissowitsch 62
- Solschenizyn, Alexander*: Krebsstation. Buch I Buch II 62
- Sudbrack, Josef*: Probleme – Prognosen einer kommenden Spiritualität 72
- Schmaus, Michael*: Der Glaube der Kirche. Bd. I 283
- Schökel, Luis Alonso*: Sprache Gottes und der Menschen 139
- Stüttler, J. A.*: Kirche und Staat 432
- Thomas, R. Hinton – Will, Wilfried van der*: Der deutsche Roman und die Wohlfahrts-gesellschaft 71
- Topitsch, Ernst*: Mythos – Philosophie – Politik 355
- Waldenfels, Hans*: Offenbarung 284
- Weyembergh-Boussart, Monique*: Alfred Döb-  
lin 430
- Zenetti, Lothar*: Zeitanzeige 215

# NAMENS- UND SACHVERZEICHNIS

## A

„Die Abendmahlsgäste“ 235  
„Allgemeine Unabhängige Jüdische Wochenzeitung“ 60  
Altes Testament und kirchliches Amt 269  
Amtspriestertum 313, 317  
„Die Andere Zeitung“ 53  
Atheismus 289  
Autorität und Gehorsam 259

## B

Barlach, Ernst 421  
„Bayernkurier“ 55  
Bergmann, Ingmar 233  
Bergpredigt 106  
Brasilien, Folterungen 341  
Breuning, Klaus 208  
Bunuel, Luis 180, 233

## C

Canetti, Elias 113  
Chagall, Marc 92  
„Christ und Welt“ 59  
Cluny 347

## D

Dali, Salvador 94  
„Deutsche Nachrichten“ 56  
„Deutsche National-Zeitung“ 56

Deutsche Synode, historische Sicht 27  
„Deutsche Wochenzeitung“ 56  
„Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt“ 59  
Dreyer, Carl Theodor 233  
Dürrenmatt, Friedrich 248

## E

Enzyklika „Humanae vitae“ 99  
Enzyklika „Pacem in terris“ 99  
Ernst, Max 91  
Erotische Kunst in der Kirche 82  
Erziehungswissenschaft 323  
Ethik, Grundlegung 350  
„Europa 51“ 238

## F

Fernsehen und Jugend 379  
Film, Religionskritik 180, 231  
Folterungen in Brasilien 341  
„Francesco-giullare di Dio“ 237  
Freiheit und Sittlichkeit 265  
Fuchs, Ernst 95  
„Der Gefangene“ 183

## G

Gesellschaft 300  
Gesellschaft, Pluralität 1  
Glaubenskongregation 217  
Gotteserlebnis, christliches 18

## H

Hermeneutik 129

## I

„Il vangelo secondo Matteo“ 237  
Industriegesellschaft und Massenmedien 188  
Information 193  
Interkommunion 309

## J

Jugend und Fernsehen 379

## K

„Der Kardinal“ 183  
Kirche und Staat, Rumänien 198  
Kirchenmitgliedschaft 127  
Kirchensteuer 127  
Kirchliche Verkündigung u. Massenmedien 135  
Kirchliches Amt und AT 269  
Kultur und Sittengesetz 263  
Kunst, erotische 82  
Kunst, romanische 346

## L

„L'âge d'or“ 239  
Lehramt, kirchliches 73  
Lehrentscheidungen, nicht-unfehlbare 73  
Lehrerbildung 321  
Lehrschreiben der deutschen Bischöfe 73  
Listl, Joseph 127

## M

„Mamma Roma“ 182  
Manipulation, Techniken 390  
Marré, Heiner 127  
Massenmedien 135

Massenmedien und Industriegesellschaft 188  
Metz, Johann Baptist 145  
„Die Milchstraße“ 180, 240  
Moral, christliche 99  
Moraltheologie heute 259

## N

„Nazarin“ 240  
„Neue Rheinische Zeitung“ 52  
„Neuer Sozialdemokrat“ 52  
Nolde, Emil 91  
NS-Staat 209, 390

## O

Ordenshochschulen, Studienreform 406  
„Ordet“ 234  
Orthodoxe Kirche 201

## P

Papen, Franz von 209  
Pasolini, Pier Paolo 182, 233  
„Passion der heiligen Johanna“ 234  
Pluralismus 4  
Pluralität der Gesellschaft 1  
Polanski Roman 186  
Polen, Bild von den Deutschen 332  
Politische Theologie 145  
Politische Wochenpresse in der BRD 47  
„Priester“ im AT 274  
Priestergruppen 34, 172, 361  
„Publik“ 58

## R

Rahmenplan f. d. Religionsunterricht 277  
Reichsideologie 208  
Religionskritik im Film 180, 231  
Religionsunterricht 277  
„Rheinischer Merkur“ 57  
Romanische Kunst 346

„Rosemaries Baby“ 183  
Rossellini, Roberto 237  
Rouault, Georges 91  
Rumänien, Kirche und Staat 198  
Rundfunk, religiöse Fragestunde 351

## S

Sexuelles Tabu 281  
Sittengesetz, natürliches 263  
Sittlichkeit, christliche 100  
Solschenizyn, Alexander 62  
Synode 27  
Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft 293  
Schule, gesellschaftskritische Funktion 327  
„Das Schweigen“ 235  
Studienreform 406

## T

„Teorema“ 184, 244  
Theologenkommission 217

## V

Vigo, Jean 239  
„Viridiana“ 240  
„Volksstaat“ 52  
„Vorwärts“ 52  
„Unsere Zeit“ 54

## W

„Welt der Arbeit“ 54  
„Wie in einem Spiegel“ 235  
Wirtschaft 303  
Wochenpresse, politische 47  
„Die Zeit“ 60

## Z

„Zéro de conduite“ 239





Hans F. Zacher

## Pluralität der Gesellschaft als Aufgabe\*

### I. Was ist Pluralismus?

„Pluralismus im unvermeidlichen Sinn einer kreatürlichen Notwendigkeit bedeutet die Tatsache, daß der Mensch und sein Daseinsraum . . . aus so verschiedenen und vielfältigen Wirklichkeiten gebildet werden, daß die Erfahrung des Menschen selber von ursprünglich mehreren Quellen herkommt (deren Zusammenspiel nicht von vornherein einheitlich strukturiert ist) und er weder theoretisch noch praktisch diese Vielfalt auf einen einzigen Nenner bringen kann . . ., von dem allein aus diese Vielfalt ableitbar, begreifbar oder beherrschbar wäre. Die absolut durchschaute und konkrete Einheit der Wirklichkeit ist für den Menschen als metaphysisches Postulat und eschatologische Hoffnung da, nicht aber als verfügbare Größe. Dieser Pluralismus ist der Index der Kreatürlichkeit: nur in Gott ist alles eins; im Endlichen ist der Antagonismus der Wirklichkeiten unaufhebbar.“ Mit diesen Worten beschreibt *Karl Rahner* das plurale Wesen des Menschen. Und er zieht daraus die Konsequenz für das plurale Wesen der menschlichen Gesellschaft: „Es kann und darf hier keine einzige greifbare Instanz (die nur der unverfügbare Gott ist) geben, die sämtliche gesellschaftlichen oder gar menschlichen Vorgänge autonom und adäquat zugleich steuert und als Vollzug ihres einzigen eigenen Wesens begreift. . . . Gott in seiner absoluten, universalen Macht und allseitigen Verfügung in der Welt“ hat „keinen Stellvertreter . . ., weder den Staat noch die Kirche.“ Diese Sätze mögen hier für die These der wesenhaften Notwendigkeit der Pluralität der menschlichen Gesellschaft stehen. Daß sie auch unabhängig von Rahners metaphysischem Standort postuliert wird und werden kann, ist evident.

Doch erleichtert die Evidenz des Prinzips kaum, die Pluralität der Gesellschaft zu leisten. So sehr sie dem Wesen des Menschen entspricht, so sehr nimmt sie teil an der Last des Menschen, sich zu verwirklichen, und an seinem Risiko, sich zu verfehlen.

Definieren wir *Pluralismus* als ein *System des Geltenlassens und der Selbstverwirklichung möglichst vieler*, so zeigt sich schon die immanente Spannung an; denn der Mensch verwirklicht sich nicht nur als „einsamer“, sondern auch als „gemeinsamer“. Er braucht Gemeinschaft – von der Familie bis zur internationalen Gemeinschaft der Völker. Gemeinschaften werden material durch gemeinsame Werte, formal durch gemeinsame Verfahrensweisen begründet. Und wegen seines Bedürfnisses überindi-

\* Text eines Vortrags, den der Verfasser anlässlich der Eröffnung der Salzburger Hochschulwochen am 27. Juli 1969 gehalten hat. Die Vortragsform wurde für den Druck beibehalten. Die Überschriften wurden für den Druck eingefügt.

viduellen Wertbekenntnisses und überindividueller Wertverwirklichung und ebenso wegen der Notwendigkeit, sich im zwischenmenschlichen Verkehr auf gemeinsame Regeln einrichten zu können, bedarf der Mensch der Gemeinschaft, um sich voll zu entfalten. Pluralität kann also nicht Negation des Gemeinsamen bedeuten, sondern nur die *Bestimmung des Maßes der Gemeinsamkeit vom einzelnen her*.

Damit ist das Problem des Pluralismus freilich erst neu formuliert, nicht gelöst. Aber es gibt dafür auch keine allgemeinen und endgültigen Lösungen. Die Behauptung allgemeiner und endgültiger Formeln für die Grenze zwischen den Sphären der Individuen und der Gemeinschaften widerspräche der pluralistischen Grundannahme von der Teilhaftigkeit und damit auch möglichen Vorläufigkeit des menschlichen Selbst- und Umweltverständnisses. Vielmehr muß es als eine beständige Aufgabe des Menschen angesehen werden, sich darum zu bemühen, die jeweils hier und jetzt richtige Grenze zu finden.

Ehe ich versuche, einiges über diese Aufgabe zu sagen, muß ich zwei Einschränkungen anbringen. Erstens: Die Problematik des Pluralismus hat so viele Erscheinungsformen, wie es Gemeinschaften gibt. Die umfassendste Kompetenz, die plurale Gestalt menschlicher Existenz zu bestimmen, liegt jedoch beim Staat. Und dessen allgemeinstes und wirksamstes Medium ist das Recht. Daher ist es gerechtfertigt, den Versuch, die Aufgabe des Pluralismus zu konkretisieren, auf Staat und Recht zu konzentrieren.

Zweitens: Auch in der Ebene des Staates sind die Probleme des Pluralismus je konkret. Voraussetzungen und Stand pluraler Ordnung und Lebenswirklichkeit sind von Land zu Land andere. Ich bitte Sie um Nachsicht, wenn ich das Beispiel der Bundesrepublik Deutschland in den Vordergrund stelle. Die Auswahl entspricht meiner Herkunft. Analogien und Umkehrschlüsse in bezug auf andere Länder darf ich denen überlassen, die aus anderen Ländern kommen.

## II. Grundfragen pluraler Ordnung

Jede Gemeinschaft hat zwei unbestreitbare Wertansätze: den einzelnen Menschen und die Gemeinschaft selbst. Das Gemeinwesen muß daher nach Maßgabe seiner Zwecke den Beziehungen seiner Glieder zueinander eine gerechte Ordnung geben, ihnen wechselseitige Achtung abverlangen und Übergriffe aus einer Sphäre in die andere abwehren. Es muß ferner, will es sich und damit seine Zwecke nicht preisgeben, Angriffe auf seinen Bestand abwehren. Jeder Gemeinschaft stellt sich zudem aber die Frage, welche Werte sie darüber hinaus annehmen, schützen und verwirklichen will. Ich nenne diese Werte, die weder aus der Sphäre des Individuums noch aus dem Existenzanliegen der Gemeinschaft abgeleitet sind, hier die „objektiven Werte“. Gerade ihnen muß Pluralismus kritisch gegenüberstehen.

Soweit eine Gemeinschaft in bezug auf gewisse Werte homogen ist, kann sie ihrer Ordnung dies zugrunde legen. Jedoch darf der Umschlag von der Homogenität als

Tatbestand zur Homogenität als Zielvorstellung oder von der Homogenität als Voraussetzung und gestaltgebender Grundlage rechtlicher Ordnung zur Homogenität als rechtlich erst herzustellendem Zustand nicht übersehen werden. Eine Gemeinschaft kann über ihre homogene Basis hinaus um so mehr Gemeinsamkeit verlangen, je mehr die Zugehörigkeit zu ihr freiwillig ist. Dabei sind außer der unmittelbaren rechtlichen Freiwilligkeit des Beitrittsakts die Freiwilligkeit des Verbleibens und auch alle Folgen in Betracht zu ziehen, die mit dem Nichtbeitritt, dem Beitritt, dem Ausscheiden und dem Verbleiben verbunden sind. Je mehr die Werte, welche die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft vermittelt, der menschlichen Existenz elementar zugeordnet sind, desto geringer ist deshalb der Anspruch auf Gemeinsamkeit. Der Gemeinsamkeitsanspruch einer Gemeinschaft sinkt schließlich mit der Zunahme der Zahl ihrer Mitglieder und ihrer Zwecke.

Der Staat ist danach durch seine Bedeutung für die primitiven Voraussetzungen menschlicher Existenz, durch seine generelle Unentrinnbarkeit, durch die Allgemeinheit seiner Zwecke und die Zahl seiner Angehörigen als ein Gemeinwesen von extrem niedrigem Gemeinsamkeitsanspruch qualifiziert. Das heißt vor allem: Der Staat sollte „objektive Werte“ nicht erzwingen, nicht dekretieren und durchsetzen.

Damit sind jedoch nur Richtungen angegeben. Das Konkrete bleibt zu leisten. Schon die Definition und Verwirklichung der beiden Grundwerte – Einzelmensch und Gemeinwesen – wirft permanent erhebliche Schwierigkeiten der Konkretisierung auf und nötigt zu einer Fülle sekundärer Wertentscheidungen. Darüber hinaus sind die Übergänge zwischen den Eckzonen des Wertdreiecks „Einzelmensch“, „Gemeinschaft“ und „objektive Werte“ fließend. Und endlich ist jede Gemeinschaft auf ein Maximum an gemeinsamen „objektiven Werten“ hin auch dann angelegt, wenn sie dieses nicht erzwingen kann und darf. Sie integrieren das Gemeinwesen und helfen, die Wertfindung auch für die Grundwerte des Einzelmenschen und des Gemeinwesens zu steuern.

Um die notwendige Einheit darzustellen, ohne die Vielfalt zu unterdrücken, ist das plurale Gemeinwesen auf Konsens angewiesen – nicht nur hinsichtlich der „objektiven Werte“, auch hinsichtlich der Stellung des Einzelmenschen je für sich und zueinander und hinsichtlich der Organisation und des Schutzes des Gemeinwesens. Wo Konsens fehlt, kann organisierte Entscheidung notwendig werden. Während jedoch Konsens Autonomie der Konvergierenden bedeutet, bedeutet organisierte Entscheidung Heteronomie der Entscheidenden. Entscheidung ist zudem Leistung, die nicht unbegrenzt möglich ist. Ein Auseinandertreten der drei Größen „Normbedarf“, „Konsens“ und „Entscheidungskapazität“ bedeutet ein Ordnungsdefizit. Das desintegriert das Gemeinwesen und gefährdet die Werte des einzelnen. Und es provoziert, daß soziale Zwänge als Quasi-Entscheidungen, vor allem aber als Quasi-Konsense in die Lücke treten. Sie bedeuten nicht Pluralismus, sondern Heteronomie der Konsentierenden gegenüber den Dissentierenden. Deshalb lebt die pluralistische Demokratie vom „Konsensgeschiebe“, das ihren Entscheidungsbedarf begrenzt. Das ist – genau besehen – ein vielfältig geschichtetes System von Konsensen: solchen, die einen Normbedarf angeben; solchen,

die ihn befriedigen und damit Entscheidungen erübrigen; und solchen, die Entscheidungen begrenzen, indem sie Vielfalt und Widerspruch zulassen oder gewährleisten.

### III. Die konkrete Lage und Herausforderung des Pluralismus

Aus all dem Gesagten bezieht die gegenwärtige Lage des Pluralismus ihr spezifisches Maß an Spannung und Reibung, Hoffnung und Gefahr. Ich will die folgenden *Erfahrungen* hervorheben.

*Erstens:* Pluralismus fällt um so leichter, je geringer die *Differenzen in der Gesellschaft* sind. Zwar sind totale Einheit und Pluralismus inkompatibel. Pluralismus findet seinen Sinn darin, Vielfalt zu ermöglichen. Jedoch wächst die Last pluraler Ordnung mit der Zahl und der Kraft der gegebenen Differenzen, vor allem mit der Zunahme von Ideen jeweils allgemeinen und ausschließlichen Geltungsanspruchs. Keine soziale Einheit ist unbegrenzt aufnahmefähig für Antagonismen. Von einem gewissen Grad des Dissenses an wird die einheitsstiftende Kraft des pluralen Konsenses unzulänglich, dieser selbst unglaubwürdig. Entscheidung und Herrschaft wuchern oder die Ordnung wird defizitär und die sozialen Mächte geraten außer Kontrolle. Sind die Merkmale der *volonté générale* im Schwinden, sagt *Rousseau*, „so gibt es keine Freiheit mehr, welche Partei man auch ergreife“.

Die Belastungen, die daraus für den Pluralismus gegenwärtig erwachsen, werden durch zwei Umstände verschärft. Der erste sei mit einem Wort *Tocquevilles* charakterisiert: „In einem demokratischen Volk stellt jede neue Generation auch ein neues Volk dar.“ Das war hierzulande noch nie so bewußt wie jetzt, wo sich zum ersten Mal ein Generationswechsel vollzieht, während die Demokratie andauert. Der zweite Umstand sei mit einem Wort *Bert Brechts* notifiziert: „Wenn zum Beispiel die Frage der Freiheit auftaucht, so muß festgestellt werden, welche Bedrückung den Wunsch nach Freiheit erzeugt hat, denn durch eine solche Feststellung wird die betreffende Art der Freiheit, die nötig geworden ist, bestimmt.“ Konkret meine ich mit diesem Zitat, daß es eines ist, eine plurale Ordnung vor der Alternative des totalitären Staates aufzubauen, und ein anderes, an den Mängeln einer gegebenen pluralen Ordnung Ärgernis zu nehmen. Diese beiden Umstände – der *Generationswechsel* und die *Entfernung von der lebendigen Erfahrung der Unfreiheit* – hängen hic et nunc eng miteinander zusammen. Ihre Wirkungen verstärken sich wechselseitig. Und diese Wirkungen sind deshalb in so hohem Maß kritisch, weil sich die so gegebenen Dissense nicht auf den Bereich verzichtbarer „objektiver Werte“, sondern auf einen Grundwert des Gemeinwesens – auf den Grundwert pluraler Ordnung schlechthin –, auf den Menschen, auf seine Freiheit, auf sein Sollen und Dürfen in der Gemeinschaft beziehen. Hier können Normen nicht entbehrt werden. Und so provoziert der Dissens Entscheidung und Herrschaft oder Unordnung und Ausgeliefertsein. Und weil hier der Mensch selbst in Anspruch genommen wird, liegt neuer und alter Totalitarismus besonders nahe.

Mit dem Generationswechsel ist exemplarisch bereits die *zweite* Erfahrung berührt, die hier hervorgehoben werden soll: Pluralismus fällt um so leichter, je weniger die *Verhältnisse sich ändern*. Die Vielfalt, die der Sinn des Pluralismus ist, vollzieht sich zwar notwendig auch in zeitlich-historischer Dimension. Pluralismus muß sich daher als fähig erweisen, *das jeweils Neue aufzunehmen*. Aber die Anstrengung pluraler Existenz wird um so größer, je weniger Erfahrung wechselseitige Einschätzung und Anerkennung ermöglicht und je weniger man sich aufeinander einstellen und miteinander einrichten kann. Neues kann zudem immer den elementaren pluralistischen Konsens selbst negieren. Es kann autoritär und totalitär gemeint sein. Gerade die Sorge davor kann den Pluralismus in die Krise treiben.

*Drittens*: Pluralismus fällt um so leichter, je mehr die in der Gesellschaft vorhandenen Differenzierungen mit *beständigen Gruppierungen* zusammenfallen. Zwar muß Pluralismus auf die Selbstverwirklichung und das soziale Gelten des einzelnen zielen. Aber aus der Gleichheit und Verschiedenheit der Masse der einzelnen wird nicht unmittelbar eine Ordnung, die diese Selbstverwirklichung ermöglicht. Dazu sind Institutionen der Vorordnung und Sonderung der Interessen und Meinungen nötig. Hier ist der Ort des *Gruppenpluralismus*.

Als geschlossenes System verabsolutierter Gruppenpluralismus verkürzt den Sinn des Pluralismus. Er bedrängt den einzelnen, der nicht einer Gruppe angehört oder wenigstens Konsens mit einer relevanten Gruppe zu finden weiß. Aber als Hilfen in ein System der Selbstverwirklichung und des sozialen Geltens der einzelnen eingebracht, sind gruppenpluralistische Strukturen auf lange Sicht eine Bedingung der Pluralität in der Einheit. Die Fähigkeit der sozialen Gruppen, Institutionen pluraler Vorordnung und Sonderung der Interessen und Meinungen zu sein, wächst in dem Maß, in dem sich in ihnen verantwortlich zurechenbare autonome Entscheidungsprozesse vollziehen, die die Wahrnehmung der Interessen nach außen – zum Staat und zu den anderen Gruppen hin – legitimieren und die Binnenordnung der gleichen Interessen und der gleich Interessierten übernehmen.

Der Mangel an umfassenden gruppenpluralistischen Strukturen verschärft das Risiko des Gegensatzes zwischen den Individuen der atomisierten Gesellschaft und der Autorität ihrer Einheit. Der *Aktionismus* der unständigen Gruppen – von den heute so beliebten ad-hoc-Gruppen bis zu den sogenannten Massen – ist kein Ersatz für gruppenpluralistische Ordnungsstrukturen. Er kann Meinungen artikulieren, die im System der ständigen Organisation keinen Ort oder Ausdruck finden. Er kann aber auch den einzelnen und die Entscheidungsträger der Allgemeinheit unter Druck setzen, der durch nichts oder wenig mehr legitimiert ist als durch die Entschlossenheit zur lautstarken Forderung. Schon das Fehlen langfristiger Organisation zeigt oft, daß dieser Aktionismus nicht auf kollektive Autonomie aus ist, sondern auf Heteronomie – also auf elementar Antipluralistisches.

Im Zusammenhang mit der Angewiesenheit des pluralistischen Staates auf gruppenpluralistische Substrukturen muß auf die gängige Negation des *Integralismus par-*

*tikularer Gruppen* aufmerksam gemacht werden. Sie ist einseitig und daher falsch. Integralismus partikularer Gruppen ist dem größeren Gemeinwesen gegenüber ambivalent. Er kann im Widerspruch zu den Zwecken, der Größe und der Notwendigkeit einer Gruppe stehen und deshalb dem Pluralismus zuwider sein. Er greift dann den pluralistischen Konsens des größeren Gemeinwesens an. Integralismus partikularer Einheiten kann dem Pluralismus der größeren Einheit auch dann schädlich sein, wenn er aggressiv auf diese größere Einheit ausgreift. Integralismus jedoch, der den Zwecken, der Größe und der Notwendigkeit der partikularen Einheit gemäß ist und nicht auf den Integralismus der größeren Einheit zielt, ist vom Pluralismus der größeren Einheit her nicht nur erträglich, sondern wünschenswert. Er ist ein unentbehrliches Medium der kleineren Einheit in der größeren Vielfalt.

Der zweite und dritte Aspekt seien noch durch folgenden *vierten* ergänzt: Pluralismus fällt um so leichter, je mehr die Mitglieder der Gesellschaft je für sich gewisser *Beharrung und Bindung* fähig sind. Zwar muß das pluralistische Gemeinwesen dem einzelnen ein Maximum an Freiheit verschaffen, sich auch durch Veränderung zu verwirklichen. Gleichwohl kompliziert sich mit zunehmendem Gebrauch dieser Freiheit die Equilibristik des pluralistischen Systems. Eine Gesellschaft, die Veränderung schlechtweg als Fortschritt heiligt und Treue für lächerlich hält, gerät leicht in Gefahr, das empfindliche Gleichgewicht des Pluralismus zu verlieren.

*Fünftens*: Pluralismus fällt um so leichter, je mehr objektive Gegebenheiten die Entscheidungsfreiheit einengen. Zwar wächst die Möglichkeit der Vielfalt, die der Pluralismus intendiert, mit den *Entscheidungsräumen*, die die sachlichen Gegebenheiten eröffnen. Aber gerade daraus erwachsen neue Probleme der Abgrenzung. Wachsende Verfügbarkeit von Gütern bedeutet nur potentiell wachsende Vielfalt, ebenso aber neue Möglichkeiten der Einheit und der Aggression. In einer Überfluß- und Freizeitgesellschaft steht das pluralistische System vor anderen Aufgaben als in einer Knappheits- und Arbeitsgesellschaft. Indem sich die *Machbarkeit der Welt* ausdehnt, fordert die soziale Verfügung über sie immer neue Entscheidungen und Konsense.

Hier drängt sich die Parallele des zunehmenden Wissens um die Machbarkeit der sozialen Normen auf. Wo diese ins Bewußtsein tritt, erzeugt sie ebenso integralistische Ansprüche wie pluralistische Möglichkeit und Verlegenheit.

*Sechstens*: Pluralismus fällt um so leichter, je mehr die Träger *normativer Postulate* diese für sich und je weniger sie sie *für andere und das Allgemeine* erheben. Zwar schließt Pluralismus den Austausch des Vielfältigen und der allgemeinen Ordnungsbilder ein. Selbstbezogene Forderungen werden jedoch anders kalkuliert als fremdbezogene. Und partikulare selbstbezogene Forderungen können ihre Lösung in Sonderung finden; fremdbezogene Forderungen dagegen drängen zu Konflikten, Entscheidung und Heteronomie. Die alten Gefahren dieser Art finden sich neuerdings ergänzt durch die massenhafte Übung einer „hinweisenden Moral“ – das Wortspiel liegt nahe: einer „demonstrierenden Moral“ –, deren zentrale Pflicht es zu sein scheint, jeweils andere in anderen Rollen auf deren Pflichten und Fehler hinzuweisen.

*Siebtens:* Pluralismus fällt um so leichter, je breiter und gleichmäßiger das Interesse am Allgemeinen gestreut ist. Zwar erscheint es als ein Ausfluß der Pluralität, daß der einzelne einen nach seinem Vermögen und seinen Interessen unterschiedlichen Anteil am Allgemeinen nimmt. Jedoch droht Pluralismus sich in dieser Ungleichheit selbst aufzuheben. Das Dilemma wird deutlich am herrschenden Rückzug in die *Privatheit*. Privatheit ist gewiß ein Reservoir der Freiheit. Aber ein Übermaß an Privatheit schafft Vakuen der öffentlichen Ordnung und Kontrolle. Die Beherrschung, ja Uniformierung der privaten Existenz durch soziale Zwänge ist bekannt. Pluralismus ist öffentlich – auch öffentlich –, oder er ist nicht. Ein ungleiches Übermaß an Privatheit endlich überantwortet das Allgemeine denen, die auf Privatheit verzichten. Das führt zu inadäquaten und mitunter unwiderruflichen Vorschüssen an Macht. Das Phänomen ist heute als Herrschaft der „engagierten und informierten Minderheiten“ alltäglich.

Lassen Sie mich die Liste der Koordinatensysteme der sozialen Bedingungen des Pluralismus hier abrechnen. Sie hat hinreichend deutlich gemacht, daß der Pluralismus sich einer *einzigartigen Herausforderung* gegenüber sieht. Die Nachfrage nach pluraler Entfaltung ist ebenso gestiegen wie ihr Spielraum gewachsen ist. Damit ist der Pluralismus auch anstrengender geworden. Sein weitgespanntes, bewegteres Spiel ist anfälliger geworden. Und unversehens keimen neue Gefahren, die Vielheit durch Einheit zu ersetzen. (Manche der Differenzen mögen verbalen und theoretischen Charakters sein. Der exkulpierend gemeinte Hinweis auf bloßen Wortradikalismus ist bekannt. Das macht nichts einfacher. Auch Worte zersetzen Konsense und formieren neue – aggressive und defensive. Und theoretischer Streit wäre kaum einer, wenn sicher wäre, daß er kein sachlicher ist.)

Man liest bei *Chateaubriand* über die frühen Jahre der französischen Revolution: „Der Kampf zweier Geistesrichtungen, der Zusammenstoß der Vergangenheit mit der Zukunft und die Mischung alter und neuer Sitten lassen in einer Gesellschaft, die sich neu formiert, eine Übergangslösung entstehen, die jede Langeweile ausschließt. Wenn die Leidenschaften und die Charaktere ihrer Fesseln ledig sind, entfalten sie eine Energie, die sie in einer wohlgeordneten Gemeinschaft niemals besitzen. Der Umsturz der Gesetze, der Wegfall von Pflichten, Bräuchen und Regeln des Anstands, ja sogar die Gefahr verleihen dieser Unordnung ein weiteres Interesse.“ Und das Menschengeschlecht „beginnt die Notwendigkeit sozialen Zwangs erst wieder zu spüren, wenn es unter dem Joch der neuen, durch die Freizügigkeit erzeugten Tyrannen zu ächzen hat.“ Man liest das im doppelten historischen Kontext und gerät in den Zwiespalt von Hoffnung und Sorge. Dann aber liest man bei *Platon*: „Denn die allzu große Freiheit schlägt offenbar in nichts anderes um als in allzu große Knechtschaft, sowohl beim Individuum wie beim Staat. . . . Natürlich also denn . . . geht die Tyrannis aus keiner anderen Staatsverfassung hervor als aus der Demokratie, aus der zur höchsten Spitze getriebenen Freiheit die größte und drückendste Knechtschaft.“ Man liest es und bekommt Angst. Endlich aber liest man, was *Tocqueville* über diese Angst sagt: Handel

und Industrie nehmen den Menschen so in Anspruch, „daß er sich nicht um Staat und Freiheit kümmert; es genügt ihm, wenn Ordnung herrscht; und er spürt zunächst die Erschütterung des Wohlstands durch den Wellenschlag der Freiheit . . . ; . . . die Furcht vor der Anarchie läßt die Menschen lange nicht zur Ruhe kommen und macht sie bereit, bei der ersten Unordnung die Freiheit wegzuworfen. Ich gebe gerne zu, daß der öffentliche Friede ein großes Gut ist; aber ich will doch nicht ganz vergessen, daß über diese gute Ordnung alle Völker schließlich zur Tyrannei gekommen sind. . . . Ein Volk, das von seiner Staatsführung nur die Aufrechterhaltung seiner Ordnung verlangt, ist im Grund seines Herzens schon Sklave geworden; es ist der Sklave seines Wohlergehens, und dem Mann, der es in Ketten legt, ist der Weg bereitet.“ Man liest das und weiß, daß der Versuch, der Freiheit ihre Ordnung – eine plurale Ordnung also – zu geben, nicht aufgegeben werden darf.

Der Weg dieses Versuchs führt nicht zurück. Die Unruhe der Zeit mag den Gedanken eines „guten alten Pluralismus“ – etwa der fünfziger und frühen sechziger Jahre – aufdrängen. Darin liegt jedoch keine reale Lösung. Pluralismus ist konservativer als es heute gern gesehen wird. Aber Restauration ist keine Möglichkeit des Pluralismus.

Die gegenwärtige Herausforderung des Pluralismus bestehen heißt vielmehr, den Weg in eine Zukunft antreten, die der gleichen Würde und Freiheit der Menschen immer neue und größere Chancen und Risiken bereiten wird. Die zunehmende Produktivität der Arbeit des Menschen wird den Alternativen zwischen Zugang zur Arbeit und Freistellung von Arbeit neuen Sinn für die Entfaltung des Menschen als eines einzelnen und als eines sozial Mächtigen oder Aggressiven geben. Die Verteilung und Umverteilung von immer mehr Gütern auf immer mehr Menschen und immer dichter lebende Menschen wird neue Einfallstore der Herrschaft öffnen. Die massenhafte Interkommunikation der Menschen wird die Gefahr, daß kranke Psychosen an die Stelle von gesunden Konsensen treten, ins Ungemessene steigern. Und endlich bereitet sich die Menschheit immer sehnsüchtiger darauf vor, „biologisch“ manipuliert zu werden. Die Gefahren, vom Weg des Pluralismus abzukommen, sind unabsehbar groß.

Das alles wirft seine Schatten auf die gegenwärtige Krise des Pluralismus voraus. Niemand kann Gegenwart und Zukunft in dieser Sache trennen. Aber zunächst hat der Pluralismus als ein je konkretes Phänomen den Augenblick zu bestehen.

#### IV. Institutionelle Hilfen pluraler Ordnung

Diese Lage des Augenblicks scheint nicht zuletzt gekennzeichnet durch Unsicherheit und Labilität. Das Ganze und das Partikulare, das Bleibende und das sich Verändernde, letztlich das je Vereinbare und je Unvereinbare sind zu oft unkenntlich. Somit drohen Brüche und Kämpfe, neue Macht und neue Unterdrückung. In dieser Lage richtet sich die Frage auf Institutionen als Faktoren der Stabilisierung, Klärung und Schlichtung.

In letzter Instanz treten Staat und Recht als mögliche Katalysatoren pluraler Existenz hervor.

### 1. Das Recht als Medium pluraler Ordnung

Die *pluralistisch-integralistische Polarität* von Staat und Recht umgreift die innergesellschaftlichen Kontraste und Spannungen (wobei die Probleme transnationaler Interdependenz hier zurückgestellt werden müssen). Staat und staatliches Recht haben *Einheit* darzustellen. Das ist der Grund, warum die Gesellschaft sich staatlich verfaßt. Staat und Recht haben aber auch einen unmittelbaren Bezug zum *einzelnen*. Staat und Recht sind Staat und Recht des Menschen – eines jeden Menschen. In dieser Polarität liegt eine spezifische pluralistische Chance: der Schutz des einzelnen gegen den wilden Integralismus und Totalitarismus gesellschaftlicher Zwänge und Mächte. Im Recht liegt der Schutz des Außenseiters und der Minderheit auch dann noch, wenn die homogene Mehrheit an die Unterdrückung oder Ausmerzung des Heterogenen denkt.

Die Weisen dieser Hilfen sind freilich verschieden. Vordergründig bietet das Recht Schutz wenigstens durch Zeitverzug. Als dauernde Ordnung kann es raschen gesellschaftlichen Veränderungen nicht immer folgen. Gegen Pogrome versagt kaum je die Rechtsnorm, allenfalls der Apparat ihres Vollzugs. Schutz liegt auch in der öffentlichen und allgemeinen Natur des Gesetzes. Rechtsinhalte, die Publizität und Verallgemeinerung scheuen, stoßen auf rechtsimmanenten Widerstand. Schutz liegt ferner darin, daß das Recht der pluralistischen Stufung der Konsense Ausdruck geben kann. Die Verfassung – nach *Herbert Krüger* das „bessere Ich“ der Nation – hält als Ausdruck einer tieferen Schicht von Überzeugungen der Rechtsgemeinschaft den sozialen Ansprüchen des Augenblicks die Freiheitsrechte des einzelnen entgegen. Diese sind die wichtigsten Hilfen pluraler Ordnung. Letztlich aber liegt es im Wesen des Rechts, die „Vermittelung“ (Kant) zwischen dem einzelnen und den jeweils anderen zu sein. Die Diskussion der Zeit meint ähnliches, wenn sie von der ideologiekritischen Funktion des Rechts spricht.

Zwar können sich das Recht und die tragenden Konsense der Rechtsgemeinschaft nicht wesentlich und auf die Dauer voneinander trennen. Doch kennzeichnen die umfassenden, beharrlichen und unangefochtenen Konsense nicht so sehr das aktuelle Problem. Die Gefahr liegt in den partikularen Konsensen, die den Dissentierenden als soziale Zwänge treffen, in der freiheitsfeindlichen Unberechenbarkeit und Labilität der Konsense und ihrer sozialen Sanktionen und in der unklaren oder gar verborgenen Widersprüchlichkeit der Meinungen. Dieser Gefahr hat das Recht seine kritische und abwägende, seine klärende und seine sichernde Funktion entgegenzuhalten. Es kann aber auch darüber hinaus die Entwicklung der Konsense und Meinungen führen. Es kann Ordnungsmodelle anbieten, die den Konsens auf sich ziehen. Und es kann die Morbidität alter Konsense erweisen, indem es ihre normativen Verkrustungen wegnimmt.

Die *pluralistische Korrektur der sozialen Ansprüche durch das Recht* wird begünstigt durch eine *Sonderung der Prozesse der Rechtsbildung und -anwendung* von anderen politischen und sozialen Vorgängen und Entscheidungen, welche die wesenhafte Aufgabe des Rechts der „Vermittlung“ der Interessen des einzelnen mit den sozialen Ansprüchen sichtbar macht oder läßt. Sie wird ferner begünstigt durch eine *Komplikation der Prozesse der Rechtsbildung und -anwendung*, die zur umfassenden Aufdeckung der Interessenstrukturen und zur Rücksichtnahme auf verschiedene Sach- und Wertvorstellungen zwingt und von vermeidbaren und übereilten Unifikationen abhält. Publizität und Diskussion, Anhörung des Sachverstands und Auseinandersetzung gerade mit den Widersprechenden sind wichtige Modalitäten. Die pluralistische Korrektur der sozialen Ansprüche durch das Recht wird endlich begünstigt durch eine breite subjektive *Streuung von Entscheidungskompetenzen*. Der gewaltenteilige, rechtsstaatliche, egalitäre, parlamentarisch-demokratische Verfassungsstaat fördert also die pluralistische Melioration der sozialen Anschauungen und Machtverhältnisse durch das Recht. Gewiß sind auch hier einseitige Konstellationen und damit antipluralistische Ausfallerscheinungen denkbar. Aber die „sozialistische Gesetzlichkeit“ – um ein Gegenbeispiel zu nehmen – erhebt Einseitigkeit („Parteilichkeit“) zum Prinzip. Und die plebiszitären Forderungen des Tages – etwa im Sinn der Räteherrschaft – zielen kaum vorsichtiger auf die schnellere Durchsetzung jeweils einer Meinung mit den Mitteln des Staats und des Rechts.

## 2. Pluralistische Dialektik repräsentativer Herrschaft

Pluralistische Herrschaftsordnung setzt ganz allgemein die Auseinandersetzung eines weitgespannten Systems differenzierter repräsentativer Entscheidungseinheiten und -subjekte mit der egalitären Allgemeinheit des demokratischen Volkes voraus. Die ausschließliche und ungemäßigte unmittelbare Herrschaft des Volks tendiert zu Integralismus und Totalitarismus, autokratische Herrschaft desgleichen. Aber Magistraturen der Herrschaft können durch Differenzierungen, Abhängigkeiten und Regulative ihrer Prozesse auf pluralistische Inhalte der Herrschaft hin gesteuert werden. Im dialektischen Austausch mit dem repräsentativen Apparat erlangt auch die Herrschaft des Volks Distanz und Zäsur und damit jene Fähigkeit zum Wechsel der herrschenden Mehrheiten, die der Demokratie die Rücksicht auf eine breitere Skala von Interessen nahelegt als jeder anderen Staatsform. Und im selben Prozeß wird der repräsentative Apparat auf ein Maximum verschiedener Interessen hingelenkt. Die pluralistische Mäßigung demokratischer Herrschaft impliziert daher repräsentative Herrschaft. Und differenzierte Institutionen repräsentativer Herrschaft müssen als Institutionen der Freiheit begriffen werden.

Ob Institutionen der Herrschaft als Institutionen der Freiheit glaubwürdig sind, hängt nicht zuletzt von dem Maß ab, in dem sie die *zentrale demokratische Hoffnung*

erfüllen oder wenigstens vital erhalten, daß *jede Meinung eine Chance hat, den Inhalt der Herrschaft mitzubestimmen*. Sie ist auch die zentrale Hoffnung auf Pluralität der demokratischen Herrschaft. Sie wird bedroht durch das *Ungleichgewicht der Meinungen* im demokratischen Prozeß. Und pluralistische Struktur demokratischer Herrschaft hat deshalb gerade darauf zu achten. Wesenhaft mit der egalitären Demokratie verbunden ist die Vernachlässigung numerisch geringer Interessen. Sie dennoch zu gewichten, ist ein Auftrag des Rechts und der repräsentativen Institutionen. Gleichwohl wird ein Gefälle ertragen werden müssen. Mehr als das System der kleinsten auf Dauer vernachlässigten Minderheit kann die Demokratie effektiv nicht sein. Demokratisch böseartig dagegen sind die Ungleichgewichte, die sich aus der ökonomischen, organisatorischen, propagandistischen und aktionistischen Potenzierung von Meinungen unabhängig von ihrer numerischen Größe und im Gegensatz zu ihr ergeben. Die Situation ist herkömmlich durch den Geltungsvorsprung der ökonomisch mächtigen und der nach außen wirkungsvoll organisierten und artikulierten Interessen gekennzeichnet. Plutokratie und Vormacht der Verbände haben das Vertrauen in Egalität und Pluralität der demokratischen Herrschaft gestört. Das hat die Reaktion des Aktionismus der Unruhe, des Geschreis und der Gewalt ausgelöst. Und in der Tat hat sich eine erstaunliche Anpassung der demokratischen Herrschaft vollzogen: Geschrei und Gewalt haben beträchtlichen Einfluß auf den Inhalt der Entscheidungen gewonnen. Damit wurde zwar der privilegierte Einfluß auf die Herrschaft auf die Aktionisten ausgedehnt. Sie wurde damit aber den egalitär-demokratischen Regeln, auf die sich die zentrale demokratische Hoffnung der potentiellen Teilhabe aller Meinungen an der Herrschaft gründet, nur noch weiter entrückt. Entscheidend für die Zukunft der pluralistischen Ordnung und des elementaren pluralistischen Konsenses ist daher, ob es gelingt, den Vorausanteil finanziell-wirtschaftlich, organisatorisch und aktionistisch bekräftigter Meinungen und Interessen an der demokratischen Herrschaft zugunsten der Herrschaft aller aufzuheben oder wenigstens einzudämmen.

Die *Waffengleichheit des Stimmzettels* und das pluralistische Ziel des Geltens möglichst vieler entsprechen sich eng. Andererseits ist die gewaltsame Durchsetzung partikularer Meinungen – die nicht im Verlauf pluralistisch-demokratischen Austrags als allgemeine legitimiert wurden – dem elementaren pluralistischen Konsens zutiefst zuwider und unfähig, in Ordnungen eines pluralistischen Gemeinwesens aufgenommen zu werden.

### 3. Pluralismus und Strukturen der Organisation

Entscheidendes für die Pluralität demokratischer Herrschaft hängt ferner von der *adäquaten Gliederung der Entscheidungseinheiten und -prozesse* ab. Um ein Beispiel zu geben: Grober gruppenpluralistischer Konzeption entsprechen korporativistische Organisationen und subsidiaristisch aufgebaute Selbstverwaltung. Immer wieder aber hat sich gezeigt, daß mit der kleineren Einheit der Anteil des einzelnen an der kol-

lektiven Autonomie zwar zunimmt, ebenso aber die Bedrängnis des einzelnen aus distanzloser Mitmenschlichkeit, aus persönlichem Anspruch und Vorurteil und aus der Vereinsamung der Minderheit. Die Freiheit der Gruppen sucht Aussonderung und Autonomie. Und die Vielfalt der Gruppen findet darin einen angemessenen Raum organisatorischer Verwirklichung. Die Freiheit des einzelnen dagegen sucht die Weite der größeren Einheit, den Schutz der großen Zahl. Wer in einer Gemeinde oder in einer berufsständischen Organisation eine *quantité négligeable* ist, braucht es im Bund nicht zu sein. Für ihn und seinesgleichen sichert die größere Einheit Pluralität. *Distanz* und *Nähe* offenbaren sich so als Pole pluralistischer Ordnung. Nur ihre sorgfältige, abwägende, den tatsächlichen Gegebenheiten folgende Verbindung gewährleistet eine freiheitliche Existenz.

Andere Zugänge zum gleichen Problem adäquater Organisation pluraler Herrschaft erschließt die Vokabel „*Verantwortung*“. Verantwortung meint die personale Zurechnung von Entscheidungen. Personale Zurechnung von Entscheidungen konstituiert spezifische Beziehungen zu den entscheidungsbetroffenen Personen und Sachen. Verantwortung tendiert zur Adäquanz, Adäquanz zur je angemessenen Einheit und Vielfalt und Verantwortung somit zur pluralen Ordnung. Verantwortliches Denken ist gebundenes Denken. Gleiche Verantwortung verengt die subjektiven Alternativen der Entscheidung. Gleiche Verantwortung wirkt daher in bezug auf jeweils dieselbe Entscheidung – mit aller Vorsicht gesagt – einigend. Die plurale Gesellschaft ist daher auf die Auseinandersetzung von Meinungsträgern verschiedenen Verantwortungsgrads, letztlich von verantwortlichen und unverantwortlichen Meinungen angewiesen, um nicht steril, um nicht von wirklichen oder vermeintlichen Sachzwängen und der Routine der „*Verantwortlichen*“ erdrückt zu werden. Plurale Herrschaft braucht aber doch verantwortliche Entscheidung. Beides darf gerade angesichts der Last nicht vergessen werden, die der gegenwärtigen Gesellschaft gelegentlich ein Übermaß an Utopie zu bereiten scheint. Vielleicht kann auch ein Übermaß an Utopie die plurale Diskussion überfordern. Die gegenwärtige Krise scheint jedoch eher eine Krise des Bewußtseins der Verantwortung zu sein. Sie sollte von der Utopie nicht beunruhigt, sondern befruchtet werden. Und wer Anteil an der demokratischen Herrschaft sucht – wer seine zentrale demokratische Hoffnung von der potentiellen Relevanz auch für seine Meinung eingelöst sehen will –, muß sich in die Verantwortung der Entscheidenden teilen. Er darf nicht verlangen, daß der Entscheidende wie ein Unverantwortlicher entscheidet. Das müßte eine Konsequenz des elementaren pluralistischen Konsenses für die Auseinandersetzung über die Inhalte der Herrschaft sein.

Die angemessene organisatorische Struktur der Verantwortung folgt schwierigen Gesetzen. Abhängigkeit und Unabhängigkeit, Distanz und Nähe geben Pole an. Man denke an die personale Distanz und sachliche Nähe des Richters. Man denke an die typische, gleichmäßige personale und sachliche Nähe kommunalpolitischer Entscheidung. Mit der zunehmenden Nähe zur Betroffenheit erreicht die Entscheidungskompetenz übrigens eine kritische Zone, in der sie durch das Eigeninteresse korrumpiert

wird, ohne daß die Verantwortung schon die autonome Selbstverantwortung des Betroffenen ist. Das alles bedeutet für die richtige Gestalt pluraler Herrschaftsordnung sehr viel. Verantwortung kann weder beliebig konzentriert noch ausgedehnt werden, ohne an Substanz zu verlieren und schließlich fiktiv zu werden. Konzentration der Entscheidung ist a priori integralistisch. Unangemessene Streuung der Entscheidung mischt potentiell verantwortliche und potentiell unverantwortliche Entscheidung und verdeckte Wahrung eigener Interessen und belastet damit das pluralistische System.

Unter diesen Gesichtspunkten muß z. B. das, was derzeit unter dem Namen „*Demokratisierung*“ umgeht, mit Vorsicht differenziert werden. Auf der einen Seite läuft es auf die Öffnung und Vitalisierung demokratischer Prozesse hinaus, die notwendig ist, um die zentrale demokratische Hoffnung auf die potentielle Relevanz aller Meinungen (wieder) echt zu machen. Auf der anderen Seite aber läuft es darauf hinaus, daß nicht mehr alle vermittels gemeinsamer Repräsentanten über alle herrschen, sondern jeweils alle unmittelbar über alle. Und darin liegt eine *Gefahr*. *Erstens* zersetzt die potentielle Ingerenz aller in den Angelegenheiten aller anderen die freiheitlichen Schutzschichten der Privat- und Intimsphäre. *Zweitens* erleichtert die mit ihrer Vulgarisierung verbundene Diffusion der Entscheidungsprozesse die unkontrollierte Umsetzung sozialer Zwänge in politische Herrschaft. *Drittens* werden die Strukturen verantwortlicher Entscheidung aufgelöst. Das Vorige sei hierzu um folgendes ergänzt. Die Möglichkeiten aller, an der Herrschaft über sich und alle anderen teilzunehmen, werden immer ungleich sein. Daran wird die wachsende Freizeit nur Graduelles ändern. Die Herrschaft aller über alle wird sich also auf die konzentrieren, die – aus welchen Gründen auch immer – für diesen Zweck freistehen. Nun ist die Ausübung der Herrschaft auch im repräsentativ-demokratischen System an eine Minderheit gebunden: an die Funktionäre. Aber diese Minderheit ist mit der Allgemeinheit durch veritable Sanktionen der Verantwortung verbunden. Und diesen Austausch von Interesse und Verantwortung kann das Volk in viel allgemeinerem Maß mitvollziehen, als es das Geschäft der konkreten Entscheidung auf sich nehmen kann. Die Herrschaft der sogenannten Engagierten und Informierten dagegen kann von den übrigen nur um den Preis kontrolliert werden, daß sie alle sich in gleicher Weise der politischen Arbeit zuwenden. Der Verlust an Arbeitsteilung und pluraler Selbstentfaltung ist offensichtlich. Die Einmischung aller bei allen wird total. Der Pluralismus käme allemal unter die Räder.

#### IV. Einige Sachfragen pluralistischer Ordnung

In der Sache muß der Pluralismus sich vor allem den Schwierigkeiten stellen, in die er dadurch gerät, daß er sich als *Minimierung der Gemeinschaftswerte* versteht. Die Formel von der Minimierung der Gemeinschaftswerte ist gefährlich einfach. Sie stammt – könnte man sagen – aus strafrechtlicher Sicht. Man kann z. B. in der gleichgeschlechtlichen Sexualität unter Männern einen Konflikt allein mit einem „objektiven Wert“

sehen, hinter dem kein umfassender Konsens mehr steht. Dann schafft man die Strafbarkeit ab. Das Problem ist aus der Welt. Diese Aufgabe der pluralistischen Bereinigung der Rechtsordnung ist weit vorangeschritten. Aber sie hat das Gesicht pluralistischer Praxis zu sehr bestimmt. Die pluralistische Ordnung ist in Gefahr, historisch auf diese eine Dimension festgelegt zu werden.

### 1. Werte der jeweils anderen anstelle „objektiver Werte“

Je mehr die Freiheit des einzelnen von der Bindung an „objektive Werte“ freigestellt wird, desto mehr treten Konflikte der so erweiterten Freiheit mit den Sphären anderer auf. Und diese Konflikte sind um so schwerer zu lösen, je mehr die Steuerung durch „objektive Werte“ fehlt. Die Freiheit der Kunst etwa, deren Gegenstand und Inhalt sich objektiv kaum mehr bestimmen und daher auch kaum mehr begrenzen läßt, tritt heute nur mehr selten in rechtlich relevante Konflikte zu „objektiven Werten“ wie „öffentliche Sittlichkeit“. Um so mehr aber tritt der Konflikt mit den Persönlichkeitsrechten anderer zutage, die etwa als Abgebildete, als Beschriebene oder sonstwie in ihren Lebensverhältnissen betroffen sind. Auch hier liegen die Abwägungen nicht von vornherein fest. Zwar ist hier der Wertansatz jeweils der Einzelperson unbestreitbar. Aber die Interessenstruktur des Konflikts und die Wertabwägung seiner Lösung lassen Meinungsverschiedenheiten zu. *Joachim Kaiser* hat – gerade im Zusammenhang mit der Freiheit der Kunst – formuliert: „Wir sind daran gewöhnt, beim Wort Freiheit immer nur dem zuzujubeln, der sie sich nimmt. Wir haben aber auch die Freiheit dessen zu bedenken, der nicht bereit ist, sie sich nehmen zu lassen.“ Zwischen den beiden Sätzen steht – auch – der Wechsel von der Staat-Bürger- zur Bürger-Bürger-Dimension. Sie wird den Pluralismus mehr und mehr beschäftigen. Wenn wir – um ein anderes Beispiel zu nehmen – die Ehe nicht mehr kraft „objektiven Wertes“ schützen, sondern wegen der beteiligten Menschen, so wird der pluralistische Austrag, welche Freiheiten und Bindungen diese fordern dürfen, nicht einfacher.

### 2. Divergenz übergreifender Ordnungsansprüche

Das Beispiel der Ehe leitet über zu den pluralistischen Schwierigkeiten in den Bereichen, in denen sich allgemein-öffentliche und divergierende individuelle und Gruppen-Interessen in einheitlichen Lebensvorgängen treffen. Beispiele finden sich etwa im Bereich der Wohlfahrtspflege und des Feiertagswesens oder – jenseits alles Weltanschaulichen – in der öffentlichen Planung und Kontrolle der Baugestaltung. Wo verschiedene je in sich geschlossene Bilder des Zusammenlebens aufeinanderstoßen, hilft das Postulat der Minimierung „objektiver Werte“ allein nicht weiter. Genau besehen führt es zu einer Minimierung individueller Wertansprüche.

Das zeigen z. B. die Probleme im *Volksschulwesen*. Eine unvoreingenommen pluralistische Betrachtungsweise kann nicht übersehen, daß es eine Sache ist, die Grundschulerziehung von weltanschaulich-religiösen Elementen frei zu halten, und eine andere, diese in die Grundschulerziehung einzubeziehen. Soweit Kinder, die in einem Bekenntnis erzogen werden sollen, zum Besuch einer bekenntnisneutralen Schule genötigt sind, wird ihnen die volle Entfaltung ihrer religiösen Erziehung vorenthalten. Die Rechnung wird zu einfach gemacht, wenn diesen Kindern der Verzicht auf religiöse Erziehung zugemutet wird, um die religiöse Freiheit der übrigen Kinder zu gewährleisten. Vielmehr sind das Interesse an der Erziehung in einem bestimmten Bekenntnis und das Interesse an einer nichtreligiösen Erziehung als qualitativ gleichberechtigt einander gegenüberzustellen. Es verstößt gegen den Geist der Glaubensfreiheit, schlechterdings die nichtreligiöse Schule wie schlechterdings die Bekenntnisschule oder die christliche Gemeinschaftsschule zu fordern. Der Staat muß daher ein Schulsystem bereitstellen, das beweglich und offen genug ist, soviel an religiösem und weltanschaulichem Interesse jeder Art zu berücksichtigen als möglich. Dieses Schulsystem wird gewiß die Schonung eines jeden von der Zumutung eines fremden Bekenntnisses zum wichtigsten Grundsatz haben müssen. Aber es sollte auch Platz haben für die jeweils gemeinsame Erziehung atheistischer, katholischer, evangelischer oder ökumenisch vereinter christlicher Kinder. Die Einseitigkeit, mit der heute die sogenannte neutrale Schule gefordert wird, hat mit Pluralismus nichts zu tun. Sie verkehrt nur die alte Sünde des Vorrangs der Bekenntnisschule in ihr Gegenteil. Das wird deutlich durch die Stringenz, mit der Eltern darauf verpflichtet werden sollen, jeglicher Chance der Verbesserung der neutralen Wissensvermittlung den Vorzug vor dem Einbezug religiöser Erziehung zu geben. Und es wird ärgerlich, wenn in der neutralen Schule anthropologisch-soziologische Weltbilder ausgebreitet werden, die den Platz des Religiösen im Kind determinieren oder gar eliminieren.

Es geht bei diesem Beispiel nicht um die Erwartung, daß die prinzipielle Offenheit des postulierten Systems effektiv zahlreiche Bekenntnisschulen oder -klassen bestehen oder erstehen ließe. Es geht um die Notwendigkeit, die Möglichkeiten der Sonderung – der *itio in partes* – auszuschöpfen, in vergleichende Beziehung zu allgemeineren, neutralisierenden und Spezifisches damit verkürzenden Lösungen zu setzen und diese Lösung immer so offen als möglich für die positive Aufnahme der Vielfalt zu halten.

### 3. Pluralismus und soziale Gleichheit

Das Rezept der Minimierung „objektiver Werte“ reicht auch dort nicht zu, wo der Staat Güter zuteilt oder nimmt. Die Minimierung der Gemeinschaftswerte ist auf die Entfaltung der Freiheit gemünzt. Dort wo der Staat – vor allem als Sozialstaat – in Dimensionen der Gleichheit operiert oder operieren sollte, muß er vergleichen und werten. Und obwohl diese Wertung auf Einzelmenschen bezogen ist, ist sie doch nicht

allein aus ihm zu beziehen. Art und Maß der Differenzen an Wohlstand und an Chancen persönlicher Entfaltung, die die Gesellschaft hinnimmt oder negiert, bedürfen der sozialen Entscheidung. Auf Konvergenz ist gerade hier – im Feld gegensätzlicher Interessen – kein Verlaß. Auch ist es falsch, die Behauptung von Sachzwängen oder fixen Konsensen vorzuschieben, wo Wertentscheidung notwendig ist. Über das Menschen- und Gesellschaftsbild, das durch Zuteilung, Belassung und Umverteilung wirtschaftlicher Güter realisiert wird, muß pluralistisch diskutiert und entschieden werden.

Der virulente „Hass auf die *Leistungsgesellschaft*“ (Schoeck) hat hier einen interessanten Kern. Schon die Entscheidung für Marktwirtschaft und marktwirtschaftlich relevante Leistung als primäres Prinzip der Zuteilung wirtschaftlicher Güter impliziert einen Komplex von Werturteilen. Hält man die sozialistische Alternative der planwirtschaftlichen Steuerung und der Zuteilung nach den Bedürfnissen entgegen – so theoretisch sie immer auch sein mag –, so erscheinen die Sachzwänge des marktwirtschaftlichen Prinzips als wertend gewillkürt. Die weithin apriorische Einschätzung des marktwirtschaftlichen Prinzips wird auch fragwürdig, indem es korrigiert, indem umverteilt und indem sozial geholfen wird. Hier kommen andere Wertungen ins Spiel: Wertungen nach dem Bedürfnis – und „Bedürfnis“ ist eine Chiffre für recht unterschiedlich komponierte und bemessene Komplexe von Freiheit. Aber selbst diese Ansätze erscheinen nicht voll entfaltet. Physische Erwerbsinsuffizienzen z. B. werden weitergehend ausgeglichen als psychische. Zwischen der Prämisse des marktwirtschaftlichen Prinzips und der Begrenztheit der umverteilbaren Güter wirkt hier politischer Pragmatismus. Die pluralistische Gesellschaft wird die Diskussion der Wertungsprobleme, die sie jetzt wohl noch durch Sachzwänge und Selbstverständlichkeiten verstellt glaubt, nicht mehr lange vor sich verbergen können.

## V. Schlußbemerkungen

*Herbert Weichmann*, Hamburger Bürgermeister und Bundesratspräsident, sagte unlängst: „In die Leere verbindlicher zwischenmenschlicher Normen und gesamt-menschlicher Zielsetzung strömt die Flut der materiellen Ersatzziele auf der einen Seite und ein revolutionäres Begehren nach Gesellschaftsumbildung auf der anderen Seite. Sie sind eine Flucht... in das Bemühen um Sicherheit oder in die Welt der Utopie. Es ist dies die plebiszitäre Herausforderung an Politiker und Staatsmänner.“ Und *Richard von Weizsäcker* formulierte die These: „Die vergangenen zwanzig Jahre haben zu einer Privatisierung der Ziele der Bürger und ihrer Erwartungen an den Staat geführt. In der nächsten Phase müssen wir lernen, daß ohne gemeinschaftliche Ziele sich die privaten Ziele weder verstehen noch sichern lassen.“ Das sind, wenn ich recht sehe, zutiefst pluralistische Sorgen. Es wäre falsch, in die Leere, die hier konstatiert wird, alte oder neue „objektive Werte“ hineinzwingen zu wollen. Es gibt Näherliegendes, Wichtigeres, dem Menschen Gemäßeres. Wir sollten den pluralisti-

schen Konsens festigen und entfalten. Wir sollten uns des pluralistischen Grundwerts des Menschen versichern und der Forderungen, die wir aneinander zu stellen haben. Und wir sollten uns erinnern, daß unsere plurale Freiheit eine Gemeinschaft braucht, in der wir sie uns sichern. Ich würde es für eine pluralistische Tat halten, den Begriff des Vaterlands wieder populär zu machen – für *den* staatlichen Raum, in dem wir Verantwortung für uns selbst tragen und in dem wir uns in Glück und Last der gleichen Freiheit teilen. Freiheit hat noch nie auf der ganzen Erde geherrscht; schon lange aber herrscht sie in vielen Vaterländern.

Sicher ist eines: Institutionen und Normen können nichts ohne uns. Wir müssen den Pluralismus leben. Wir müssen die Vielfalt bejahen. Wir dürfen sie nicht nur hinnehmen. Toleranz ist nur die Peripherie des Pluralismus. Aber wir müssen auch die Harmonie in der Vielfalt, die Ordnung der Vielfalt wollen. Das alles ist nicht Sache eines spektakulären revolutionären Aufbruchs, sondern die Sache eines mutigen und geduldigen alltäglichen Vollzugs. Weil er in solcher Weise uns anvertraut ist, hat der Pluralismus eine so unsichere Zukunft.

*Richard Egenter*

## Praeambulum fidei

Eine Überlegung zum christlichen Gotteserlebnis heute

Daß Gott für unser menschliches Bewußtsein „tot“ sei, bedeutet heute vielen eine Tatsache. Ihr gemäß spricht man von „religionslosem Christentum“, von der „Theologie nach dem Tod Gottes“. Hier einfach von Schlagwörtern zu reden, verbietet unter anderem das Blutzugnis eines Dietrich Bonhoeffer und das seelsorgerliche Engagement eines John Robinson, deren persönliche Erfahrungen in die Richtung solcher Formulierungen drängen. Und bohrt nicht auch in uns, die wir als Christen zu glauben glauben, die Frage, ob wir wirklich noch glauben können?

In seiner so hilfreichen „Einführung in das Christentum“ nennt Josef Ratzinger den Grund für das Dringlichwerden dieser Frage<sup>1</sup>. Dem Menschen von heute bedeutet Naturwissenschaft die Wissenschaft schlechthin. Was ihn interessiert, ist das Machbare. Wo das Wissen auf das Machen bezogen ist, herrscht die Berechnung und das Experiment. Für Glaube und Gott ist innerhalb der naturwissenschaftlichen Methode und innerhalb der Technik kein Platz. Aber so sehr das rechnende Denken heute den Menschen völlig zu absorbieren scheint, so läßt sich doch ohne Glauben, das heißt ohne Sinnfassung des Wirklichen nicht leben. Das bezeugt gerade auch der Marxismus, der die gläubige Sinngebung eschatologisch in den Bereich des Machbaren verlegen möchte. Aber Sinn läßt sich nicht machen, sondern nur empfangen. Rechnendes und besinnliches Denken (Heidegger), Wissen des Machbaren und Sinndeutung des Wirklichen lassen sich nicht aufeinander zurückführen. So wendet sich Ratzinger dem christlichen Glauben zu und nennt ihn „die Option dafür, daß das Empfangen dem Machen vorangeht . . . , daß das Nichtzusehende wirklicher ist als das zu Sehende“<sup>2</sup>.

Wer in seinem Glauben beunruhigt ist, wird bei dem Wort „Option“ stutzen. Besagt es den blinden Sprung in die Sinndeutung des Lebens nach dem Offenbarungswort der Schrift? Ist das Verhältnis von (Machbarkeits-) Wissen und christlichem Glauben ein dialektisches? Wenn ja, wer garantiert dann, daß das Glaubensja nicht die Flucht in den Mythos bedeutet? Auf einen Mythos kann der Mensch von heute nicht mehr sein Leben bauen. Darf man also die beiden Erlebnisweisen Wissen-Machen und (gläubiges) Stehen-Verstehen einfach so nebeneinander stehenlassen? Die Antwort kann nur „nein“ lauten, wenn der Glaube mehr als ein Glasperlenspiel, wenn er der tragende Grund unseres Christenlebens sein soll.

<sup>1</sup> J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum* (München 51968) 17–53, bes. 43 ff.

<sup>2</sup> Ebd. 47 f.

Aber können wir heute anders, als beides nebeneinander stehenlassen? Die Frage weist auf eine Lücke in der modernen Erlebnisweise hin, die von unserer Pastoral vielleicht zu wenig beachtet wird. Nicht erst das christliche Glauben ist fraglich geworden, sondern das, was bisher dem Glauben unreflektiert vorauslag: die Religiosität.

In der Antike, im Mittelalter und noch im aufgeklärten Deismus der Neuzeit gab es hier kein Problem. Wie man auch zur institutionalisierten Religion als einem Gesamt von Glaubensformeln, sittlichen Normen und kultischen Formen stand, man war religiös im Sinn des „vertikalen“ Gerichtetseins auf eine höhere, in unserem Kulturraum meist personal verstandene Macht. Aber Goethes viel zitiertes Wort aus der Marienbader Elegie „In unser's Busens Reine wogt ein Streben, sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben, enträtselnd sich den ewig Ungenannten, wir heißen's fromm sein!“ scheint heute vielen nicht mehr nachvollziehbar; auch nicht in der Weise Goethes, der fortfährt: „Solcher seliger Höhe fühl' ich mich teilhaft, wenn ich vor ihr (sc. der Geliebten) stehe.“ Wo diesem menschlichsten aller Dichter die liebend wache Mitmenschlichkeit der Ort eines eigentlichen religiösen Erlebens wird, scheint sich zum Beispiel für Robinson<sup>\*)</sup> unser Erleben in dem Ahnen einer Tiefe zu erschöpfen, die selbst nicht mehr Gegenstand unserer Stellungnahme zu werden vermag. Hatte ein einseitiges Kultchristentum zu sehr die Vertikale betont, so scheint diese nun in der Horizontalen aufzugehen, im zwischenmenschlichen Bezug und in der innerweltlichen Eschatologie<sup>3</sup>.

### Religionsloses Menschsein?

Nach einem Leben, randvoll erfüllt durch sein weitausgreifendes Erkenntnistreben, war für den reifgewordenen Goethe der Weisheit letzter Schluß: „Das Unerforschliche ruhig verehren.“ Können wir das noch? Das ist die Frage, die aller christlichen Glaubensunruhe noch vorausliegt. Nicht ein religionsloses Christentum, sondern ein religionsloses Menschentum ist unsere verborgene Not oder Gefahr. Vielleicht liegt die seltsame Leere und Fruchtlosigkeit christlichen Betens und Verkündigens in der Gegenwart daran, daß man den Verlust der Voraussetzung, eben das schlicht-menschliche „Frommsein“ nicht beachtete.

Die „Radical Theology“ sieht diese Leere und schickt sich an, mit ihr zu leben. Freilich ist zum Beispiel William Hamilton ehrlich genug, sich die Fraglichkeit dieses Unterfangens einzugestehen. Die „Theologie nach dem Tod Gottes“ ist für ihn ein Experiment mit ungewissem Ausgang; „denn als Christ ohne Gott leben und denken ist, um nicht mehr zu sagen, ein seltsames und schwieriges Ziel“<sup>4</sup>.

\*) Robinson, *Honest to God*, 1965

<sup>3</sup> H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott* (München 1968).

<sup>4</sup> W. Hamilton, Bemerkungen zur „Radical Theology“, in: *Concilium* 3 (1967) 735.

Warum bedarf es dieses Experiments? Auch Hamilton nennt neben anderen Gründen die Faszination durch die Technik. „Das ist es, was unseren Sinn für Frömmigkeit und Ehrfurcht vernichtet hat und damit unsere Fähigkeit, zu oder von Gott zu sprechen. Es gibt noch eine Welt, die wir nicht kennen, doch vor der haben wir Angst. Es gibt noch Geheimnis und Nichtwissen und Staunen und Ehrfurcht. Doch wir können sie nicht mythologisieren, wir können diesen Erfahrungen des ‚nicht Wissens‘ nicht zutrauen, daß sie in der Lage sind, uns einen Hinweis auf die Bedeutung Gottes zu geben. Diese neue Beziehung zur Welt ist, wie mir scheint, die zentrale Gegebenheit unserer Zeit und das entscheidende geistige Ereignis, das uns befähigt, klar die Erfahrung des Todes Gottes zu verstehen.“<sup>5</sup>

Gewiß, wir sind – fast – überwältigt von unserer Macht, die Welt und den Menschen zu manipulieren. Aber liegt darin das entscheidende geistige Ereignis? Hamilton gesteht sich ein, daß es eine Welt (eine Welt!) gibt, die wir nicht kennen; und daß wir vor dieser Angst haben. Reagiert und resigniert er nicht zu rasch? Auch bei ihm fällt das Wort „Ehrfurcht“. Deren Kern ist nach Augustinus das *inhorresco et inardesco*. Ehrfurcht ist niemals bloße Angst. Gewiß ist es uns Heutigen versagt, das ehrfurchtgebietende Geheimnis zu mythologisieren. Aber ist die einzige Alternative dazu das „Leben mit dem Tod Gottes“? Wenn uns die Erfahrungen unseres Nicht-Wissens keinen Hinweis auf die Bedeutung Gottes geben, tun das nicht die Erfahrungen, die mit unserem Wissen zusammenhängen?

### Ein existentielles praeambulum fidei

Lassen wir im folgenden die Wissenschaft beiseite. Besonders in Umbruchzeiten erliegt wissenschaftliches Neudenken leicht der Faszination der Einseitigkeit, des „nichts als“. Um leben zu können, bedarf es zunächst des besonnenen (weil vorher besinnlichen) vorwissenschaftlichen Denkens (was keineswegs die Notwendigkeit einer nachfolgenden wissenschaftlichen Reflexion ausschließt). Aus solcher schlichter, aber ernstlicher Überlegung heraus kann und muß es zu dem existentiellen praeambulum fidei einer Grund-Religiosität kommen. Sonst ist christliches Glauben unmöglich. Das ist unsere These.

Es geht hier nicht um die neuscholastischen praeambula fidei. Wir wollen dem toten Löwen der Neuscholastik keinen zusätzlichen Eselstritt versetzen. Aber es war doch so: Neuscholastische Wagnernaturen – es gab auch faustischere Denker – konnten in ihrem naiven Rationalismus zu der Meinung kommen, die beweisbaren Glaubensgründe, die „motiva credibilitatis et credentitatis“, führten sozusagen bis mitten ins Glaubensfeld hinein und nur einem geistig Minderbemittelten oder einem Böswilligen könne es einfallen, dann sein Glaubensja zu verweigern. Unser oben genanntes praeambulum fidei wurde dabei kaum bedacht; das Problem wurde zu intellektuell ange-

<sup>5</sup> A. a. O. 734 b.

gangen und mit zu großem Erkenntnisoptimismus behandelt. Uns aber zwingt Hamiltons „entscheidendes geistiges Ereignis“ der neuen Beziehung zur Welt vor die Frage: Erfahren wir vorwissenschaftlich, aber in jener Tiefenschicht des Denkens, in der unsere Lebensentscheidungen reifen, die Wirklichkeit nur so, daß wir sie teils triumphal bewältigen, teils vor dem „Rest“ Angst haben, oder bleibt Raum für Ehrfurcht und Verehrung des ernst zu nehmenden Unerforschlichen?

Man sollte nicht zu schnell mit ja oder nein antworten. Gegenüber dem Wust des Überkommenen, des gedankenlos und halb Geglauten, muß zunächst Raum geschaffen werden für eine ernste, persönliche Überlegung. Mancherlei immer noch gängige anthropomorphe Gottesvorstellungen, manche ressentimentgefüllte Vorurteile müssen überwunden werden, aufkommende Schwermut angesichts des Leids in der Welt will bestanden sein. Man wird sich auch ins Bewußtsein rufen, daß Gott nicht bloß als Lückenfüller für noch bestehende Erkenntnislücken im Bereich des naturwissenschaftlich Erforschbaren gesehen werden darf; die gefüllte Lücke wird sonst zum atheistischen Argument. Es darf freilich nicht verkannt werden, daß gewisse Formen des Atheismus uns einen Dienst leisten, wenn sie Engführungen unseres Gottesverständnisses aufdecken, in denen Gott als Teil der Welt oder doch nur als Grund der Welt gefaßt wird<sup>6</sup>. Nicht eine billige Befriedigung, sondern eher einen Anstoß zu eigener geistiger Wachheit bietet schließlich der Umstand, daß auch derjenige, für den sich die Wirklichkeit mit dem Bereich des Meß- und Machbaren deckt, innerlich unsicher ist und von der Frage bedrängt wird, ob Gott nicht doch Wirklichkeit sein könnte<sup>7</sup>.

Wir werden an der Ehrlichkeit der Menschen nicht zweifeln, die es für unerlaubt halten, weiter zu fragen, als die Antwortmöglichkeiten der Naturwissenschaften reichen. Wir werden den Idealismus jener achten, die alles einsetzen, um das Unendliche aus sich hervorzutreiben. Bernhard Welte sieht die Wurzel eines solchen positiven, aktiven Atheismus letztlich darin, daß der Mensch Bild Gottes ist. In solchen Fällen kämpfe der Gott im Menschen gegen den Gott außer und über dem Menschen, weil vom Anspruch des Menschen her kein Platz mehr für einen höheren Gott bleibe<sup>8</sup>. Wenn solche Atheisten nun in die (ernstgenommene) Mitmenschlichkeit flüchten, so besitzt ihre Verzweiflung an der Gottesfrage noch einen unübersehbar christlichen Gehalt. Wer selbstlos dem Mitmenschen begegnet und sich für das Gemeinwohl einsetzt, wird „nicht weit vom Reich Gottes“ sein. Man kann nicht das, was Christi Innerstes ist, die selbstlose Liebe, verwirklichen, ohne daß der Geist des Herrn einen solchen Liebenden berührt. Wer den Willen des Vaters im Himmel tut, selbst wenn er letzteren nicht zu kennen vermeint, wird leichter ins Gottesreich eingehen als jener, der noch so rechtgläubig, aber herzenskalt „Herr, Herr“ sagt (Mt 7, 21). Das alles ist zu bedenken, ehe man zu eigenen Überlegungen ansetzt.

<sup>6</sup> J. Splett, Gestalten des Atheismus, in: *Theologie und Philosophie* 43 (1968) 321–337; B. Welte, Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus, in: *Concilium* 2 (1966) 399–406.

<sup>7</sup> J. Ratzinger a. a. O. 22 ff.

<sup>8</sup> B. Welte a. a. O. 406 a.

## Die Wirklichkeit des Unerforschlichen

Das Unerforschliche ruhig verehren setzt irgend einen erkenntnismäßigen Zugang zum Unerforschlichen voraus. Der scheint zu fehlen, wenn man sagt, Gott sei abwesend im Bewußtsein unserer Zeit. Weil Gott innerhalb dessen, was sich mit naturwissenschaftlicher Methode erfassen läßt, nicht thematisch wird, hat sich gewiß für viele das Thema Gott überhaupt verloren. Ist er jedoch wirklich abwesend, wenn man sich auf die ganze Wirklichkeit besinnt? Ohne auf die wissenschaftliche Behandlung der Gottesfrage zu blicken<sup>9</sup>, versuchen wir zu überlegen, wie es „der Mann von der Straße“ und das heißt, wie wir es im Grund alle tun, wo es um Lebenseinstellungen geht.

Anläßlich der Mondlandung standen wir in stolzem und geradezu ehrfürchtigem Staunen vor den Leistungen unserer Technik. Aber der besonnene Mensch dachte und denkt weiter. Eine Studienrätin zum Beispiel bemerkte nach der Mondlandung gegenüber dem Verfasser, worüber sie eigentlich staune, das sei die Verlässlichkeit der Naturgesetze, die alle diese menschlichen Großtaten ermögliche. In der Tat, man wird zwar fasziniert innehalten, wo immer menschliches Forschen den Blick frei macht für die Geheimnisse des Atoms, des menschlichen Gens – welch grandiose Leistung! Aber dem Nachdenklichen nimmt es eigentlich erst dann den Atem, wenn er sich bewußt wird, was hier dem menschlichen Erkennen vorgegeben ist. Der Rückschluß auf den Schöpfer läuft uns allerdings nicht mehr so leicht wie früheren Generationen von Geist und Zunge; vielleicht ist es gerade auch die Herrschaft des kausalen Denkens in der Naturwissenschaft, die uns heute zögern läßt, über den Bereich des naturwissenschaftlich Feststellbaren hinaus Kausalketten solange zu suchen, bis endlich der „Nagel“ erreicht ist, an dem die Kette hängt.

Dem sich besinnenden Menschen von heute wird wohl eher zur Überzeugung, was ihn aus dem Phänomen unmittelbar anspricht. Das ist zwar nicht mehr so sehr die stille Größe eines Gänseblümchens, die in der Vorrede Adalbert Stifters zu seinen „Bunten Steinen“ die „Sensation“ eines Gewitters übertönt; das ist nicht mehr der andächtige Lyrismus H. H. Ehrlers „Sag Blume, was ich hab? Es läßt mich nicht mehr stehn und zieht ins Knie hinab“; aber wir finden uns fast fassungslos vor der unheimlichen Gewalt, die im Atom schlummert, vor der ungeheuren biologischen Kraft, mit der sich in einer winzigen Keimzelle ein Menschenleben vorprogrammiert.

Gewiß gibt der also beeindruckte Mensch noch nicht auf. Getragen, gehoben, bebraucht von den Möglichkeiten, die seine Forschung ihm eröffnet, entreißt er der Natur immer mehr Geheimnisse. Aber er lernt, daß er auf diese Weise nur vor neuen, grö-

<sup>9</sup> Vgl. dazu B. Welte a. a. O.; E. Coreth, Die Gottesfrage als Sinnfrage, in dieser Zschr. 181 (1968) 361–372; H. J. Schultz (Hrsg.), Wer ist das eigentlich – Gott? (München 1969). Dienliche kritische Literaturhinweise bietet die „Herderkorrespondenz“ 23 (1969) 184–189: Neue Versuche zum Verständnis der Gottesfrage.

ßeren Geheimnissen anlangt. Schließlich muß er im Anblick der „Natur“ bekennen, was Luther vom Schriftwort sagt: der Text ist zu gewaltig.

In dieser Resignation, die keine ist, weil Wahrheit nicht beengt, sondern befreit, meldet sich im schlichten Offensein des Menschen für das Wirkliche seine „raison du coeur“. Sie schiebt die theoretische Möglichkeit eines blind waltenden Zufalls als Unsinn beiseite und nimmt in der potent-präsenten Dynamik des uns vorgegebenen Wirklichen eine lebendige Intelligenz wahr, die menschliche Denkmöglichkeiten, ja schließlich alles menschliche Fragenkönnen überschreitet. Was unser Forschen vermag, entspringt unserer Personalität. Also werden wir dieser Intelligenz, deren sprechendes Zeichen, deren transparentes Symbol das uns vorgegebene Wirkliche ist, Personalität in einem überdimensionalen Ausmaß zubilligen. Ob *die* Weltvernunft oder *das* Unerforschliche oder *der* schöpferische Geist – die wechselnden Artikel sind menschliches Kleinformat angesichts dessen, den oder die oder das uns die Wirklichkeit vernehmen läßt. So kommt menschliche Überlegung vor dem Unerforschlichen zum Stehen.

Solches vollzieht sich heutzutage nicht so leicht wie in früheren, wissenschaftlich (aber nicht menschlich) ahnungsloseren Zeiten. Der Schritt weg von der Ebene des schließlich doch (natur-) wissenschaftlich Feststellbaren, Erklärbaren fällt dem engagierten Forscher und jedem Zeitgenossen, der diesem folgt, wahrlich nicht leicht<sup>10</sup>. Aber irgendeinmal wird er diesen Schritt tun, wenn er sich genügend besinnt, diesen Schritt, der nicht ein dialektischer Sprung in den Mythos, in den blinden Glauben ist, sondern eben ein Denkschritt oder vielleicht besser: ein tieferes Schauen, wozu das wissenschaftlich Sichtbare den Anlaß gibt, ja das es fordert. Es ist der Schritt, das Schauen, in dem sich das Wirkliche als Werk offenbart, als Werk, aus dessen faßbarer Dynamik die unfaßliche Kraft des Unendlichen spricht.

Ob man hier von Glauben oder Wissen redet, ist vielleicht nicht vordringlich. Entscheidend ist, daß die innere Offenheit, Wahrhaftigkeit den Schritt über das naturwissenschaftlich Verifizierbare hinaus tut und dabei nicht der „pan“ischen Angst verfällt, daß vielmehr die *raison du coeur* hier ihre Überzeugung von der Gegenwart des Unerforschlichen findet.

### Das Unerforschliche verehren

Echte Überzeugung schließt das entsprechende Gesinntsein in sich. H. Urs von Balthasar macht das von einem anderen Denkansatz, von der Selbsterfahrung her deutlich: „Es gibt ein geheimnisumwittertes Auftauchen des Einzelwesens aus den zeugenden Weltgründen, die eine inkommensurable Mächtigkeit besitzen, Lebendiges mitsamt seinen dunklen und hellen Schicksalen hervorgehen zu lassen, sie auf irgendeine Weise

<sup>10</sup> H. Stork, Vorbehalte gegen die Kirche. Der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft, in: Publik Nr. 25 (1969) 23 f.

freizusetzen . . . Ursprung und Ende des Vergänglichen, Abhängigen, Nichtabsoluten liegen in einem Unvordenklichen, dem man Namen und Antlitz leihen und das man doch nicht fassen kann, dem man sich verdankt, und in das man, sich aufgebend, mündet. Diese beiden Akte: sich verdanken und sich aufgeben, sind irgendwie seinshaft vorgegeben, auch wenn man sich rebellisch weigern würde, sie bewußtseinshaft nach- und mitzuvollziehen, und sind unabhängig davon, welches unpersönliche oder persönliche Antlitz man dem Mysterium des Seinsgrundes leiht.“<sup>11</sup>

Wo die Feststellung des Sich-Verdankens, des Sich-aufgeben-Müssens intensiv genug erlebt wird, ruft sie unsere Emotion wach; nennen wir sie mit Goethe „das Unerforschliche ruhig verehren“. In der Hektik der sich überschlagenden wissenschaftlichen und technischen Neuentdeckungen müssen wir heute das „ruhig“ betonen. Es meint eine kategoriale Aussage über uns (Sündenbewußtsein und Erlösungsbedürfnis nicht ausschließend): die im Machbaren erscheinende tiefere Wirklichkeit fordert, uns ihr grundsätzlich anheimzugeben, dieser Forderung standzuhalten, ohne auszubrechen in Angst oder Rebellion oder krampfhaftes Die-Augen-Schließen, uns anheimzugeben, indem wir verehren.

Das Unerforschliche (den Unerforschlichen) ruhig verehren erscheint unabdingbar für das Humanum; sonst führt das Weiterforschen und Weitergestalten im Bereich der Machbarkeit ins Unendliche. Wir erinnern an die bereits geäußerten Utopien von der Manipulation menschlicher Erbmasse<sup>12</sup>.

Was in unserem Zusammenhang noch wichtiger ist: Ohne diese verehrende Haltung kommt es nicht zum Hören des Worts im lebendigen christlichen Glauben. Nur wer das Unerforschliche (negative Theologie), in dem wir den Unerforschlichen sehen (in den Analogien einer positiven Theologie) ruhig verehrt, bringt sich in die Orantenstellung der „anima naturaliter christiana“. Nun erst ist der Einfallswinkel gegeben, in dem (normalerweise) die Gnade lebenweckend auf den Menschen auftrifft.

Wenn so das ruhige Verehren allem christlichen Glaubensja vorausgeht und als langweilliger Unterstrom in ihm lebendig bleibt, wird es dem Christen leichter werden, den in ihm andrängenden, ihn anfechtenden „anonymen Atheisten“ zu überwinden; indem er ihn erträgt, indem er das berechtigte Anliegen des Atheismus in seinen Glauben hereinnimmt und gegen alle „abergläubische“ Verengung unseres Gottesbilds immer und immer wieder den je höheren Gott sucht. Dabei gibt ihm Trost, daß der Herr in seiner Güte das Gebet des simul fidelis et infidelis „Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben!“ (Mk 9, 24) nicht verwirft.

Gerade für das christliche Glauben ist es bedeutsam, daß dieses Verehren des Unerforschlichen keineswegs eine harmlose Sache ist, die sich etwa in der Form eines infantilen Pietismus vollziehen dürfte. Auch im Verehren des Unerforschlichen kann der

<sup>11</sup> H. Urs. v. Balthasar, Unmittelbarkeit zu Gott, in: *Concilium* 3 (1967) 708 b.

<sup>12</sup> R. Kaufmann, *Die Menschenmacher* (Frankfurt 1964); Karl Rahner, *Schriften zur Theologie VIII* (Einsiedeln 1967) 260–321.

Mensch nicht die Augen schließen vor den furchtbaren Wirklichkeiten des Bösen, des Unglücks, des Leids in der Welt, kann er der bohrenden Frage „unde malum, woher Übel und Böses?“ nicht ausweichen. Das alles protestiert gegen das Sich-beeindrucken-Lassen von den wundervollen Strukturen des Wirklichen, vom Atom über den menschlichen Organismus bis zum Phänomen des geistigen Selbstbesitzes und der personalen Liebe. Jedoch alle quälenden Wirklichkeiten und Fragen können diese Realitäten eben auch nicht auslöschen. Sie weisen aber hin auf das unendlich Abgründige dieses Unerforschlichen. In der Zusammenschau alles Quälenden mit allem Großartigen in der Wirklichkeit, die dem menschlichen Erkennen und Machen vorgegeben ist, wird alles leidvolle Fragen sinnlos; nicht weil es keine Antwort gäbe, sondern weil menschliches Denken nicht an die Antwort heranreicht, ja sie wohl nicht einmal fassen könnte. Es war schon immer eine Versuchung des etablierten Christentums, zuviel von Gott zu „wissen“ und mit Patentantworten schwätzend über den Unendlichen zu verfügen. Da ist es hilfreich, immer wieder sich bewußt zu werden, welch schrecklichen Tatsachen und welch grausamen Fragen dieses ruhige Verehren des Unerforschlichen standhalten muß, weil die *ganze* Wirklichkeit ihm nicht erlaubt, sich der ersteren wegen aufzugeben.

Aber auch das muß gesehen werden: In der schweigenden Demut vor dem Unerforschlichen wird erst das unermesslich beglückende Geschenk sichtbar, das uns in Jesus von Nazareth zuteil geworden ist, in dem Menschen, der sich durch die Macht seines Worts wie seines Lebens als ein völlig anderes, unüberhörbar „sprechendes“ Zeichen dieses Unerforschlichen erweist. Er gibt dem Unsagbaren, den das Spätjudentum nicht mehr zu nennen wagt, den schlichten Namen „Vater“ wieder. „Mein Vater und euer Vater“ (Joh 20, 17), das einzigartige Verhältnis Jesu zu seinem Vater, das man einfach nicht wegexegetisieren kann, offenbart, daß Gott nicht in Jesus hinein gestorben ist<sup>13</sup>, sondern daß Jesus für den Besinnlichen, Glaubenden in einzigartiger Weise transparent für den Unerforschlichen wird. Das Unerforschliche ruhig verehren und die Botschaft Jesu vom Vater, sein Gebetsauftrag, im „Vater unser“ die „Vertikale“ in unserem Leben nicht zusammensinken zu lassen zur bloßen und dann eben kraftlosen Horizontale der Mitmenschlichkeit – beides, Vertikale und Horizontale, muß man auseinander- und zusammenhalten, um zu wissen, daß das neutestamentliche Gottesvolk heute noch wie immer den „Schatz im Acker“ haben und verkündigen darf, um zu wissen, daß die Frohe Botschaft von Christus und seinem Wort jeden (un-)christlichen Defätismus in der Begegnung mit der Welt ebenso wegfeigt wie jedes kraftlose Ausgehöhltsein einer nur konformistischen Weltbegegnung.

Es gibt eine geistige Armut des Christen, die er mit allen Menschen teilt. Auch wir Christen wissen so wenig wie sonst jemand, wie das namenlose Leid, wie die Katastrophen in Natur und Geschichte möglich sind, wenn Gott potent-präsent in seinem Werk, in der Welt ist. Der Verweis auf Sünde und Erbsünde schiebt die Frage

<sup>13</sup> J. Altizer, *The gospel of Christian Atheism* (Philadelphia 1966).

nur um einen Schritt zurück, läßt sie jedoch bestehen. Was bleibt: Wo unser Herz sich anklagt, ist Gott größer als unser Herz (1 Joh 3, 20). Er ist auch größer als unser Geist, wo dieser mit den Klagen und Anklagen gegen Gott nicht fertig wird. Nun aber gibt es auf alle aus der Welt aufsteigenden quälenden Fragen eine Antwort, die wir wenigstens vordergründig verstehen können: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn dahingab“ (Joh 3, 16). Darin darf unser Fragen vertrauend verstummen und eine neue Welle der Freude kann uns und die Welt erfassen, wenn wir sprechen dürfen: Abba, Vater!

Die Ahnung, daß wir uns dem Unerforschlichen verdanken, vermochte in uns scheue Verehrung auszulösen. Diese kommt durch den Glauben ins klare Bewußtsein und Wort, wird zur Eucharistie des erlösten Gottesvolks. Aber man darf darüber nicht den Dienst vergessen, den eine *theologia negativa* dem Christen tut, der durch den theologischen Rationalismus der Neuscholastik hindurchgegangen ist. Im freimütigen Zeugnis für Gott, den Vater, schwingt bleibend mit: das Unerforschliche ruhig verehren – *praeambulum* und Existential unseres Glaubens.

*Raymund Kottje*

## Probleme der deutschen Synode in historischer Sicht

In der Diskussion über den Anfang September 1969 veröffentlichten Statutenentwurf für eine „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ ebenso wie in den zahlreichen Änderungsvorschlägen, die der Deutschen Bischofskonferenz zuzugingen, haben vor allem die vorgesehene Begrenzung der Kompetenz der Synode und die Zusammensetzung des Teilnehmerkreises erhebliche Kritik erfahren<sup>1</sup>. Verschiedentlich wurde die Frage gestellt, ob es tatsächlich keine andere Möglichkeit gibt, als daß „das Statut der Synode sich an den wesentlichen rechtlichen Bestimmungen über die Diözesansynoden orientiert“<sup>2</sup>, daß mithin den Beschlüssen der Synode rechtlich nur der Wert von Empfehlungen an die allein gesetzgebenden Instanzen, nämlich je nach Gegenstand an die Bischofskonferenz oder die einzelnen Ortsbischöfe zukommt. Und im Zusammenhang damit wurde auch gefragt, ob es theologisch zutreffend ist, daß sich die Bestimmung, allein den Diözesanbischöfen sei das Recht der Gesetzgebung vorbehalten, „aus der hierarchischen Struktur der Kirche“ ergibt, wie es in den Vorbemerkungen zum Statutenentwurf hieß<sup>3</sup>.

Entgegen dem Wunsch u. a. des „Zentralkomitees der Deutschen Katholiken“ ist das Statut der Synode, die sich bereits im Herbst 1970 konstituieren soll, auf der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 10./11. November in Königstein/Taunus beschlossen und verabschiedet worden. Dabei hat man in der Kompetenzfrage wie hinsichtlich des Teilnehmerkreises zumindest der Tendenz der vorgebrachten Einwände Rechnung getragen. Ob man dabei bis an den Rand des derzeit Möglichen gegangen ist, mag hier unerörtert bleiben. Für unseren Zusammenhang wäre es vor allem interessant, die Motive und Überlegungen zu erfahren, die zur Abänderung des Statutenentwurfs in den entscheidenden Punkten geführt haben.

Für die Bestimmungen des Entwurfs wurden nämlich im wesentlichen kirchenrechtliche und praktische Argumente als maßgebend angeführt<sup>4</sup>. Die kritischen Stimmen verwiesen demgegenüber auf das nachkonziliare theologische Selbstverständnis der

<sup>1</sup> Von den mir bisher bekanntgewordenen Diskussionsbeiträgen sei vor allem hingewiesen auf J. G. Gerhartz, Keine Mitentscheidung von Laien auf der Synode? Erwägungen zum Beschlußrecht der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer, in dieser Zschr. 184 (1969) 145–159; W. Dirks, Synode '72. In Skepsis und Hoffnung, in: „Publik“ Nr. 39 (28. Sept. 1969) S. 23; Herder-Korrespondenz 23 (1969) 345–349 u. 449–453.

<sup>2</sup> Entwurf zum Statut der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland – Vorbemerkungen Nr. 1.

<sup>3</sup> Entwurf – Vorbemerkungen Nr. 7.

<sup>4</sup> Vgl. die „Vorbemerkungen“ zum Entwurf.

Kirche, deren konkrete Situation und den allgemein-gesellschaftlichen Wandel, der nicht ohne Einfluß auf das Selbstbewußtsein auch der kirchentreuen katholischen Christen geblieben ist. Von solcher unjuristischen Argumentationsbasis her ist vereinzelt die Forderung erhoben worden, daß „die geltenden kirchenrechtlichen Bestimmungen über die Diözesansynode und das Provinzialkonzil geändert werden müssen“, weil sie der Situation der Kirche nicht gerecht werden<sup>5</sup> – ein verständlicher, aber im Hinblick auf die geplante Synode irrealistischer Wunsch. Fast überhaupt nicht ist jedoch in den bisherigen Erörterungen der Blick in die Vergangenheit gerichtet worden, in die Geschichte der kirchlichen Versammlungen, die vom Griechischen her Synoden, vom Lateinischen her Konzilien genannt werden. Die Beschäftigung mit ihrer Geschichte scheint aber schon deshalb zumindest nicht ohne Interesse zu sein, weil ja die Bestimmungen des seit 1918 geltenden kirchlichen Gesetzbuchs nur „die zu abstrakten Rechtssätzen erstarrte Schlußphase einer langen Entwicklung sind“<sup>6</sup>.

### Die Synoden als geschichtliche Institution

Die Anfänge der Entwicklung liegen in der Frühzeit der Kirche<sup>7</sup>. Die ältesten uns bekannten Bischofssynoden tagten in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Im 3. Jahrhundert sind sie in weiten Teilen der Kirche offenbar bereits eine selbstverständliche Einrichtung geworden. Auf dem ersten sog. Ökumenischen Konzil zu Nicaea im Jahr 325 wurde sogar beschlossen, daß in einer Provinz jährlich zwei Konzilien stattfinden sollten<sup>8</sup>. Auch Versammlungen des Bischofs mit seinem Klerus, die Vorläufer unserer Diözesansynoden, waren wohl weithin eine Selbstverständlichkeit; sie waren um so leichter durchzuführen, als die Größe eines Bistums sich in der Regel mit dem Bereich einer Stadt deckte. Cyprian, etwa 248–258 Bischof von Karthago in Nordafrika, erwähnt z. B. in einem Brief, er habe seit der Übernahme des Bischofsamts nie etwas Wichtiges ohne den Rat seiner Priester und Diakone und ohne die Zustimmung des Volks nur nach seinem Urteil entschieden<sup>9</sup>.

Als die Kirche Anfang des 4. Jahrhunderts im römischen Reich durch Kaiser Konstantin uneingeschränkte Freiheit erlangt hatte und den Bischöfen eine Reihe von Vorrechten verliehen worden waren – z. B. die Benutzung der kaiserlichen Post –,

<sup>5</sup> Vgl. die Stellungnahme des „Freckenhorster Kreises“ Nr. 3, in: „Publik“ Nr. 39 (28. 9. 1969) S. 24.

<sup>6</sup> Vgl. H. Fuhrmann, Das Ökumenische Konzil und seine historischen Grundlagen, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 12 (1961) 676 f.

<sup>7</sup> Knappe, aber zuverlässige Überblicke über die Konziliengeschichte bieten: H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte* (Herder-Bücherei 51; Freiburg <sup>8</sup>1969); Fuhrmann a. a. O. 672–695; ferner die Sammelwerke: *Die ökumenischen Konzile der Christenheit*, hrsg. von H. J. Margull (Stuttgart 1961) und: *Das Konzil und die Konzile*, hrsg. von B. Botte, H. Marot u. a. (Stuttgart 1962).

<sup>8</sup> *Conc. Nic. I c. 5* (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, edd. J. Alberigo, P. P. Joannou u. a., 1962, 7).

<sup>9</sup> Cyprian, *Epist.* 14, 4 (CSEL III 512 – Hartel). Zur Geschichte der Diözesansynode ist noch immer zu verweisen auf G. Phillips, *Die Diözesansynode* (Freiburg 1849).

eröffneten sich auch für Bischofsversammlungen neue Möglichkeiten. So kamen bereits im Jahr 314 Bischöfe aus allen Teilen des Westreichs in Arles zusammen und ein Jahrzehnt später fand zu Nicaea in Kleinasien zum erstenmal eine Synode statt, zu der die Bischöfe aus dem gesamten römischen Reich eingeladen waren; von ihnen folgten rund 250 – vorwiegend aus den östlichen Reichsteilen – der Einladung.

Es war das erste einer Reihe von ökumenischen Konzilien; von ihnen hat es nach offizieller kirchlicher Zählung, die aber erst Ende des 16. Jahrhunderts aufkam, bis zum zweiten Vatikanischen Konzil einschließlich 21 gegeben<sup>10</sup>. „Ökumenisch“ hießen sie ursprünglich, weil ihre Beschlüsse von der gesamten Ökumene, d. h. von allen Kirchen des ehemaligen römischen Reichs anerkannt wurden, auch von den Teilen der Kirche, die nicht durch einen oder mehrere Bischöfe auf dem Konzil repräsentiert waren, und weil sie infolgedessen als im Einklang mit der Überlieferung der Gesamtkirche stehend gelten konnten. Diese Konzilien genossen höchstes Ansehen, besonders die ersten vier. Ihren Beschlüssen wurde gelegentlich geradezu „göttliche“ Autorität zugeschrieben, allgemein jedenfalls mehr als den Urteilen der Kirchenväter und auch mehr als den Dekreten der Päpste.

Wichtiger aber als das ursprüngliche Verständnis der Ökumenizität und Autorität von Konzilien ist in unserem Zusammenhang die Feststellung, daß es zum Konzil als einer Institution des kirchlichen Lebens gekommen ist, ohne daß es dafür eine unmittelbare Grundlage im Neuen Testament gibt. Im Lauf der Geschichte ist zwar häufig die im 15. Kapitel der Apostelgeschichte berichtete Zusammenkunft der Apostel und Ältesten in Jerusalem als Vorbild für die späteren Konzilien betrachtet worden. Aber selbst wenn man an der Geschichtlichkeit des Ereignisses trotz der Zweifel mancher Exegeten festhält<sup>11</sup>, kann man daraus nicht ableiten, daß Synoden eine vom Neuen Testament geforderte Einrichtung wären.

Zur Abhaltung von Synoden ist es vielmehr aus konkreten Situationen heraus gekommen. Fragen des Glaubens oder der kirchlichen Ordnung ließen es als erwünscht oder gar erforderlich erscheinen, daß die Bischöfe benachbarter Gemeinden zu gemeinsamer Beratung und Entscheidung zusammentraten. Jedenfalls verhielt es sich so bei den ältesten bisher nachweisbaren Synoden in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts. So versammelten sich z. B. damals Bischöfe Kleasiens, um sich mit der Sekte der Montanisten zu befassen, die dort den Glauben und die Einheit der Kirche gefährdeten; gegen Ende des Jahrhunderts hat Bischof Viktor von Rom nicht nur die Rom benachbarten Bischöfe zu einer Synode in Rom eingeladen, sondern auch Bischöfe anderer Gebiete des römischen Reichs zu Synoden veranlaßt, um auf diesem Weg einen einheitlichen Termin für die Feier des Osterfestes durchzusetzen.

<sup>10</sup> Zur Zählung der Ökumenischen Konzilien vgl. K. A. Fink, Konzilien-Geschichtsschreibung im Wandel?, in: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Kath.-Theol. Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967 (München, Freiburg 1967) 179–189.

<sup>11</sup> Vgl. F. Mußner, Die Bedeutung des Apostelkonzils für die Kirche, in: Ekklesia. Festschrift f. Bischof M. Wehr (Trierer Theol. Studien 15; Trier 1962) 35–46.

Im Prinzip ist es auch in der bisherigen Geschichte der Kirche dabei geblieben, daß Konzilien, zumal solche mit einem überregionalen Teilnehmerkreis, ihre Einberufung einem konkreten Anlaß verdankten. Dem widerspricht es nicht, daß seit dem Konzil von Nicaea bis hin zum Konzil von Trient immer wieder Beschlüsse gefaßt worden sind, die auf eine regelmäßige Veranstaltung von Diözesan- oder Provinzialkonzilien drangen<sup>12</sup>; auch der Codex Iuris Canonici schreibt vor, daß wenigstens alle zehn Jahre Diözesansynoden zu halten sind<sup>13</sup>. Man darf wohl annehmen, daß es im Raum eines Bistums oder einer Kirchenprovinz ziemlich regelmäßig genügend Anlaß zu kollegialer Beratung und Entscheidung gibt. Andererseits ist der Versuch des Konstanzer Konzils 1414–1418, eine regelmäßige Durchführung von Generalkonzilien zu sichern – nach einer Übergangsfrist sollten sie alle zehn Jahre stattfinden –, vielleicht nicht nur infolge der weiteren kirchenpolitischen Entwicklung gescheitert, sondern auch, weil es dabei nicht in erster Linie um die Lösung konkreter Probleme der Gesamtkirche ging, sondern um die Umsetzung einer Theorie, nämlich der konziliaristischen.

Während jedoch die Häufigkeit kirchlicher Synoden der verschiedenen Organisationsstufen von mancherlei Gegebenheiten abhängig war und ist, darf die Institution der Synode als solche wenigstens seit Beginn des 4. Jahrhunderts als ein vom Recht gefordertes Element der Kirche gelten. Seitdem lag und liegt es nicht mehr allein an der Initiative und Einsicht von Bischöfen, ob synodale Beratungen in der Kirche einen Platz haben; sie sind vielmehr grundsätzlich vom Recht her gefordert, und es ist den Verantwortlichen lediglich überlassen, Häufigkeit und Zeitpunkt von Synoden zu bestimmen – wobei Rom allerdings nicht als Beispiel dienen sollte, hat doch hier von 1461 bis 1960, also fast 500 Jahre lang, keine offizielle Diözesansynode stattgefunden<sup>14</sup>. Gewiß könnte die *rechtliche* Forderung von Konzilien aufgehoben werden – trotz ihrer alten Tradition. Unaufgebbar aber dürfte die *tatsächliche* Abhaltung synodaler Beratungen mit ihrer noch älteren Tradition sein.

### Der Wandel des Teilnehmerkreises

Für die im geltenden kirchlichen Recht enthaltenen Bestimmungen über den Teilnehmerkreis und die Gesetzgebungsgewalt kann dagegen nicht auf eine so alte Tradition verwiesen werden. Bis in die Neuzeit hinein gab es dafür keine allgemein verbindlichen Regelungen. Beim Gang durch die Konziliengeschichte begegnet vielmehr eine Fülle von Formen und Ordnungen, die unter Wahrung wesentlicher Traditionen vor allem aus der jeweiligen Situation zu erklären sind.

<sup>12</sup> Vgl. z. B. Anm. 8, ferner Conc. Lat. IV a. 1215, c. 6. (COeD p. 212 f.); Conc. Trid. a. 1563, Sess. XXIV de ref., c. 2 (COeD p. 737).

<sup>13</sup> CIC c. 356 § 1.

<sup>14</sup> Vgl. Fuhrmann a. a. O. 672 Anm. 2.

Die acht ersten ökumenischen Konzilien waren fast ausschließlich Versammlungen von Bischöfen. Ebenso waren die Teilnehmer der Provinzialkonzilien oder anderer Teilkonzilien des Altertums durchweg nur Bischöfe.

Aber auf dem Boden der Germanenreiche begann sich das Bild schon im ausgehenden Altertum zu wandeln. Die Beschlüsse mancher fränkischer Konzilien z. B. sind nicht nur von den teilnehmenden Bischöfen, sondern auch von Priestern, Diakonen und selbst von Äbten unterschrieben worden, vorwiegend allerdings von solchen Priestern und Diakonen, die als Vertreter eines Bischofs auf dem Konzil anwesend waren. Aus den Konzilsakten geht jedoch in keiner Weise hervor, daß die nichtbischöflichen Teilnehmer minderen Rechts gewesen seien. Ihre Namen stehen zwar hinter denen der Bischöfe, aber es gibt keinen Hinweis darauf, daß sie etwa nicht stimmberechtigt gewesen wären<sup>15</sup>. Noch bemerkenswerter sind die Unterschriften unter den Beschlüssen der Synode von Orange im Jahre 529, die anlässlich der Weihe einer vom dortigen Präfekten, also einem Laien, erbauten Kirche zusammengetreten war. Ihre Beschlüsse galten ausschließlich dogmatischen Fragen von erheblicher Bedeutung. Dennoch sind sie nicht nur von den anwesenden Bischöfen unterschrieben worden, sondern auch – nach den Bischöfen – von einigen vornehmen Laien mit dem Erbauer der Kirche an der Spitze<sup>16</sup>.

In der erhaltenen Überlieferung der spätantiken und frühmittelalterlichen Konzilsakten ist dies zwar ein Einzelfall. Im übrigen waren die jeweiligen Herrscher im allgemeinen die einzigen Laien, deren Einfluß auf die synodale Tätigkeit noch erkennbar ist. Sie allerdings übten diesen Einfluß vielfach im Stil der römischen Kaiser aus, indem sie die Synoden beriefen, bei den Verhandlungen anwesend waren, die Beschlüsse bestätigten und sie mit der Verbindlichkeit herrscherlicher Gesetze publizierten.

Außer den Herrschern dürften jedoch an fast allen Synoden auch andere Laien teilgenommen haben; oft sind sie in großer Zahl erschienen. Auch in einer durch die Akten einer spanischen Synode des 7. Jahrhunderts zuerst bezeugten und im frühen Mittelalter weit verbreiteten Ordnung für die Feier einer Synode ist die Teilnahme von Laien ausdrücklich vorgesehen. Nach Bischöfen, Priestern und Diakonen sollten sie den Versammlungsort betreten<sup>17</sup>. Leider erfahren wir nichts über Art und Maß ihrer Mitwirkung an den Verhandlungen oder gar an den Beschlüssen.

Ein bemerkenswerter Wandel erfolgte seit dem hohen Mittelalter im Verständnis der Ökumenizität eines Konzils und der Autorität seiner Beschlüsse. Nun galt ein Konzil als ökumenisch, wenn der Papst dazu die Bischöfe und evtl. weitere Repräsentanten der Gesamtkirche eingeladen und die Beschlüsse bestätigt hatte. Entscheidend

<sup>15</sup> Vgl. z. B. *Monumenta Germaniae Historica, Concilia I* pp. 96–99; 109–112; 184.

<sup>16</sup> *Conc. Arausic. a. 529 (MGH Conc. I p. 46–54)*.

<sup>17</sup> *Conc. Tolet. IV a. 633, c. 4 (Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, ed. J. Vives, Barcelona-Madrid 1963, p. 189)*; gleichlautend übernommen u. a. von Ps.-Isidor (vgl. *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni, ed. P. Hinschius, Leipzig 1863, Neudr. Aalen 1963, p. 22*).

wurde die durch den Papst verbürgte Übereinstimmung mit der römischen Kirche, unabhängig von der Anerkennung des Konzils durch alle Teile der Kirche<sup>18</sup>.

Auch äußerlich unterschieden sich die päpstlichen Generalkonzilien des hohen Mittelalters von den ökumenischen Konzilien des Altertums. Das Konzil war nicht mehr nur eine Bischofsversammlung, die lediglich durch andere kirchliche Amtsträger erweitert war, sie war zugleich Versammlung der Christenheit. Auf den großen Reformkonzilien der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, besonders in Konstanz und Basel, waren die Bischöfe sogar eindeutig in der Minderheit; in Basel war 1436 das Verhältnis zwischen den anwesenden Bischöfen und den übrigen Teilnehmern 1:15<sup>19</sup>. Die Mehrheit stellten aber nicht die Laiengewalten, sondern die Vertreter kirchlicher Korporationen – wie Domkapitel, Klöster, Stifte, Bettelorden – und der Universitäten.

So sehr man mithin die Auffassung zu verwirklichen suchte, daß auf dem Konzil die ganze Christenheit repräsentiert sein mußte, so wenig dachte man jedoch daran, diese Repräsentanten von unten her, vom Volk her, bestimmen zu lassen. Gemäß den damaligen gesellschaftlichen Verhältnissen verdankten sowohl die Laienteilnehmer wie auch die nichtbischöflichen Geistlichen die Einladung zum Konzil ihrer Stellung, nicht einer Wahl. Nichtsdestoweniger ist – zumal aus heutiger Perspektive – die zeitweise von Konzil zu Konzil nicht unerhebliche Veränderung des Teilnehmerkreises recht bemerkenswert und dies um so mehr, als sich damit zugleich der Kreis der Stimmberechtigten, der im Mittelalter nicht allein auf die Bischöfe beschränkt war, nicht unwesentlich veränderte. Es zeigt, in wie geringem Maß noch Form und Ordnung eines Konzils rechtlich festgelegt waren.

Das war in etwa auch noch auf dem Konzil von Trient so. Hier war zu Beginn das Stimmrecht der Generale der Bettelorden, der Äbte und der Prokuratoren abwesender Bischöfe umstritten. Sollten sie jeder wie die anwesenden Bischöfe eine Stimme haben?

Die Frage ist damals für jede der drei Gruppen nicht auf Grund rechtlicher Normen, auch nicht auf Grund theologischer Überlegungen, sondern pragmatisch und provisorisch entschieden worden<sup>20</sup>. Erst nach dem Konzil von Trient nahm die bis dahin zu beobachtende Flexibilität hinsichtlich des Kreises der Teilnehmer und der Stimmberechtigten auffällig ab, schon ehe sie durch das kirchliche Gesetzbuch von 1917 rechtlich an einen vorläufigen Endpunkt gelangte.

Vor ein anderes Problem sahen sich die deutschen Bischöfe gestellt, als sie 1848 nach Wegen suchten, um die durch die Märzrevolution eröffneten Möglichkeiten für die Kirche zu sichern<sup>21</sup>. Viele von ihnen glaubten zunächst, daß ein Nationalkonzil zweckmäßig sei. Es wurden jedoch Bedenken laut, und zwar aus Kreisen der römi-

<sup>18</sup> Vgl. Fuhrmann a. a. O. 677–686.

<sup>19</sup> Vgl. H. Jedin, Strukturprobleme der Ökumenischen Konzilien: Veröffentl. der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften H. 115 (Köln, Opladen 1963) 11.

<sup>20</sup> Vgl. H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. II (Freiburg 1957) 14 f.

<sup>21</sup> Vgl. R. Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen (Freiburg 1964) 14 ff.

schen Kurie wie von einzelnen deutschen Bischöfen. Sie fürchteten, ein solches Konzil könne antipäpstlichen nationalkirchlichen Bestrebungen Auftrieb geben. Um solchem Mißtrauen zu begegnen, wurde von den Initiatoren des Konzilsplans beschlossen, nicht zu einem Konzil, sondern nur zu einer einfachen Konferenz einzuladen. Alle deutschen Bischöfe folgten dieser Einladung und versammelten sich am 22. Oktober 1848 in Würzburg zur ersten deutschen Bischofskonferenz<sup>22</sup>. Es war die Geburtsstunde einer Einrichtung, die bis heute Bestand hat und die für die Kirche in Deutschland höchst bedeutsam geworden ist, ohne daß sie bis zum zweiten Vatikanischen Konzil im kirchlichen Recht verankert war.

### Folgerungen

Was aber, so sei abschließend kurz gefragt, ergibt sich im Hinblick auf unsere gegenwärtigen Fragen aus der Besinnung auf die Lösung von 1848 ebenso wie auf die anderen Tatsachen der Konziliengeschichte, auf die wir hingewiesen haben? Es dürfte vor allem folgendes sein:

1. Synoden oder Konzilien sind zwar eine sehr alte und höchst wichtige Institution der Kirche. Sie bieten aber nicht den einzigen Rahmen, um kollegiale Leitungsgewalt und Verantwortlichkeit auszuüben.

2. Es gibt zwar Konzil oder Synode nicht ohne Bischöfe. Die Geschichte bietet aber keinen Beleg für die Auffassung, daß der Kreis der stimmberechtigten Teilnehmer nicht je nach den Notwendigkeiten und entsprechend den gesellschaftlichen Verhältnissen erweitert werden dürfte und daß die Gesetzgebungsgewalt ausschließlich den Bischöfen vorbehalten wäre.

3. Die Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuchs von 1917 sind lediglich der Niederschlag einer mehr als anderthalbjahrtausendjährigen Entwicklung, die viel reicher an Formen und Ordnungen war, als es die derzeitigen Regelungen erkennen oder auch nur ahnen lassen. Das geltende Recht stellt für uns einen vorläufigen, nicht einen endgültigen Abschluß dar.

Sollte es nicht auch heute – wie z. B. 1848 – schöpferische Phantasie in der Kirche geben, die die Starre des kodifizierten Rechts ohne Beeinträchtigung der notwendigen Ordnung überwindet?

<sup>22</sup> Es ist in unserem Zusammenhang unerheblich, daß Bischof Hofstätter von Passau zunächst abgesagt hatte und erst wenig später nach Würzburg kam; vgl. Lill a. a. O. 24 u. 30.

Klaus Schäfer

## Zum Thema Priestergruppen\*

Christliche Basisgruppen werden mehr und mehr zu einem Faktor des kirchlichen und öffentlichen Lebens. In Europa haben neben der Isolottogemeinde und Studentengemeinden in Holland vor allem Priestergruppen aufhorchen lassen. Auf ihrer ersten internationalen Konferenz Anfang Juli in Chur hatten sich Vertreter der verschiedenen nationalen Gruppen noch vorwiegend mit fälligen Änderungen im Berufsbild und Lebensstil des Ordinierten befaßt. Die zweite Delegiertenkonferenz Mitte Oktober in Rom diskutierte Vorschläge zur Kirchenreform, die ein vielfältiges Echo in Presse, Rundfunk und Fernsehen, in den Gemeinden und im Klerus, bei Bischofssynode, Kurie und Papst fanden. Existenz und Wirksamkeit dieser „Solidaritätspriester“<sup>1</sup> schaffen und beleuchten Probleme<sup>2</sup>, die von allen Beteiligten weiter bedacht werden müssen, und zwar im Sinn einer aufklärenden, selbstkritischen Reflexion, welche Einfühlung in die Situation der anderen beteiligten Gruppen, Distanz zur eigenen Rolle und Toleranz ermöglicht<sup>3</sup>. Theodor W. Adorno hat dieses Nachdenken, von dem sich Kirchenleitungen, Bischofskonferenzen, Priesterräte, Verbände und Meinungs- und Impulsgruppen jeder Art und Richtung nicht länger dispensieren können, so umschrieben: „Am ehesten wäre es erweiternde Konzentration zu nennen. Indem sie ihre Sache, und sie allein, visiert, gewahrt sie in ihr, was übers Vorgedachte hinausgeht und damit den fixierten Umkreis der Sache sprengt.“<sup>4</sup> Die Sache, um die es in diesem Sinn in den folgenden Bemerkungen geht, ist der Komplex von Problemen, der durch die Priestergruppen und für sie gegeben ist; was die Reflexion in diesem Problemkomplex gewahrt, ist sein Kontext, das Gefüge von Bedingungen und Aufgaben, in dem die durch und für die Priestergruppen auftretenden Probleme zu sehen sind. Die an die Adresse der Gruppen gerichteten Fragen, Zweifel und Erwartungen, die über sie geäußerten Meinungen, die für die Gruppen selbst charakteristischen Erfah-

\* In der Diskussion um die Priestergruppen haben wir einen ihrer Vertreter gebeten, das Thema aus der Sicht der Gruppen selbst darzustellen. Weitere Diskussionsbeiträge sollen folgen (Anmerkung der Redaktion).

<sup>1</sup> Vgl. die deutsche Fassung der Erklärung des Sekretariats europäischer Priestergruppen vom 26. 9. 1969, in: Die Kirche befreien für die Befreiung der Welt. Arbeitspapiere für die Delegiertenkonferenz in Rom vom 10.-16. 10. 1969 (abgekürzt: R) 38; H. Herles, Falsche Priester, in: Publik Nr. 42 vom 17. 10. 1969; M. Horkheimer, Die Funktion der Theologie in der Gesellschaft, in: Greinacher-Lengsfeld-Neuenzeit, Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft (München 1969) 226 f. (abgekürzt: Fu).

<sup>2</sup> Dazu vgl. z. B. K. Rahner, Schisma in der Kirche?, in dieser Zschr. 184 (1969) 29 f. (abgekürzt: Schisma).

<sup>3</sup> Vgl. A. Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft (München 1963) 284 f., 289 f.

<sup>4</sup> Th. W. Adorno, Stichworte. Edition Suhrkamp 347 (Frankfurt 1969) 15 f.

rungen, Motive, Gravamina, Vorschläge, Ziele und Schwierigkeiten sollen hier also nicht dargestellt und dokumentiert, sondern auf die bei einer solchen Bestandsaufnahme sichtbar werdenden Probleme hin analysiert und auf den weiterreichenden, entscheidenden Problemzusammenhang hin reflektiert werden<sup>5</sup>. Dabei handelt es sich um nicht mehr als einige Hinweise, die meine persönliche Meinung wiedergeben.

## I

### Vorhandene Probleme kommen auf den Tisch

Allein die Tatsache, daß Spontangruppen das kirchliche Leben im Sinn einer radikalen Reform verändern wollen und zu verändern beginnen, weil die als Notstand erfahrene Situation des kirchlichen Lebens zur kollektiven Selbsthilfe herausfordere – diese Tatsache mutet als solche der „höchst komplexen Gesellschaft der Kirche“<sup>6</sup> eine Auseinandersetzung mit Problemen zu, die bisher offensichtlich wenn nicht verdrängt, so doch jedenfalls nicht mit zureichender Deutlichkeit als Probleme öffentlich bewußt gemacht worden sind. Die Existenz von Priestergruppen fordert also zu einem Lernprozeß heraus. Ob dieser Vorgang einer Bewußtseinsänderung durch wachsendes Problembewußtsein in den verschiedenen, den Katholizismus in Europa prägenden Gruppen in Gang kommt, scheint die entscheidende, derzeit durchaus offene Frage. Ob die Herausforderung, die die christlichen Basisgruppen in dieser Hinsicht darstellen, verstanden und angenommen wird, bleibt abzuwarten. Daß sie wenigstens empfunden wird, das zeigen das Unbehagen, die Vorbehalte, die Anfragen und Einwände, die negativen und positiven Urteile, mit denen andere Gruppen und einzelne auf das Phänomen „Priestergruppen“ reagieren<sup>7</sup>. Wir gehen daher bei den folgenden Hinweisen von solchen Reaktionen aus.

<sup>5</sup> Eine Dokumentation hätte bereits eine Fülle von Material zu berücksichtigen. Ich nenne Beispiele aus dem deutschsprachigen Raum: SOG-Papiere (Mitteilungen der Solidaritätsgruppe katholischer Priester, Hrsg. SOG Bochum, 1967 ff., abgekürzt: SOG); „imprimatur“ (Meinungen, Nachrichten, Kritik aus der Trierer Kirche, Hrsg. Arbeitskreis Imprimatur Trier, 1968 f.); Dokumentation der Bühler Treffen von Geistlichen der Diözese Freiburg (drei Hefte 1968 f., abgekürzt: B I-III); Votum I und II des Weiherkurses 1966/68 der Diözese Rottenburg, in: Katechetische Blätter 1968/10, 628–635; Dokumentation der Verhandlungen der Königsteiner Konferenz vom 19.–20. 1. 1969, in: SOG 69/1, 4–22 (abgekürzt: Ks); Dokumentation der konstituierenden Versammlung der Arbeitsgemeinschaft deutscher Priestergruppen in Königshofen vom 25.–26. 5. 1969 (abgekürzt: Kh); Resolutionen und Dokumente der ersten Delegiertenkonferenz europ. Priestergruppen in Chur (Schweiz), in: SOG 69/III und IV; Programm des Freckenhorster Kreises, in: Orientierung 1969/10 (31. 5. 1969) 113–115; die unveröffentlichte Studie „Gegenwärtige Probleme und soziale Position des katholischen Weltgeistlichen“ (vgl. dazu G. Hirschauer, Werkhefte 1967/21 und SOG 68/1, 69/1). Demnächst erscheint eine Dokumentation der römischen Tagung. Sie wird anhand der wesentlichen Texte Stand, Motive und Ziele der Arbeit der deutschen Priestergruppen erläutern.

<sup>6</sup> Schisma 30.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. Herderkorrespondenz 1969/7 327 ff.: „Was wollen die Priestergruppen?“ und 337; Kardinal Höffner, Um des Himmelreiches willen. Interview mit dem Presseamt des Erzbistums Köln. Das Gespräch Nr. 1 vom 17. Juli 1969 (abgekürzt: Hö); L. Waltermann im WDR II. Programm am 13. 7.

## Zuviel Publizität für eine Minorität?

Die Priestergruppen treten da öffentlich auf, wo offizielle kirchliche Veranstaltungen publizistisches Interesse wecken. Das weckt Manipulationsverdacht und Unbehagen<sup>8</sup>. Sollten diese jungen Priester nicht besser ihren Dienst tun, anstatt sich öffentlich in Szene zu setzen? Von der Universitätstheologie her legt sich die Frage nahe, ob die Gruppen durch die bewußt angestrebte Öffentlichkeit ihres Redens nicht Gefahr laufen, von fixierten Positionen aus Agitation zu treiben, wo nur solide theologische Arbeit weiterführen kann<sup>9</sup>. Hier kann offenbleiben, inwiefern und wo diese Anfragen berechtigt sind, inwiefern und wo hinter manchen Reaktionen unzureichende Vorstellungen von Publizistik<sup>10</sup> stehen. Signifikant ist die Kritik an der Öffentlichkeitsarbeit der Priestergruppen, sofern sie zeigt, daß diese Öffentlichkeitsarbeit als Verhalten einer kirchlichen Gruppe gegenüber der Publizistik als der Institution der Öffentlichkeit<sup>11</sup> atypisch ist. Die Priestergruppen versuchen, sich von innerkirchlichen Ideologien abzuwenden und in einer bewußten „Zuwendung zu den geschichtlich und gesellschaftlich dringenden Fragen“ „verständlich, unverschlüsselt, rechtzeitig und deutlich – eben öffentlich“<sup>12</sup> zu reden. Die Kritik an diesem Versuch beleuchtet das, wovon er diejenigen emanzipiert, die ihn unternehmen: das falsche Bewußtsein, das aus Mangel an Sachkenntnis, Projektionen, sozialen Vorurteilen und Absolutheitsansprüchen entsteht und manche kirchliche Gruppen kommunikationsunfähig, d. h. lernunfähig macht<sup>13</sup>. Die Priestergruppen versuchen, das zu lernen, was zu lernen

1969, in: SOG 68/3; Erwin K. Scheuch, Die Priester von links. Analyse einer unsicheren Generation, in: Christ und Welt Nr. 43 v. 24. 10. 1969, 32; J. Schilling, Der Streit um die montinische Restauration, ebd. 31. Für Scheuch ist das, was die Reformgruppen sagen, „Christlicher Pop-Marxismus als Wortsoße über Rousseau-Vorstellungen“, vorgebracht von Anpassern, die protestieren, weil das schick und ungefährlich ist, von Pharisäern des Protests, denen man „den Weg in die eigene Sekte mit eigener Mystik erleichtern“ sollte. Tatsachen, die diese „Analyse“ widerlegen, scheinen Scheuch nicht bekannt oder nicht erheblich: die Vorgänge im Isolato um Don Mazzi, die von C. Torres gegebenen Erklärungen für sein Verhalten – das bekanntlich nicht auf dem Sportplatz endete –, der Terror der spanischen Polizei und Justiz gegenüber den Basken, die Verfolgung der CAJ in Brasilien, die Untersuchungen der American Society for Canon Law zur Frage der Kirchenverfassung und der Grundrechte in der Kirche bleiben außer Betracht. Der Ausdruck „kulturrevolutionäre European Assembly of Priests“ läßt auf Mangel an Tatsachenwissen schließen.

<sup>8</sup> Vgl. Hö 2; H. Burger, in: Süddeutsche Zeitung v. 15. 10. 1969, 3; B. Nellesen, in: Die Welt v. 16. 10. 1969, 5.

<sup>9</sup> Vgl. K. Rahner im WDR II. Programm am 13. 7. 1969, in: SOG 69/3, 5; J. Habermas, Protestbewegung und Hochschulreform (Frankfurt 1969) 247; ders., Erkenntnis und Interesse. Theorie 2 (Frankfurt 1968) 338 f.

<sup>10</sup> Vgl. I. Hermann, Die Theologie vor dem Anspruch der Öffentlichkeit, in: Fu 209.

<sup>11</sup> Vgl. für die Problematik als solche z. B. J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit (1965).

<sup>12</sup> I. Hermann, Fu 218 f.

<sup>13</sup> Vgl. dazu G. Bormann, Kommunikationsprobleme in der Kirche, in: J. Matthes, Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II (rde 312/313, 1969) 169 ff., 180–185 (abgekürzt: Ma II); G. C. Homans, Theorie der sozialen Gruppe (Köln 1965); Y. Spiegel, Kirchliche Bürokratie und das Problem der Innovation, in: Theologia practica 1969/4, 363–380, besonders 374 ff. (Lit.).

offenbar lebensnotwendig auch für andere Gruppen, Kreise, Schichten in der Kirche ist: Informationen aufzunehmen und zu verarbeiten, offen zu reden, Auskunft zu geben – kurz: Austausch und Dialog als Form kollektiven Lernens einzuüben<sup>14</sup>.

### Wen repräsentiert diese Minderheit?

Die Frage nach der Repräsentativität der Priestergruppen hängt eng mit den Bedenken gegen ihre Öffentlichkeitsarbeit zusammen. Ihre massivste Spielart – der Vorwurf, diese Spontangruppen seien ja gar nicht repräsentativ für den Klerus – kann hier außer acht gelassen werden, weil sie gegenstandslos ist: Priestergruppen sind ex definitione nicht „der Klerus“. Bedenkenswert sind an diesem Mißverständnis allenfalls die Verengung auf die Frage nach der Zahl (und damit nach der potentiellen Macht) und die Konzeption einer (leider nun als Fiktion enthüllten) Geschlossenheit des „Klerus“<sup>15</sup>. Wer die Tatsache, daß der potentielle Gesprächspartner eine Minderheit ist, als Argument benutzt, um den direkten Kontakt und damit die Auseinandersetzung über die Sachfragen zu umgehen, muß sich seinerseits fragen lassen, ob er die Sache gar nicht sieht, um die es der Minderheit geht, ob es ihm um die Lösung der Sachprobleme oder um die Erhaltung seiner Macht geht – und vor allem, wen er denn seinerseits repräsentiere, wirklich noch hinter sich habe<sup>16</sup>. Fruchtbarer als diese wechselseitigen Anfragen dürfte die in der Diskussion über Chur erarbeitete Einsicht sein, daß die „repräsentativen“ Gremien wie etwa Priesterräte Spontangruppen nicht ersetzen können<sup>17</sup>.

Auf welches Problem die Frage „wen repräsentieren die Priestergruppen?“ in Wirklichkeit hinweist, wird nur dann deutlich, wenn man die Sachfragen ins Auge faßt, mit denen die Gruppen sich befassen. Könnte es nicht sein, daß diese Gruppen zwar nur für ihre wenigen Mitglieder eintreten, aber in der Sache für viele Menschen, für ganze Schichten sprechen, die im kirchlichen Leben nicht selbst zu Wort kommen<sup>18</sup>? Wer repräsentiert die Exkommunizierten, die Enttäuschten, die dem „Milieu“ Ent-

<sup>14</sup> Vgl. dazu H. Schelsky, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?, in: Auf der Suche nach Wirklichkeit (Düsseldorf 1965) 250–275. Solche Prozesse werden nur in Gruppen effizient; vgl. H. Halbfas, Kirche und Gesellschaft, in: Katechetische Blätter 1968/10, 588–591.

<sup>15</sup> Vgl. Hö 3.

<sup>16</sup> Vgl. dazu den von Kardinal Suenens im Rahmen seines Vortrags in Chur verlesenen Brief von H. Küng; J. B. Metz, Der Glaube der Reformer, in: Publik Nr. 13 v. 20. 12. 1968, 17; SOG 69/3, 16, 36; P. Matussek, Amtskirche und Theologie in der Sicht des Psychologen, in: Fu 283f.

<sup>17</sup> Vgl. Schisma 30; Weihbischof Frotz, Bischöfe und Priester im Gespräch, in: Kirchenzeitung für das Erzbistum Köln v. 25. 7. 1969; Bischof Ernst (Breda) im WDR II am 13. 7. 1969, in: SOG 69/3, 11; Aufruf des Priesterrats der Diözese Haarlem an alle Priesterräte, ebd. 72 f.

<sup>18</sup> Die Reflexion auf die zum sozialen System Kirche nicht Zugehörigen bestimmt die Überlegungen vieler Gruppen. Deutschsprachige Beispiele: Votum I, in: Katechetische Blätter 1968/10, 631; Kh 14, 17, 19, 27; R 3, 5, 23; zum Problem als solchem vgl. z. B. O. Schreuder, Glaube und Unglaube (Kath. Studentengemeinde St. Fidelis Freiburg) 4–9; ders., Gestaltwandel der Kirche (Olten 1967).

wachsenen, die vielen Christen, die sich mit kirchlichen Normen, Werturteilen, Lehren und Riten nicht identifizieren? Wer spricht stellvertretend für Christen, die sich dem Wandel des Glaubensbewußtseins aussetzen und dadurch gezwungen sind, zu fragen und zu erfahren, was mit Worten wie „Gott“ gemeint sein könnte<sup>19</sup>? Welche Gruppe unter den „ausdrücklichen“ Christen versucht bewußt, nicht nur über die „anonymen Christen“ und die im Christ-Werden Verhinderten nachzudenken<sup>20</sup>, sondern in der Kirche die Stelle dieser Menschen einzunehmen? Die Frage nach der Repräsentativität der Spontangruppen wird, nimmt man das Selbstverständnis der Gruppen zunächst einmal ernst, zum Hinweis auf das Problem, wie Glaube heute möglich ist und was der, der glauben will, in und mit der organisierten Kirche noch anfangen soll. Der Versuch, als Gruppe in der Kirche zugleich auf der Seite derer zu stehen, die diese Institution nicht mehr brauchen, mit ihr nichts zu tun haben wollen, dieser Versuch, die Grenze der Mentalität, der Organisation, der Ideologie zu überschreiten, wird als Gefahr empfunden und führt zu einer dritten, den springenden Punkt treffenden Anfrage.

### Zugleich „in“ der Kirche und „außerhalb“?

Manche Einwände, die vor allem im Klerus selbst laut werden – nun habe auch die Kirche ihre „APO“, der Korpsgeist gehe verloren, die Gruppenbildung polarisiere den Klerus in „Progressive“ und „Konservative“, das Vertrauen schwinde, weil man nicht mehr wisse, wo der Gegner steht und ob er nicht schon im eigenen Lager stehe – signalisieren, daß die Priestergruppen bisher verbindliche Spielregeln verletzen. Sie fallen nicht nur aus ihrer zwar inzwischen problematisierten, aber de facto noch immer vorgezeichneten Rolle als Repräsentant des organisierten Systems „Kirche“<sup>21</sup>, sie gefährden nicht nur den für viele Priester mit „ihrer“ Pfarrei nach langen Jahren

<sup>19</sup> Chur und Rom befaßten sich deshalb vor allem mit Fragen der ordinierten Christen und der Kirchenreform, weil das vom europäischen Bischofssymposium bzw. von der Bischofssynode her nahelag. Kircheninterne Themen werden jedoch von vornherein im Horizont der Krise des Humanen und damit des Christseins (des Glaubens) gesehen, vgl. z. B. SOG 69/3, 67; Ks 10 f.; Programm des Freckenhorster Kreises, in: Orientierung 1969/10, 113 f.

<sup>20</sup> Das umstrittene Stichwort soll hier nicht eine Theorie, sondern die hinter dieser stehende Haltung andeuten, vgl. z. B. G. C. Berkouwer, Gehorsam und Aufbruch. Zur Situation der katholischen Kirche und Theologie (München 1969) 24–29.

<sup>21</sup> Vgl. Ma II, 101–110; J. Dellepoort, Der Priester in einer sich ändernden Welt, in: Orientierung 1969/14–15, 163–165; R. Echarren, Probleme des Klerus in der Kirche, ebd. 163 f.; L. Hoffmann, Der frustrierte Klerus, in: Kat. Blätter 1968/10, 597–610; P. R. Hofstätter, Einführung in die Sozialpsychologie (Stuttgart 1966) 309 ff., 344 ff., L. v. Deschwanden, Eine Rollenanalyse des katholischen Pfarreipriesters (Köln 1968); H. P. Dreitzel, Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft (Stuttgart 1968); E. Pin, Die Differenzierung im Verständnis der priesterlichen Funktion, in: Concilium 1969/5, 177–184; O. Schreuder, Die kirchliche Amtsstruktur in unserer Zeit, in: Der Priester in einer säkularen Welt, Akten des 3. internationalen Kongresses zu Luzern, 18.–22. September 1967: Informationsblatt des Instituts für europäische Priesterhilfe 1968/2, 76–87.

der Abhängigkeit erreichten kleinen Bereich der Autonomie<sup>22</sup>, sie konfrontieren vielmehr ihre Kollegen und viele Gemeindemitglieder mit der Tatsache, daß man in der Kirche mitarbeiten kann, ohne sich mit ihr zu identifizieren<sup>23</sup>. Der Vorgang der zumindest partiellen Emanzipation betrifft potentiell alle Segmente der sozialen Rolle des Priesters und erscheint so zwangsläufig als „Abbau“ auf allen Gebieten: auf dem Sektor des Kultdieners – „die feiern nicht einmal mehr die Messe“ –, der Religiosität – „die beten ja selber nicht mehr“ –, der Theologie –, „was glauben denn die jungen Priester noch?“ – und der sozial-politischen Funktion („die wählen nicht mehr CDU“). Daß der vermeintliche Substanzverlust gekoppelt ist mit kollektiver Absage an die rollenspezifische politische Neutralität<sup>24</sup>, daß die Solidarisierung auf Veränderung des kirchlich-gesellschaftlichen Bewußtseins und der bestehenden Verhältnisse durch Selbsthilfe, Eigeninitiative, rationale Auseinandersetzung und durchdachte Aktionen abzielt, steigert das Unbehagen.

Daß der Emanzipationsprozeß, dessen Ausdruck und Vehikel die Gruppenbildung und die internationale Zusammenarbeit sind, als theologisch legitim nachgewiesen werden muß, daß es nötig ist, die Sorge, dieser Vorgang führe zu Häresie oder Schisma, als Mißverständnis zu erweisen, das zeigt, wie sehr der Katholizismus solche Gruppen braucht, die die kritische Differenz zwischen Christsein und Kirchlichkeit, zwischen der Sache Jesu und den Interessen der Kirche als Organisation wie als lokale Gemeinde wahrnehmen und in der Kirche praktizieren<sup>25</sup>. Zur Frage steht nicht, ob auch ein Mensch, der nicht mehr aus kirchlichen Bindungen lebt, der sich seelisch, weltanschaulich, sozial nicht mehr mit dem „Milieu“ oder der Gruppe der Praktizierenden identifiziert, noch ein Christ ist. Das sollte klar sein. Zur Frage steht vielmehr, ob das, was in diesen Gruppen versucht und mühsam erlernt wird – Abschied von Illusionen, Aufkündigung der Gefolgschaft, Abbau falscher Erwartungen, Blick für Herrschaftsausübung und ekklesiogene Unfreiheit, Zivilcourage, theologische Bemühung um die Aneignung dessen, was Jesus von Nazareth gewollt hat, rationale Konfliktlösung und Konsensfindung im Widerstreit der Interessen und Meinungen, Überwindung kirchenspezifischer Ideologien – nicht sogar kennzeichnend für eine heute und morgen vom Evangelium und von der Situation her geforderte Weise des Christseins ist, die auf ihre Weise dazu beitragen könnte, daß unter den Christen „der Artikel Gott“ nicht

<sup>22</sup> Vgl. O. Schreuder, Ratschläge für angehende Priester, in: *Diakonia* 1969/4, 243–248.

<sup>23</sup> Vgl. zu diesen Problemen z. B. A. u. M. Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern* (München 1968) 140 f., 155, 189 f., 228 f., 295 f., 340, 347 f.; Schisma 31–35.

<sup>24</sup> Vgl. SOG 69/3, 48, 51 f.; H. Jaeneke, *Kleine Freiheit für 30 Tage*, in: *Die Zeit*, Nr. 43 v. 24. 10. 1969, 4.

<sup>25</sup> Vgl. dazu Ma II, 92 f., 100, 122, 123 ff., 138, 24–29; N. Greinacher – H. T. Risse, *Bilanz des deutschen Katholizismus* (Mainz 1966); P. Lengsfeld, *Revolution und Reformation als theologisches Problem*, in: *Fu* 262 f., 274; B. v. Onna, *Der Katholizismus in der spätkapitalistischen Gesellschaft*, in: *Kritischer Katholizismus* (Fischer Bücherei 1015. 1969) 8–44 (dazu vgl. B III, 25–37). Ansatzpunkte für weiterführende Überlegungen über das Recht und die Funktion der „Unkirchlichkeit“ in der Kirche böte z. B. S. Kierkegaards Begriff des „Korrektivs“.

vollends „ausgeht“<sup>26</sup>. Könnte es nicht sein, daß der Versuch, sich mit der Sache Jesu zu identifizieren, also Christ zu werden, für viele Katholiken in Zukunft nur noch als Prozeß der Emanzipation möglich ist, daß diese Emanzipation für viele Menschen die einzige Alternative zu Resignation, äußerlich sichtbarem Bruch mit der Kirche oder innerer Emigration, also der Weg zur christlichen Freiheit wird? Das ist die Frage, die in den Basisgruppen Gestalt gewonnen hat. Aber – das ist die Gegenfrage – führt dieser Weg nicht aus dem „entscheidend Christlichen“ hinaus in „spirituelle Verarmung“<sup>27</sup>? Anders gesagt:

### Wird das Kreuz Christi noch ernst genommen?

Haben diese Gruppen christlich etwas zu sagen? Haben sie eine überzeugende Spiritualität, in der man als Priester sich selber verstehen, mit der man als Christ leben kann? Neben Erwartungen stehen kritische Anfragen. Wie verstehen diese Priester ihre Sendung? Wollen sie noch etwas von ihrem besonderen Dienst wissen? Kommen in ihrer Predigt und in ihrem persönlichen Leben das Gebet, das Gottesverhältnis, die Torheit des Kreuzes, die Hingabe und der Verzicht nicht zu kurz? Sehen sie noch das wesentlich Christliche – Erlösung von Gott zum ewigen Heil durch das Kreuz Christi? Sind ihre „entsakralisierten“ Feiern noch Gottesdienst? Diese Fragen dürften von den Befragten vermutlich nur dadurch beantwortet werden können, daß jene Erwartungen nicht enttäuscht werden. Sie zeigen jedenfalls, daß Konflikte zwischen volkscirchlich geprägten Verhaltensmustern und Vorstellungen einerseits und mehr dem Versuch der Emanzipation gemäßen Haltungen und Sprechweisen nicht vermieden, sondern ausgetragen werden sollten, damit auch die Christen, die noch immer das „eigentlich Christliche“ zu kennen und zu praktizieren glauben, auf die Situation vieler anderer Christen aufmerksam werden: auf das zwanglose Aufhören von Religion, auf den Einspruch gegen ein der Verantwortung enthebendes Gebet, auf die Unverständlichkeit der christlichen Sprache, auf den fundamentalen Bewußtseinswandel<sup>28</sup>.

Bleibt diese Auseinandersetzung aus, dann werden sich die Gemeinden weiter krank schrumpfen. Wird sie anhand neuer, experimentierender Gottesdienst- und Gebetsformen gewagt, läßt man die daran interessierten Kreise und Gruppen in den Gemeinden arbeiten, dann wird vielleicht der Weg zu einer „Spiritualität“ frei. Sie könnte in dem Versuch bestehen, die Nicht-Selbstverständlichkeit der fundamentalen

<sup>26</sup> Vgl. S. Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken: Gesammelte Werke 16 (Düsseldorf 1957) 239.

<sup>27</sup> Vgl. Herder-Korrespondenz 1969/7, 332; Hö 4, 6; B. Nellessen, Proteste, Gebete und Qualm . . . , in: Die Welt v. 16. 10. 1969, 5; B III, 43 f. und 51 f.

<sup>28</sup> Zur Kritik der Säkularisierungsthese z. B. J. Matthes, Religion und Gesellschaft I (rde 279/280) 74 ff., 97 ff., 102; vgl. ferner die Feststellungen von R. Affemann, Die Funktion der Theologie, untersucht mit den Methoden der Tiefenpsychologie, in: Fu 15–29; J. Blank, Das politische Element in der historisch-kritischen Methode, ebd. 51 f.

inneren Handlungen anzueignen und von ihr her auf das Verhalten, die Worte und die Sache Jesu zurückzukommen. Dieser Versuch, das wahrhaben zu wollen, was man erfährt, und das wahrnehmen zu wollen, was Jesus wollte, dieser Versuch der „Gleichzeitigkeit“<sup>29</sup> könnte dazu beitragen, daß falsche Vorstellungen von „Spiritualität“ überwunden werden, daß ordinierte Christen von der Solidarität Jesu mit den Entwürdigten her ihre besondere Funktion besser verstehen, daß man nicht länger unter dem Stichwort „Torheit des Kreuzes“ zur Internalisierung von Richtlinien und Verboten auffordert<sup>30</sup>. Diese Spiritualität könnte fruchtbar machen, was man über Jesus weiß: daß er die Nähe der Gottesherrschaft als Solidarität Gottes mit den Unfreien und Verlorenen verstanden, öffentlich behauptet, verkörpert und mit dem Tod am Kreuz besiegelt hat. Vielleicht sind schon viele Christen unterwegs zu einer derartigen Spiritualität und damit zu Möglichkeiten etwa der Eucharistiefeyer, die sowohl ihren Erfahrungen als auch den von der neutestamentlichen Überlieferung gesetzten Akzenten besser entspricht als der derzeitige Sonntagsgottesdienst. Vielleicht halten schon heute viele Priester den Sinn ihrer Ordination dann für erfüllt, wenn sie die Freiheit aufbringen, in Gesprächs- und Arbeitskreisen gemeinsam mit anderen Christen authentische Erfahrungen zu machen und in der Art der Zusammenkunft und der Eucharistie auszudrücken. Das Problem der Spiritualität betrifft also alle: die Bischöfe, den Klerus, die Fachleute für Liturgie, die Leiter der Ausbildungsstätten, die diözesanen Räte, die vielen interessierten Christen in den Gemeinden. Es lautet: Kleinglaube, Ängstlichkeit, Phantasielosigkeit – oder neue Methoden der Wahrheitsfindung und Konfliktlösung, Achtung vor den Gaben des Geistes (auch vor der des „kollektiven Prophetismus“<sup>31</sup>), selbstkritische Konfrontation mit Jesus Christus?

In dem Lernprozeß, in den die Option für die Freiheit des Glaubens führen würde, könnten die Basisgruppen und darin die Priestergruppen als Katalysator wirken, und zwar deshalb und in dem Maß, weil und als diese Gruppen einerseits zur Reflexion auf die bisher angedeuteten Probleme herausfordern und andererseits aufgrund ihrer Eigenart mit internen Schwierigkeiten kämpfen und so unterwegs sind zu Lösungsmethoden und Problemlösungen, die auch für andere Gruppen in der Kirche von Belang sein könnten. Auf solche Schwierigkeiten, die eventuell mehr als nur gruppeninterne Bedeutung bekommen können, soll nun aufmerksam gemacht werden.

### Künftige Probleme deuten sich an

Ein Dilemma kann hier beiseite bleiben, das anfänglich die Solidarisierung erschwerte, nun aber überwunden scheint: Selbstschutz oder Reform, „Gewerkschaft“ oder Impulsgruppe, Berufsverband oder Aktionsgemeinschaft um der Erneuerung

<sup>29</sup> Vgl. S. Kierkegaard a. a. O. 47–54; Philosophische Brocken: Werke 10 (Düsseldorf 1952) 84, 99, 101.

<sup>30</sup> Vgl. „Milieugeschädigt“, in: Kat. Blätter 1968/10, 592 ff.

<sup>31</sup> Vgl. O. Schreuder, Ratschläge . . . , in: Diakonia 1969/4, 243–248; I. Hermann, in: Fu 221.

willen<sup>32</sup>? Aus dem Selbstverständnis als Impulsgruppe, mit dem der Sektiererei wie der Interessenvertretung vorgebeugt ist, ergibt sich jedoch eine schwierige Aufgabe: die Priestergruppen müssen theologisch solid und wissenschaftlich gut informiert jene offenen Fragen weiter bearbeiten, die sie angesprochen haben und denen sie Priorität einräumen.

Dazu gehören die Frage nach Gestalt- und Funktionswandel der Kirche in der Gesellschaft, die Frage nach Gott, die Aufgabe der Transformation der Kirche, ihrer Verfassung, ihres Rechts, ihrer Ämter<sup>33</sup>. Werden die Priestergruppen die Informationen aus den Humanwissenschaften verarbeiten, die theologische Diskussion fruchtbar machen, theoretisch fundierte Vorschläge und Experimente machen können? Sie müssen selbst tun, was sie auch anderen zumuten: lernen.

### Theorie und Praxis

Aber muß „lernen“ heißen: Theorien bilden? Die Debatte über das Verhältnis von Theorie und Praxis und die bisherige Zusammenarbeit ergaben folgende Konzeptionen: offener Protest, Verweigerung, Veränderung durch Aktion verdeutlichen sich selbst, das Evangelium als ihren Grund, die Unterdrückung als ihren Gegner; Theologie kann nur zeigen, daß die Kirche die Partei der Opfer, der Ungebildeten, der Ausgebeuteten zu ergreifen hat – die Welt darauf aufmerksam zu machen, ist Sache der öffentlichen Symbolhandlung, der außergewöhnlichen, machtlosen Geste; die beste Theorie verändert weder Menschen noch Verhältnisse – nur die tagtägliche Orthopraxie, die unauffällige befreiende Veränderung *via facti* zählt; schon das offene, mutige, durchdachte, durch Argumente überführende Wort ist da Aktion, wo Anpas-

<sup>32</sup> Vgl. Herder-Korrespondenz 1969/7, 332. Überwunden ist das Dilemma, sofern auch zunächst um des Selbstschutzes willen gegründete Gruppen inzwischen erkannt haben, daß es über die Neuordnung der Rechtslage und der Arbeitsbedingungen hinaus um Änderung der Seelsorgestruktur, Institutionalisierung der Mitverantwortung, Selbstverständnis des Glaubens geht, und sofern die für Berufsprobleme zuständigen Stellen inzwischen dabei sind, an die Arbeit zu gehen, so daß die Aufgabe der Spontangruppen sich dahin wandelt, diese Gremien (Priesterrat, Personalarat, Schiedsstellen) kritisch anzuregen. In Italien, Spanien und Portugal liegt das Problem anders, sofern die Gruppen nicht rein klerikal sind und sofern das Verhältnis von Staat und Kirche die Gefahr kombinierten oder überwiegend staatlichen Drucks hervorruft. In Valencia z. B. verweigerte der Generalvikar den Gruppen kirchliche Räume, die Polizei suchte die Wortführer festzunehmen.

<sup>33</sup> Die hier angedeuteten Probleme seien wenigstens in Stichworten genannt: Volkskirche-Gemeindekirche-Freiwilligkeitskirche, Anstalt zur Verwaltung allgemein akzeptierter Wertsymbole, sozialtherapeutischer Dienstleistungsbetrieb, Sekte? Trennung der Kirche vom Staat in Spanien, Portugal, Südamerika? Desintegration zu Basisgruppen mit gleichzeitigem Aufbau eines überkonfessionellen Dachverbands? Kindertaufe, Kirchensteuer, Konkordate? Säkularisierungsthese, Hermeneutik, Ende der Metaphysik, Theologie und „Tod Gottes“, nichtreligiöse Christologie? Verfassungsreform, Rahmenordnung statt CIC, Grundrechte in der Kirche, Kollegialisierung der Amtsführung, Mitbestimmung durch die Basis, Probleme des Zugangs zu Ämtern durch Wahl, Strukturwandel der Seelsorge und des Gemeindelebens, berufsbegleitende Weiterbildung von Amtsträgern, Änderung und Erweiterung des Berufsangebots seitens der Kirche, Didaktik der Erwachsenenbildung.

sung, Angst und Geheimdiplomatie das kirchliche Leben bestimmen – man muß theoretisch fundiert reden, um Bewußtsein zu ändern. Vier Konzeptionen, hinter denen jeweils bestimmte Erfahrungen in bestimmten unterschiedlichen politisch-sozialen Kontexten stehen. Werden die verschiedenen nationalen Gruppen einander vor Aktionismus einerseits, vor nutzloser Anpassung andererseits bewahren<sup>34</sup>?

### Von Priestergruppen zu christlichen Basisgruppen

Daß von Priestern getragene und ganz oder überwiegend aus Priestern bestehende Reformgruppen nur vorläufiger Notbehelf und in dieser Vorläufigkeit charakteristischer Ausdruck jener kirchlichen Situation sind, die überwunden werden soll, ist den Gruppen klar. Die in Spanien sich bildenden Gemeinschaften sind von vornherein als Basisgruppen gemeint, die ordinierte und nichtordinierte Christen umfassen. Die anderen Gruppen suchen nach Möglichkeiten, über die vorhandenen Kontakte, Verbindungen, Sympathien hinaus zu Zusammenarbeit, Verflechtung und informeller Integration mit anderen, nicht klerikal geprägten Impulsgruppen zu kommen.

Die Schwierigkeiten liegen auf der Hand: oft wissen die einzelnen an Reform interessierten Kreise wenig voneinander; es fehlt an Zeit und Energie zu solcher „nebenberuflichen“ Tätigkeit; sogar eine Ortsgemeinde wie die im Isolotto hat Jahre gebraucht, um zur christlichen Basisgruppe zu werden; Modelle für die Organisation solcher nicht mehr klerusgebundener überregionaler, ja internationaler Gruppenbildung sind noch nicht in Sicht; in vielen Ländern Europas ist der Klerus noch immer kirchensoziologisch gesehen die Schicht, die zumindest in den Fragen der Strukturveränderung der Seelsorge, der theologischen Erwachsenenbildung, des Amtsverständnisses, der Überwindung des Pfarreiprinzips vorangehen könnte und sollte. Die Priestergruppen hätten ihre mögliche Funktion dann und nur dann erfüllt, wenn sie die festen Grenzen zwischen den „Ständen“ in der Kirche theologisch und organisatorisch abbauen und sich dadurch als Klerusgruppen überflüssig machen würden.

### Solidarität als Realisierung der Differenzen

Die nationalen Gruppen unterscheiden sich voneinander durch die Organisationsform, die Motive der Gruppenbildung, die politisch-soziale Situation ihres Landes, die jeweilige Lage der Kirche, die Art der Ausbildung, die spezifischen Erfahrungen und Interessen. Diese Vielfalt kehrt innerhalb der nationalen Gruppen wieder: die

<sup>34</sup> Vgl. Th. W. Adorno, Stichworte (Frankfurt 1969) 169–190; J. Habermas, Theorie und Praxis (Neuwied 1967) 231 ff.; ders., Protestbewegung und Hochschulreform (Frankfurt 1969) 9–51; O. Schreuder, Ratschläge . . . , in: *Diakonia* 1969/4, 243–248; T. Rendtorff, Theologie in der Welt des Christentums, in: *Fu* 364 ff.; D. Benner, Theorie und Praxis. Systemtheoretische Betrachtungen zu Hegel und Marx (Wien 1967); J. Möller, Glauben und Denken im Widerspruch? Philosophische Fragen an die Theologie der Gegenwart (München 1969) 113–120.

Regionalgruppe Paris unterscheidet sich von der Gruppe in der Provence, der Freckenhorster Kreis von der SOG Paderborn, die spanische Delegation in Rom von der der Katalanen. Bei genauem Hinsehen würde man wohl auch in den einzelnen diözesanen Gruppen etwa der Bundesrepublik Differenzierungen entdecken können. Die Gruppenbildung, die nationale und internationale Kooperation als solche stellen die Beteiligten also vor die Aufgabe intensiver, effizienter sozialer Kommunikation, und dies unter technisch, organisatorisch und psychologisch schwierigen Bedingungen. Die Unterschiede müssen bewußt gemacht, die mitgebrachten Vorurteile über „die anderen“ aufgearbeitet, Enttäuschungen analysiert, wechselseitige Aggressionen müssen durch Einfühlung verständlich gemacht, überzogene Ansprüche nach innen und nach außen müssen abgebaut, naive absolute Setzungen relativiert, die tragenden gemeinsamen Bezugssysteme müssen in der Auseinandersetzung aufgedeckt, formuliert und bewährt werden. Die Solidarisierung als solche legt die Mitglieder der Gruppen, die Delegierten der Konferenzen, die Sprecher und Wortführer auf Rationalität, Selbstkritik, Einfühlung, Geduld, auf die Suche nach Methoden der Konfliktlösung und Wahrheitsfindung fest.

Es scheint, daß diese Aufgabe bewußt wird und der Wille, aus Irrtümern zu lernen, Erfolg und Mißerfolg zu kontrollieren, Methoden, Vorschläge und Verhaltensweisen zu korrigieren, stärker wird. Im Blick auf die überdiözesane Zusammenarbeit in Österreich und der Bundesrepublik, im Blick auf die Gruppenbildung in Spanien und Portugal, im Blick vor allem auf die Versammlungen in Chur und Rom kann gesagt werden, daß die bisher investierte Mühe der gegenseitigen Verständigung, des Austauschs der Information und Erfahrungen nicht umsonst war. In den Gruppen setzt ein, was sie anderen zumuten, worauf sie hinarbeiten und hoffen: ein Prozeß der Erweiterung und Veränderung des Bewußtseins und des Verhaltens, der Befreiung von klerikalen Verengungen, von Angst und Provinzialismus. Man beginnt voneinander und miteinander zu lernen. Man lernt, sich von den Erfahrungen des anderen her und um seinetwillen zu ändern, damit man ihm gerecht werden kann. Man lernt – das dürfte der springende Punkt und der einzige Weg nach vorn sein – das Lernen selbst. Ob das weitergeht, davon dürfte abhängen, ob die Basisgruppen eine katalysatorische, initiierende Funktion auch für andere Gruppen in der Kirche, auch für die derzeitigen Entscheidungsgremien und die vielfältigen Gruppierungen im europäischen Katholizismus bekommen.

## II

### Der maßgebende Problemkontext

Damit hat die Analyse der „Sache“ – der durch und für die Basisgruppen derzeit gegebenen Probleme – zur Reflexion auf das geführt, was in all dem „übers Vorge-dachte hinausgeht“ und den Kontext darstellt, in dem die Probleme und die weitere

Arbeit der Priestergruppen gesehen werden könnten: der Prozeß des Lernens, die Notwendigkeit, Schwierigkeit und Chance, ihn in Gang zu bringen<sup>35</sup>. Was den „fixierten Umkreis“ der Problemsituation sprengen könnte, wäre die Entstehung einer neuen Lernbereitschaft und die praktische Einübung ins gemeinsame Lernen. Der Wille, sich etwas einfallen zu lassen, muß geweckt werden. Theologen, Pfarrer, Dekanatskonferenzen, Räte, Synode müssen ihr normativ-ideologisches Denken satt bekommen und merken, daß es besser ist – und mehr Freude macht –, Tatsachen zur Kenntnis zu nehmen, Lösungsmöglichkeiten für bestimmte konkrete Probleme durchzuspielen. Wie kann man sich selbst und andere lernfähiger, scharfsichtiger, experimentierfreudiger, phantasievoller, sensibler, intellektuell neugieriger machen? Dazu dürfte es der Gruppen bedürfen, die bestimmte konkrete Probleme etwa der Seelsorge, der Sakramentenpraxis, der Predigtvorbereitung, der Pastoralplanung, des pastoral counseling, der Gruppenarbeit anpacken, deren Interesse ansteckend wirkt, die durch ihre kritische Praxis lernen, daß solche Dinge eben nur noch gemeinsam und „von unten“ verändert werden können. Dazu bedarf es der Distanz von dem, was man in den Gemeinden dauernd tut oder mitmacht: das scheinbar Selbstverständliche, weil Internalisierte und nun „im Gewissen Bindende“, muß verfremdet werden, man muß aus ihm herauswachsen, um Alternativen, Gegenvorschläge, Besseres anbieten zu können. Zu diesem Prozeß der Emanzipation dürfte auch gehören, daß man Kontakt und Umgang mit inzwischen entwickelten Logiken und Methoden der Forschung bekommt, daß man ahnt, was derzeit und in naher Zukunft gedacht, versucht, experimentiert, angebahnt wird, daß man die Charaktere und Probleme unserer Umwelt realisiert: die sich beschleunigende Veränderung der Umwelt durch die Menschen und der Menschen durch diese Umwelt, die sich anbahnende Veränderbarkeit des Menschen durch den Menschen, die „Selbsterstörung der Aufklärung“<sup>36</sup>, das zur Erhaltung vieler derzeitiger Ordnungen nötige und angewandte Maß von Gewalt und Unrecht.

Zu solchen Lernprozessen muß es kommen. Basisgruppen, im Augenblick vor allem Priestergruppen, könnten dabei zu vorläufigen Institutionen der Lernwilligkeit wer-

<sup>35</sup> Vgl. zu Grundlagenfragen z. B. T. Parsons, Das Problem des Strukturwandels: eine theoretische Skizze, in: Theorien des sozialen Wandels, hrsg. v. W. Zapf (Köln 1969) 46, 50–52; M. L. Cadwallader, Die kybernetische Analyse des Wandels, ebd. 141–146; A. Etzioni, Elemente einer Makrosoziologie, ebd. 147 ff., 165–168; Ma II, 169 ff.; zur Situation vgl. z. B. A. Buchholz, Die große Transformation (Stuttgart 1968) 12 ff., 88 ff., 122–137, 159 ff.; M. Horkheimer und Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (Frankfurt 1969); zur Relevanz derartiger Untersuchungen für die Kirche vgl. z. B. K. F. Dairber, Die Bedeutung der Soziologie für Theologie und Kirche, in: Theologia Practica 1969/4, 347–362 (Lit.); als Beispiel einer Prognose sei genannt P. Dienel, Kirche 1980. Schriften der evang. Akademie in Hessen und Nassau 78 (1968); daß die weitere Verzögerung des Lernprozesses nicht nur für die Gemeinden, sondern auch für die Kirchenleitung, und zwar für deren Spitze gefährlich wird, zeigt beispielsweise K. O. v. Aretin, Der unerbatene Papst, in: Hochland 1969/1, 51–61; zur Problematik gemeinsamen Lernens vgl. T. Brocher, Gruppendynamik und Erwachsenenbildung. Zum Problem der Entwicklung von Konformismus oder Autonomie in Arbeitsgruppen (Braunschweig 1967); zu Aspekten der kirchlichen Entwicklung vgl. O. Betz (Hrsg.), Gemeinde von morgen (München 1969) und A. Exeler – J. B. Metz – W. Dirks (Hrsg.), Die neue Gemeinde. Festschrift für Th. Filthaut (Mainz 1967).

<sup>36</sup> M. Horkheimer und Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (Frankfurt 1969) 3.

den, zu Foren der Emanzipation von all dem, was vor allem ordinierte Christen behindert und unglücklich macht (Gewissensdruck am falschen Platz, Überforderung durch allround-Praxis, krampfhaftes Festhalten an der Autonomie des „Pfarrer“-Seins, Rollendiskrepanz, Schuldgefühle wegen scheinbaren Mißerfolgs, Resignation, Versteifung auf „Fronten“, die gehalten werden müssen, Angst vor dem religiösen Gespräch, Unfähigkeit, Wandlungen des Gemeindelebens zu beurteilen, Hilflosigkeit gegenüber „neuer“ Theologie und „neuen“ Katechismen, Funktionärsbewußtsein gegenüber der Behörde). Sie könnten so dazu beitragen, daß mehr Christen als bisher – ordinierte und nichtordinierte –, vielleicht ganze Gruppen und Schichten in der Kirche für den Dienst frei würden, zu dem sie als Christen da sind.

Die Gruppen sollten sich überlegen, was sie in diesem Sinn praktisch tun können. So wichtig es für sie ist, die internationale Solidarität durch neue, informellere Kontakte zwischen lokalen Gruppen verschiedener Länder, durch Besuche, Information und gegenseitige Unterstützung voranzubringen, so wichtig ist es auch, in den einzelnen Ländern den richtigen Ansatz für solche Beiträge zu finden. Vielleicht verbirgt er sich in der Bundesrepublik unter dem Stichwort „Weiterbildung“? Wo immer dieser Ansatz zu Beiträgen zur Ausbreitung christlicher Freiheit liegt – eines wird man von Gruppen, die ihre „kollektive Verantwortung“<sup>37</sup> wahrzunehmen versuchen, sagen dürfen: ihre Mühe ist sicher nicht ganz vergebens.

<sup>37</sup> Vgl. J. Remy, Die Gewalt in der Kirche, soziologisch gesehen, in: Orientierung 1969/18 vom 30. 9. 1969, 195.

Hansjürgen Koschwitz

## Die politische Wochenpresse in der Bundesrepublik

Die Geschichte der gedruckten periodischen Presse beginnt in Deutschland nicht mit der Tages-, sondern mit der Wochenzeitung. Die ersten Wochenblätter erschienen um das Jahr 1600; als die ältesten, z. T. in vollständigen Jahrgängen überlieferten Wochenzeitungen gelten die „Straßburger Relation“ des Johann Carolus und der „Wolfenbütteler Aviso“ aus dem Jahr 1609. Bereits 1620 waren in zehn deutschen Städten wöchentlich edierte Periodika bekannt.

War die Wochenzeitung auch Vorläuferin der Tageszeitung, so läßt sich dennoch nicht von einer Tradition der heutigen Wochenpresse sprechen, deren Entstehung und Aufschwung allein aus den Gegebenheiten des Pressewesens der Nachkriegszeit zu erklären ist und die somit ihre Wurzeln nicht aus der Pressehistorie herleiten kann. Die Wochenzeitung des 17. Jahrhunderts entsprang dem wachsenden Bedürfnis nach Informationen, nach *sensations nouvelles*. Das Raisonement oblag ihr nicht. Die Wochenzeitung der Gegenwart verdankt ihre Verbreitung und Bedeutung hingegen weit mehr dem Verlangen des Lesers nach Deutung der Meldungen und Neuigkeiten, die ihm von den anderen Massenmedien vermittelt werden, dem Wunsch des Publikums nach tieferer Einsicht in die Hintergründe der Geschehnisse, nach Ausdeutung der Ereignisse, vor allem nach dem sachkundigen Urteil des Fachkenners.

### Politische Wochenpresse und Meinungsbildung

Die politische Wochenpresse hebt sich wesensmäßig von der Tagespresse ab. Während die Tageszeitungen des Wilhelminischen Reichs, auch noch die der Weimarer Republik, großenteils offen Parteilichkeit, Parteiorientierung verrieten, damit aber in stärkerem Maß der Meinungs- und Kampfpresse, auch der politischen Kampf- oder Gesinnungspresse zuzuordnen waren<sup>1</sup>, knüpfte die bundesdeutsche Tagespresse nach 1945 nicht mehr an diese Überlieferung an. Nun entscheidend durch das Vorbild des angelsächsischen Journalismus geprägt, grenzte sie deutlicher die informationspolitischen und die eigentlich meinungsbildenden Funktionen der Zeitung voneinander ab. Im Gefolge der schärferen Trennung von Faktendarbietung und Kommentierung, von Referat und Raisonement ergab sich jedoch bereits in den fünfziger Jahren eine merkliche Tendenz zur einseitigen Ausweitung des Nachrichtenteils der Zeitung.

<sup>1</sup> Die im Vergleich zur Gegenwart weit größere Bedeutung des Leitartikels in der Presse vor 1933 ist nur eines der zahlreichen Indizien.

Damit vollzog die deutsche Presse einen Prozeß, der sich schon früher in westeuropäischen Ländern angebahnt hatte.

Überdies legten die Tageszeitungen zunehmend Wert auf parteipolitische Neutralität, wodurch sie sich jedoch bald dem Vorwurf aussetzten, auf das einst erworbene Privileg der politischen Meinungsführung zu verzichten: „Die moderne Massenpresse kann zwar vorhandene Meinungen und Stimmungen verstärken, aber sie ist einflußlos, wenn sie neue Ideen und Interessen proklamiert, ihr politisches Eigengewicht ist gleich Null.“<sup>2</sup> Als Parteiblätter verloren die Tageszeitungen ihren Rang als propagandistisches und organisatorisches Zentrum politischer Gruppierungen. Aus der *presse d'opinion* der Zeit vor 1933 wurde mehr und mehr eine *presse d'information*<sup>3</sup>.

Der offenkundige Hang der Tagespresse zu parteipolitischer Anonymität, die Uniformierung des politischen Ressorts bei einem Teil der Regionalpresse trugen gewiß zu einer Lockerung der früheren emotionalen Bindung des mehr als nur die Information suchenden Lesers an die Zeitung bei. Der allgemeine Trend zur Massenpresse mag bewirkt haben, daß sich gerade die politisch engagierten Leser von der Zeitung zu entfremden begannen, denn: „... seine eigene Meinung und die seiner Genossen in Bekenntnis, Interessen, Partei, will der normale Zeitungsleser in seiner Zeitung ausgesprochen, verdeutlicht, bestätigt finden, um wiederum *sich* in seiner Meinung bestärken und ermutigen zu lassen.“<sup>4</sup> Eine solche Möglichkeit bot nun weit eher die politische Wochenpresse, die jetzt einen Teil all derjenigen Funktionen übernahm, welche der Tagespresse einstmals vorbehalten waren.

In typologischer Hinsicht haben die Wochenzeitungen eine Zwischenstellung zwischen den Tageszeitungen und den Zeitschriften inne, was sich in der Vielfalt ihrer terminologischen Bezeichnungen ausdrückt: Wochenzeitung, Wochenschrift, Wochenzeitschrift, Wochenblatt<sup>5</sup>. Wenn Emil Dovifat die Aufgabe der Zeitung dahingehend definiert, daß sie „jüngstes Gegenwartsgeschehen in kürzester, regelmäßiger Folge der breitesten Öffentlichkeit zu vermitteln habe“<sup>6</sup>, wenn Wilmont Haacke andererseits das Spezifikum der Zeitschrift darin sieht, daß sie „sich im Gegensatz zur Zeitung weitgehend von den Aktualitäten des Tages distanziert“, daß sie „sich vorwiegend einem überschaubaren Interessentenkreis zuwendet“ und nicht nach „uneingeschränkter Publizität trachtet“<sup>7</sup>, so muß eine Begriffsbestimmung der Wochenzeitung Elemente beider Definitionen in sich aufnehmen: Wochenzeitungen weisen allgemein kürzere Periodizitätsintervalle auf als Zeitschriften, stehen demgemäß dem aktuellen Gegenwartsgeschehen merklich näher, sprechen aufgrund ihrer oft profilierten parteipoliti-

<sup>2</sup> Walter Hagemann, *Dankt die Presse ab?* (München 1957) 149.

<sup>3</sup> Vgl. Wilmont Haacke, *Publizistik und Gesellschaft* (Stuttgart 1969) (s. bes. das Kapitel: *Zeitung und Gesellschaft*); Jacques Kayser, *Mort d'une liberté* (Paris 1955).

<sup>4</sup> Ferdinand Tönnies, *Kritik der öffentlichen Meinung* (Berlin 1922) 94.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu auch Otto Groth, *Die unerkannte Kulturmacht. Grundlegung der Zeitungswissenschaft (Periodik) I* (Berlin 1960) 401.

<sup>6</sup> Emil Dovifat, *Zeitungslehre I* (Berlin 1967) 8.

<sup>7</sup> Wilmont Haacke, *Erscheinung und Begriff der politischen Zeitschrift* (Tübingen 1968) 9.

schen, weltanschaulichen oder konfessionellen Orientierung ein begrenztes Publikum an und sind folglich nicht durch das gleiche Publizitätsstreben gekennzeichnet wie die Tageszeitungen.

In den Inhalten der Wochenblätter genießt die wertende, qualifizierende Argumentation Vorrang vor der Nachrichtenvermittlung<sup>8</sup>. Die aktuellen Informationen dienen hauptsächlich als Hintergrund der Kommentierung, als Beleg für die Interpretation des Geschehens. Doch kann jenseits des Kommentierens und Wertens die Wochenpresse auch dabei helfen, die oft schwer überschaubare Vielzahl der Einzelinformationen sinnvoll zu ordnen und deren Kontext durch klärende Ergänzungen zu erhellen. Sie wird eher in der Lage sein, aus größerer Distanz zu den Tagesereignissen diejenigen Nachrichten als ephemere auszusondern, die rasch jegliche Aktualität verloren haben, und solche Meldungen auszudeuten suchen, denen mehr als lediglich momentaner Wert zukommt. Sie wird die sensationelle Augenblicksinformation eher von dem echten Ereignis zu scheiden und dieses in instruktiver Form darzubieten wissen. „Diese Form zu finden, ist die Kunst der Wochenzeitung. Sie geht mit den Nachrichten behutsam um, die sie nach Rang und Bedeutung einordnet, die gestern groß und nach neuesten Informationen heute kleiner sein mögen. Der Leser hat den Vorteil des Überblicks, wenn es die Wochenzeitung versteht, die Nachrichten zum gleichen Thema der Woche zu einem Bericht zusammenzuführen. Er gibt die Übersicht, die der Leser braucht, um den Zusammenhang erkennen zu können, dessen Kenntnis ihm ein zuverlässiges Urteil erlaubt. Die Verwirrung der Einzelheiten und Vielfalt wird geringer, die Möglichkeit des Verstehens der Ereignisse größer.“<sup>9</sup>

All jene Eigenschaften rücken die Wochenzeitungen in die Nähe der Zeitschriftenjournalistik: „Politische Zeitschriften erschienen und erscheinen gerne als Wochenzeitungen, womit sie zwar den Zeitungen äußerlich ähneln. Nach ihrem Gehalt jedoch sind sie zu den Zeitschriften zu zählen.“<sup>10</sup>

Ein anderes Merkmal, welches die Distanz der Wochenzeitung zur Tageszeitung und ihre Verwandtschaft mit der Zeitschrift anzeigt, ist die „mitunter überlegene stilistische Form“<sup>11</sup>, die Abgewogenheit der Darstellung, die Verfeinerung der im Tagesjournalismus zwangsläufig vernachlässigten sprachlichen Diktion. Doch ist ein solches Kennzeichen diesem Presstyp naturgemäß allein in seinen vornehmeren Ausprägungen zu eigen.

<sup>8</sup> Fritz Sänger, Wochenzeitungen müssen Farbe bekennen, in: Vorwärts, Nr. 41, 5. 10. 1966.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Wilmont Haacke, Die politische Zeitschrift 1665–1965, I (Stuttgart 1968) 47. Vgl. ferner: Hermann Meyn, Massenmedien in der Bundesrepublik Deutschland (Berlin 1968) 46: „Die Wochenzeitungen . . . haben . . . einen neuen Zeitungstyp in Deutschland begründet, dem es im Gegensatz zur Tagespresse weniger auf die Veröffentlichung von Nachrichten als auf ausführliche Analysen und Kommentare, auf die Einordnung tagesaktueller Ereignisse in größere Zusammenhänge ankommt.“ Hiermit wird ebenfalls der Zeitschriftencharakter der Wochenpresse angedeutet.

<sup>11</sup> Wilmont Haacke, Die politische Zeitschrift, in: Emil Dovifat, Handbuch der Publizistik III (Berlin 1969) 478.

Größere Nähe zur Zeitschrift beweist die Wochenzeitung auch in bezug auf die publizistischen Aussageformen. Meinungsstilformen überwiegen gegenüber den Nachrichtenstilformen. So, wie sich die Nachricht zum Bericht weitert, geht der Bericht seinerseits leicht in den Kommentar über. Wo die Tagespresse informieren will, wird hier gewertet und gewogen.

Was unterscheidet nun aber die politische Wochenzeitung von den politischen und kulturpolitischen Zeitschriften? Vor allem ist hinzuweisen auf die größere Mannigfaltigkeit der inhaltlichen und auch der formalen Gestaltung. Dort, wo die politischen Zeitschriften ihren thematischen Schwerpunkt auf einzelne spezielle Sachgebiete legen, aus der Vielfalt der von den anderen Medien gemeldeten Geschehnisse eine Auswahl treffen oder aber sich gänzlich durch inhaltliche Kollektivität, d. h. die grundsätzliche Beschränkung auf einen bestimmten Sektor des staatlich-gesellschaftlichen Lebens auszeichnen, bemüht sich die Wochenzeitung um Universalität: alle Themenbereiche aus Politik, Gesellschaft, Wirtschaft, Kultur und Religion sollen erfaßt werden. Dank ihrer kürzeren Periodizität gelingt es ihr, das zeitungsspezifische Merkmal universeller Berichterstattung mit der wesentlichen zeitschriftenspezifischen Eigenheit zu vereinen: die Ereignisse aus wohlabgemessenem Abstand zu prüfen, sie einzuordnen und „die von ihr gebündelten Einzelheiten mit wertendem Urteil zu versehen“<sup>12</sup>.

Als Konsequenz ergibt sich hieraus, daß an das fachliche Niveau und die journalistische Leistung der Wochenschriften von dem Leser weit höhere Ansprüche gestellt werden als an die Blätter der Massenpresse, so daß die Redaktionen einen erstklassigen Kreis von Mitarbeitern um sich scharen müssen. Es ist überdies zu beachten, daß sich die Leserschaft der politischen Wochenpresse zu einem erheblichen Prozentsatz aus Angehörigen gehobener Bildungsschichten zusammensetzt, wobei die akademisch qualifizierten Leser im Vergleich zum Bevölkerungsdurchschnitt häufig überrepräsentiert sind. Aufgrund genauer Leserschaftsanalysen ist das Publikum der Wochenpresse weitgehend mit der politisch meinungsführenden Schicht identifiziert worden: es sind „diejenigen, die bereit und in der Lage sind, aktiv in ökonomische und gesellschaftliche Prozesse einzugreifen, die kraft ihres Wissens und ihrer Intuition das sich in unerhörtem Tempo verändernde Weltbild mitgestalten“<sup>13</sup>. Wochenzeitungen wenden sich an eine Zielgruppe, an einen bildungsmäßig einheitlicheren Leserkreis, als ihn die Tagespresse anspricht. Eine derartige soziologische Homogenität der Leserschaft weisen von den Kommunikationsmitteln im wesentlichen nur Wochenzeitungen und Zeitschriften auf.

<sup>12</sup> Wilmont Haacke, *Die politische Zeitschrift* a. a. O. 12 f.

<sup>13</sup> Friedrich Landgraf, *Die politischen Wochenzeitungen als Meinungsbildner und Werbeträger*, in: *Zeitungsvierteljahr und Zeitschriftenverlag (ZV + ZV)* 65 (1968) 1830. Vgl. auch: Karl Grün/Hiltrud Sliwka, *Marketing und Imagepflege der meinungsbildenden Wochenpresse*, in: *ZV + ZV* 66 (1969) 1070 ff.

## Die politische Wochenpresse der Bundesrepublik im Überblick

Hat die nach 1945 in Deutschland entstehende politische Wochenpresse auf unmittelbare in- oder ausländische Vorbilder oder Vorläufer zurückgreifen können?

Walter Fabian<sup>14</sup> nennt in diesem Zusammenhang die von 1895 bis 1933 in Berlin herausgegebene, seit 1901 von Hellmut von Gerlach redigierte „Welt am Montag, Unabhängige Zeitung für Politik und Kultur“. Diesem Blatt blieb trotz seines über das engere Lokalgeschehen hinausreichenden Inhalts und seiner effektvollen innen- und außenpolitischen Leitartikel der Durchbruch versagt. In jenen Jahrzehnten vermochte sich der Typ Wochenzeitung augenscheinlich noch nicht einzubürgern.

Indirekt gehört zu den Vorläufern der deutschen Wochenpresse die britische Sonntagszeitung „Observer“: insofern nämlich, als ihr Vorbild zu Beginn des 2. Weltkriegs einige Nationalsozialisten zur Gründung der Wochenzeitung „Das Reich“ inspirierte, die von Mai 1940 bis April 1945 erschien<sup>15</sup>. Entsprechend ihrer Zielsetzung erfüllte sie eine rein propagandistische Funktion im System einer totalitär gesteuerten Publizistik; sie diente als ein „Blatt zur Verklärung der Gewalt“<sup>16</sup>. Doch wurde durch „Das Reich“ ein breiterer Leserkreis in Deutschland zum ersten Mal mit dem neuen Presstyp Wochenzeitung bekannt – wenigstens in dieser Hinsicht eine positive Wirkung.

Kurz nach dem Zusammenbruch des 3. Reichs sind in Deutschland die ersten Wochenzeitungen ins Leben gerufen worden, als erste bereits 1946 „Die Zeit“ und der „Rheinische Merkur“<sup>17</sup>, wenige Jahre später „Christ und Welt“ und das „Sonntagsblatt“. Heutzutage sind Neugründungen eine Rarität. Wie schwierig sie geworden sind, zeigt das Beispiel des gescheiterten Projekts Rudolf Augsteins, in Berlin unter dem Titel „Heute“ ein „progressives“ Wochenblatt zu edieren, zeigt auch das – einstweilen – geglückte Experiment der katholischen Wochenschrift „Publik“. Für Wochenzeitungen trifft längst nicht mehr zu, was Harry Pross an den Zeitschriften zu rühmen wußte: das „billigste aller Kommunikationsmittel“ zu sein<sup>18</sup>.

Die Gesamtauflage der politischen Wochenpresse ist mit nahezu 1,5 Millionen anzusetzen<sup>19</sup>, eine Zahl, die vergleichsweise beträchtlich von den Auflageziffern anderer Pressegeattungen absticht, vor allem von denen der Massenpresse und der sogenannten

<sup>14</sup> Walter Fabian, Die Wochenzeitungen, hrsg. v. Harry Pross, in: Deutsche Presse seit 1945 (Bern, München 1965) 160.

<sup>15</sup> Vgl. Hans Dieter Müller, Porträt einer deutschen Wochenzeitung, in: Facsimile Querschnitt durch Das Reich, eingeleitet von Harry Pross, hrsg. v. Hans Dieter Müller (Bern, München 1964) 9 f.

<sup>16</sup> Die Zeit, Nr. 49, 4. 12. 1964.

<sup>17</sup> Zu beiden siehe: Alfred Pressel, Der „Rheinische Merkur“ und „Die Zeit“. Vergleichende Inhaltsanalyse zweier Wochenzeitungen von verschiedener weltanschaulicher Orientierung (Berlin 1968).

<sup>18</sup> Harry Pross, Literatur und Politik. Geschichte und Programme der politisch-literarischen Zeitschriften im deutschen Sprachgebiet seit 1870 (Olten 1963) 10.

<sup>19</sup> Meyn a. a. O. 46, gibt 1/2 Million an, eine Zahl, die jedoch korrigiert werden muß.

Publikumszeitschriften. Doch ist – auch empirisch – längst der Nachweis erbracht worden, daß Auflagehöhe und politische Wirkung durchaus nicht miteinander zu korrelieren brauchen<sup>20</sup>.

### Die Wochenblätter der politischen Linken

Das Privileg, sich als die traditionsreichste politische Wochenzeitung in Deutschland zu bezeichnen, gebührt dem sozialdemokratischen Parteiblatt „Vorwärts“, dessen Geschichte bis in die Anfänge der sozialdemokratischen Partei zurückreicht, bis in jene Zeit, als die deutschen Sozialisten eine eigene Parteiorganisation aufzubauen begannen. Zu den Vorläufern dieser Wochenschrift wird zuweilen die von Karl Marx im Revolutionsjahr 1848 gegründete und von ihm redigierte „*Neue Rheinische Zeitung*“ gezählt, die wegen ihrer allzu revolutionären Forschheit in die Bannmeile der Zensur geraten und schon 1849 verboten worden war. Direkte Vorgänger des „Vorwärts“ sind jedoch in der Hauptsache das Organ der Lassalleaner „*Neuer Sozialdemokrat*“ (Berlin) und das von Wilhelm Liebknecht geleitete Zentralblatt „*Volksstaat*“ (Leipzig), die – entsprechend einem Beschluß des Gothaer Vereinigungsparteitags von 1875 – zusammengelegt wurden und fortan unter dem Namen „Vorwärts“ erschienen<sup>21</sup>. Bis zum Verbot im Jahr 1933 war er ein ausgesprochen sozialistisches Kampfblatt, ein Beispiel engagierter Partei- und Meinungspressen. Als Parteiorgan versteht sich der „Vorwärts“ auch in der Gegenwart: „Wenn wir... von dem CSU-eigenen ‚Bayernkurier‘ einmal absehen, so ist der ‚Vorwärts‘ die einzige Zeitung in der Bundesrepublik (Zeitschriften natürlich nicht gerechnet), die offiziell und uneingeschränkt als Parteizeitung auftritt.“<sup>22</sup> Doch täuscht man sich in der Redaktion keineswegs über die psychologisch bedingten Hindernisse hinweg, die der Verbreitung und der Glaubwürdigkeit eines solchen Parteiblatts heutzutage entgegenstehen, und verhehlt nicht, daß der Zeitungsleser leicht dazu neigt, Meinungsgebundenheit mit Einseitigkeit und Mangel an Objektivität gleichzusetzen, und daß eine sich als unabhängig oder überparteilich deklarierende Presse oft weniger Vorurteilen begegnet.

In der Jubiläumsausgabe zum 90jährigen Bestehen des „Vorwärts“ hat der SPD-Vorsitzende Willy Brandt in einem Leitartikel die zweifache Aufgabe der sozialdemokratischen Parteizeitung unter den veränderten Bedingungen unseres Jahrzehnts präzisiert: „Der heutige ‚Vorwärts‘ erscheint im Gewande einer modernen Wochenzeitung.

<sup>20</sup> Besonders kraß zeigt sich dieses Mißverhältnis an den Illustrierten, die – ungeachtet ihrer starken Verbreitung – von lediglich 10% der Bevölkerung als das glaubwürdigste Informationsmedium genannt werden (vgl.: *Der Volkswirt*, 22 [1968] Nr. 28).

<sup>21</sup> Zur Geschichte des „Vorwärts“ vgl.: Paul Mayer, Vom Vereinsorgan zur modernen Zeitung. Die sozialdemokratische Presse im Wandel der Zeit, in: *Vorwärts*, Nr. 41, 5. 10. 1956; Kurt Koszyk, *Vorwärts*, in: *Staatslexikon* 8 (Freiburg 1963) 391 ff.

<sup>22</sup> Jesco von Putkamer (Chefredakteur), in: *Vorwärts*, Nr. 41, 5. 10. 1966.

Es ist auch dann für ihn nicht einfach, den Einfluß der alten in Berlin erscheinenden Tageszeitung zu erreichen, wenn man davon ausgeht, daß die seriösen politischen Wochenzeitungen nach dem Kriege im politischen Leben der Bundesrepublik einen beachtlichen Platz einnehmen. Die Redaktion hat zwei verschiedene publizistische Aufgaben zu erfüllen. Sie muß einerseits mit vergleichbaren politischen Publikationen konkurrieren können, und sie muß die Partei publizistisch repräsentieren. Sie soll andererseits auch den ständigen informatorischen Kontakt zwischen Parteiführung und Anhängern der Partei herstellen und pflegen.“<sup>23</sup>

Seit seiner Gründung ist der „Vorwärts“ ein Spiegelbild der wechselvollen Parteigeschichte gewesen. Zuweilen schien es sein Schicksal zu sein, „die Konflikte vorwegzuerleben, die der Partei drohten“<sup>24</sup>. Die Polemik des „Vorwärts“ der Jahre 1915/16 gegen die Bewilligung der Kriegskredite durch die sozialdemokratische Reichstagsfraktion kündigte einst die Spaltung der Partei an; der Austritt der Mitarbeiter Gleissberg und Gottschalk aus der Redaktion im Jahr 1954 und die darauf folgende Gründung der linksradikalen „Anderen Zeitung“ ließen kommende Auseinandersetzungen der SPD mit extremistischen Strömungen ahnen.

Der politische Journalismus des „Vorwärts“ ist in früheren Jahrzehnten von anderen sozialdemokratischen Parteizeitungen übertroffen worden, und auch heute zählt das Blatt mit 64 500 Exemplaren pro Ausgabe (1968)<sup>25</sup> nicht zu den auflagestärksten Periodika der Wochenpresse. Für die Anhänger der Partei erhält diese Wochenzeitung jedoch, dank ihrer langen und das Werden der SPD nachzeichnenden Geschichte, gleichsam Symbolwert: sie „signalisiert, daß da im Godesberger Exil ein rührendes Stück Tradition mit Schweiß und Tränen in eine ungewisse Zukunft hinübergerettet wird“<sup>26</sup>.

Über „Die Andere Zeitung“, ein Blatt des linken Radikalismus, ist vom Leser unlängst das Urteil gesprochen worden. Nach fast 14jährigem Bestehen wurde sie Anfang 1969 eingestellt (Auflage zuletzt 35 000). Sie trug in den letzten Jahren den Untertitel „Die kritische Wochenzeitung der Linken“ und sah sich von Anbeginn als Forum all derjenigen Kräfte, die die Integration der SPD in die westdeutsche Gesellschaftsordnung als Abkehr von der sozialistischen Tradition empfanden. In einem 1965 veröffentlichten Rückblick hat Chefredakteur Gleissberg dieses Motiv als für die Gründung der Wochenzeitung maßgebend bezeichnet: „Die ‚Andere Zeitung‘ war notwendig geworden, . . . als die sogenannten ‚Neuerer‘ in der Führung der SPD hinter den Kulissen den großen Umfall der Partei, die Kehrtwendung von der Opposition zur Gleichschaltung . . . vorzubereiten begannen.“<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Willy Brandt, Jede neue Ausgabe bestätigt den Rang einer Zeitung, in: Vorwärts, Nr. 41, 5. 10. 1966.

<sup>24</sup> Süddeutsche Zeitung, Nr. 243, 11. 10. 1966.

<sup>25</sup> Diese und die weiteren Auflageangaben sind entnommen aus: Willy Stamm, Leitfaden für Presse und Werbung, 22. Ausg. (Essen 1969).

<sup>26</sup> Süddeutsche Zeitung a. a. O.

<sup>27</sup> Die Andere Zeitung, Nr. 19, 13. 5. 1965.

Das Ende dieses einst prominentesten Organs der radikalen Linken in der Bundesrepublik wurde von den Freunden des Blatts bezeichnenderweise als Symptom dafür gedeutet, daß eine Massenbasis für eine sich von der SPD abhebende linke Politik nicht zu gewinnen sei: „Daß nunmehr diese Plattform für ein politisches Gespräch nicht mehr gegeben sein wird, ist ein Zeichen . . . , daß in der Linken jene Demokratie weithin nicht ernstgenommen wird, für die die Linke eintritt.“<sup>28</sup>

Zu vermuten ist, daß nicht allein Leserschwund und „Anzeigenboykott“ für das Ende der „Anderen Zeitung“ ausschlaggebend waren, sondern auch die bevorstehende Gründung einer Wochenzeitung der neuen Kommunistischen Partei (DKP), die dann im April 1969 unter dem Titel „*Unsere Zeit*“ (Sozialistische Volkszeitung) mit einer Startauflage von 100 000 Exemplaren auf den Markt kam. Eine gegenseitige Konkurrenz mehrerer gleichgesinnter Wochenblätter wäre kaum im Interesse der links von der SPD plazierten oppositionellen politischen Gruppierungen gewesen. Somit lag eine Konzentration – auch der finanziellen Subsidien – nahe.

Zu dem Kreis der linksorientierten politischen Wochenzeitungen gehört auch die vom Deutschen Gewerkschaftsbund herausgegebene „*Welt der Arbeit*“, deren Gründung im Oktober 1949 auf einen Beschluß des ersten DGB-Kongresses zurückging, und die seitdem als offizielles Publikationsorgan der Gewerkschaften fungiert (Auflage: 186 000). Die enge Verbindung dieser Wochenzeitung mit der Gewerkschaftsorganisation kommt in der Teilnahme ihres Chefredakteurs an den Sitzungen des Bundesvorstands und des Bundesausschusses zum Ausdruck.

Die „*Welt der Arbeit*“ war das erste Gewerkschaftsblatt, das bewußt mit der Tradition gewerkschaftlicher Publizistik brach und sich an eine breitere Öffentlichkeit wandte. Seine Aufgabe bestand darin, „ein großes Publikum ohne Rücksicht darauf zu erfassen, ob dieses bereits den Gewerkschaften angehört oder nicht. Sie wirbt in größtem Maßstab für die gewerkschaftliche Idee. Sie wendet sich an Freund und Gegner, an Gewerkschaftsmitglieder und Gleichgültige, kurzum an Menschen schlechthin, die eine gute Wochenzeitung haben wollen.“<sup>29</sup>

Der Trend zur Anpassung an die formale Erscheinung der Publikumspresse beeinflußte auch die äußere Gestaltung dieser Wochenzeitung. Während der zwei Jahrzehnte ihres Bestehens wandelte sie ihr Gesicht erheblich und legte überholtes, in Klassendenken befangenes Pathos ab; sie wird nun „sensationell aufgemacht“, doch „seriös geschrieben“. Der Zug zur Feuilletonisierung führte zu einer allmählich immer stärkeren Bevorzugung unterhaltender Stilformen. Dessenungeachtet blieben politische, soziale und wirtschaftliche Themen im Mittelpunkt der Berichterstattung. Die spezifisch gewerkschaftlichen Standpunkte äußerte man nun nicht weniger nachdrücklich als in den Jahren des Aufbaus und polemisierte nicht minder scharf gegen die Gegner gewerk-

<sup>28</sup> Die Andere Zeitung, Nr. 9, 27. 2. 1969. Vgl. auch: H.-D. Sander, Ein Hauch von Feierabend. Die „Andere Zeitung“ und die anderen Zeitungen der Sozialisten, in: Die Welt, Nr. 80, 6. 4. 1967.

<sup>29</sup> Klaus Besser, Die Wochenzeitung des Deutschen Gewerkschaftsbundes, in: Hanns P. Schlobben und Richard Kirsten (Hrsg.), Die Deutsche Gewerkschaftspresse (Köln 1961) 82.

schaftlicher Politik. Als Sprachrohr des DGB gibt die „Welt der Arbeit“ auch heute unmißverständlich zu erkennen, wie wenig sich die Gewerkschaften mit der innenpolitischen, speziell der wirtschaftspolitischen Konzeption der bürgerlichen Parteien zu versöhnen bereit sind. So unterscheidet diese Wochenzeitung vom „Vorwärts“, mit dessen grundsätzlicher Einstellung zu politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Problemen sie enge Verwandtschaft zeigt, ein merklich höherer Anteil an sozialkritischen Beiträgen, in denen oft genug Themen gestreift werden, die in der gängigen Boulevardpresse allein aus Erwägungen der Publicity-Wirksamkeit Erwähnung finden.

Ein theoretisches Blatt kann die „Welt der Arbeit“ wahrlich nicht genannt werden. Vielmehr sind es überwiegend konkrete Alltagsfragen, welche die Redaktion aufgreift und die als Ausgangspunkt der Argumentation dienen. Daß eine publikumsbezogene Massenzeitung und nicht eine theoretisch-politische Kampfschrift die Gewerkschaften in der Öffentlichkeit repräsentiert, ist mehr als nur ein Tribut an den herrschenden Lesergeschmack, sondern stellt gleichzeitig eine Absage an die Propaganda eines unzeitgemäßen Klassenkampfes dar.

### Die Wochenblätter der politischen Rechten

Ausdrücklich waren anlässlich des 90jährigen Jubiläums des sozialdemokratischen „Vorwärts“ im Jahr 1966 diese Wochenzeitung sowie der CSU-eigene „Bayernkurier“ als die einzigen Repräsentanten einer parteigebundenen Wochenpresse bezeichnet worden. Wenige Jahre später trifft dies nur noch bedingt zu, da die radikalen Parteien der Rechten wie der Linken jetzt über eigene Organe verfügen. Doch von diesen abgesehen stellt der von F. J. Strauß herausgegebene „Bayernkurier“ (Auflage: 99 000, gegründet 1950) tatsächlich eines der wenigen Beispiele traditioneller Parteipublizistik in der Bundesrepublik dar.

Der Aufstieg dieses Blatts vom biedereren Informationsorgan für CSU-Mitglieder zur militanten Streitschrift begann, als sich Strauß im Sommer 1963 vorerst aus der Bundespolitik zurückzog und als es ihm gelang, seine Stellung als Vorsitzender der bayerischen Union zu festigen. Der Wandel des „Bayernkurier“ zu einer allgemein politischen Publikation war begleitet von einer spürbaren Änderung der redaktionellen Linie. Seine mit äußerster Schärfe vorgetragenen Angriffe gegen die Bonner Regierungsprominenz oder gegen die Regierungspolitik<sup>30</sup>, die härteste Kompromißlosigkeit, mit der Thesen verteidigt und Gegenpositionen – vor allem der Sozialdemokraten und Gewerkschaften – attackiert wurden, entzündeten stets von neuem den Disput um die Zeitung der bayerischen Union. Auch hatte die sogenannte „Filsler-Brief-Affäre“ des Sommers 1963, als der „Bayernkurier“ ein antiklerikales Pamphlet veröffentlichte, manchen Unmut in

<sup>30</sup> Vgl. z. B. Peter Pragal, Weiß-blaue Pfeile auf die schwarz-rote Koalition, in: Süddeutsche Zeitung, Nr. 97, 23. 4. 1969.

Kreisen der Geistlichkeit und des als konservativ geltenden CSU-Fügels zur Folge. Zudem wurde das Blatt sehr rasch Zielscheibe der Polemiken anderer Wochenzeitungen, die die journalistischen Praktiken der Redaktion abfällig beurteilten: „So kommt zur Beschränkung auf wenige Provokationsthemen die Einseitigkeit, eine Redaktionspolitik der Lücke. Wer Zusammenhänge und Nuancen außer acht läßt, sich mit Prämissen und Einzelheiten nicht aufhält, hat es leicht, kräftig ins Horn zu stoßen.“<sup>31</sup>

Kritische Stimmen steigerten solche Polemik zu dem unüberlegten Vorwurf, der „Bayernkurier“ gerate in gefährliche Nähe der rechtsextremistischen NPD-Presse oder gar der „Deutschen National-Zeitung“<sup>32</sup>. Das Organ des linken SPD-Flügels „express international“ ließ sich sogar zu der Ansicht verleiten, die CSU-Zeitung entwickle sich „zum Zentralorgan neofaschistischer Ideologie des dritten deutschen Imperialismus“.

Es sollte hier jedoch eine deutliche Grenze gezogen und der Abstand des „Bayernkurier“ von der rechtsradikalen Wochenpresse markiert werden. Nicht wenige Gegner des Münchner CSU-Blatts scheinen es allerdings just an der Eigenschaft fehlen zu lassen, die sie selbst beim „Bayernkurier“ so sehr zu vermissen meinen: an der Fähigkeit zur nuancierenden Analyse. Mag auch im „Bayernkurier“ ein allzu streitbarer Konservatismus in Argumentation und Sprache gepflegt werden, so ist ihm andererseits kaum anzulasten, einer Propagierung grundsätzlicher politischer Intoleranz das Wort zu reden oder gar eine Apologie der Gewalttätigkeit zu predigen.

Genau das aber ist Glaubensbekenntnis der rechtsextremen Wochenpresse, wie sie vor allem durch die „Deutsche National-Zeitung“ (Auflage: 138 500, gegründet 1952), durch das offizielle NPD-Organ „Deutsche Nachrichten“ (Auflage: 43 000, gegründet 1951) und die mit ihr verbundene „Deutsche Wochenzeitung“ (gegründet 1959) vertreten wird. Weitgehende, wenn nicht gar prinzipielle Ablehnung der in der Bundesrepublik verwirklichten Ordnung und Nichtanerkennenwollen der für die deutsche Nachkriegssituation verantwortlichen Ursachen sind wohl die häufigsten Stereotypen in dieser radikalen Publizistik. Folgerichtig überwiegen die Anti-Haltungen: die Abneigung gegenüber der Idee des Parlamentarismus wird ergänzt durch Opposition gegen die Grundsätze der deutschen Außenpolitik, insbesondere gegen die Verflechtung der Bundesrepublik mit dem westlichen Bündnissystem. Die negativen Einstellungen gegenüber dem Nachkriegsstaat äußern sich ferner in der unentwegten „Personalisierung“ der politischen Gegnerschaft, in einer gezielten, nicht mehr sachlich argumentierenden Diskriminierung und Diffamierung einzelner führender Persönlichkeiten des politischen, kulturellen oder gewerkschaftlichen Lebens<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Die Zeit, Nr. 24, 13. 6. 1969.

<sup>32</sup> Vgl. z. B. Eckart Spoo, Entscheidend ist der Haß auf alles, was links ist. Die Ansichten des „Bayernkurier“ unterscheiden sich nur selten von denen der NPD-Blätter, in: Frankfurter Rundschau, Nr. 105, 7. 5. 1969.

<sup>33</sup> Vgl. u. a. Friedrich J. Bröder, DN – Deutsche Nachrichten. Ein Sprachrohr des Rechtsradikalismus. Eine Studie zur Propagandatechnik und -methode (Mainz 1969) bes. S. 51 ff.; Heribert Kohl, Die „Deutschen Nachrichten“. Eine politologisch-soziologische Analyse des publizistischen Organs der NPD, in: Politische Vierteljahresschrift 8 (1967) 277 ff.

Ähnlich wie die Wochenblätter der äußersten Linken sieht die rechtsradikale Wochenpresse ihr Ziel darin, ihre Leser von der Notwendigkeit gesellschaftspolitischer Umwälzungen zu überzeugen und ein verzerrendes Klischeebild des gegenwärtigen Zustands aufzubauen. Sie bedient sich fortgesetzt des Schlagworts und des Appells an Emotion und Ressentiment; sie zieht die Sprache übersteigerter Unduldsamkeit dort vor, wo die seriöse Publizistik rational begründet und sachlich wägt.

### Die politischen Wochenzeitungen mit konfessioneller Orientierung

Neben den einer politischen Partei nahestehenden Wochenschriften zählen die konfessionell orientierten Blätter zu der einflußreichsten Gruppe innerhalb der Wochenpresse. Älteste Wochenzeitung dieses Typs ist der 1946 gegründete, jetzt von Otto B. Roegele geleitete „*Rheinische Merkur*“ (Auflage: 66 100), der als Verfechter eines politisch aktiven Katholizismus auftritt<sup>34</sup> und sich zu den von Joseph Görres einst vertretenen staatspolitischen Maximen bekennt. Nachdrücklicher, als es die Programme anderer politischer Wochenzeitungen widerspiegeln, sieht sich der „*Rheinische Merkur*“ als Protagonist des Staatsgedankens: „Von allen politischen Wirkungen, die dieses Blatt hervorgebracht oder gefördert hat, sind jene am deutlichsten nachweisbar, die sich im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland niedergeschlagen haben“<sup>35</sup>.

Die politische, zumal außenpolitische Grundtendenz des „*Rheinischen Merkur*“ ist ein eher defensives Denken, das einer abrupten Abkehr von der durch Adenauer begründeten Staats- und Gesellschaftskonzeption abhold ist. Als eine vorrangige Aufgabe wird demgemäß die Intensivierung der europäischen Einigung angesehen, wohingegen andere kontinentale Probleme zurückzutreten haben. In jenen Jahren, da Diskussionen um die Deutschlandpolitik aktuell waren, ließ diese Wochenzeitung keinen Zweifel darüber bestehen, welcher Frage sie Priorität zugestand. Somit ist sie Fürsprecherin und Wortführerin all derjenigen gewesen, die sich gegenüber der offiziellen Neuformulierung des außenpolitischen Kurses nach 1965/66 skeptisch verhielten. „Nie hat der ‚*Rheinische Merkur*‘ diesen Staat als kurzlebiges Provisorium erachtet, dessen Lebensfragen man mit leichter Hand erledigen könnte – eine Haltung, die ihm in früherer Zeit den Vorwurf nationaler Lauheit eintrug, übrigens aus den gleichen Kreisen, die heute gelegentlich beanstanden, daß der ‚*Rheinische Merkur*‘ nicht rasch genug bereit sei, ‚erstarrte Positionen‘ aufzugeben, ‚notwendige Verzichte‘ auszusprechen und eine ‚bewegliche Politik‘ mitzumachen.“<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Vgl. Pressel a. a. O. 186.

<sup>35</sup> Otto B. Roegele, Was will der „*Rheinische Merkur*“? Bilanz und Ausblick nach 20 Jahren, in: *Rheinischer Merkur*, Nr. 11, 11. 3. 1966.

<sup>36</sup> Ebd.

Politische Probleme werden weit häufiger als Fragen des konfessionellen Lebens und der Religion erörtert, worin sich der „Rheinische Merkur“ nicht von den übrigen typologisch ihm verwandten Wochenblättern unterscheidet<sup>37</sup>. Was aber den „Rheinischen Merkur“ ebenso wie die anderen konfessionell orientierten Wochenzeitungen von den parteiorientierten oder -gebundenen Wochenschriften abgrenzt, ist die Verbindung des religiösen mit dem politischen Engagement.

Eine zweite katholische Wochenschrift erschien erstmals im September 1968, die vielfach als Konkurrenzorgan zum „Rheinischen Merkur“ betrachtet worden ist. Eingehende Voruntersuchungen und sorgfältige Erkundung des potentiellen Lesermarkts hatten den Initiatoren dieser neuen Wochenzeitung, die nach etlichem Zögern den Titel „Publik“ erhielt, die Gewißheit gegeben, daß einem zweiten Blatt mit katholischer Tendenz, ansprechendem journalistischem Niveau, doch ohne allzu offensichtliche Bindung an den Klerus, Chancen eingeräumt werden konnten. Ganz offensichtlich wollte die Redaktion das äußere Bild von „Publik“ von dem anderer Zeitungen abheben, das von Anbeginn durch unkonventionelle Aufmachung, durch ostentative Suche nach anregenden Darstellungsformen und durch Bildbeilagen charakterisiert war.

Bereits vor dem Erscheinen von „Publik“ entspann sich eine Kontroverse mit dem „Rheinischen Merkur“. Hierfür waren vermutlich in erster Linie nicht Konkurrenzgründe maßgebend. Mehr noch mögen parteipolitische Überlegungen die Ursache gewesen sein, konnten doch die Christlichen Demokraten schwerlich an einer Schwächung des „Rheinischen Merkur“ Interesse haben, der zwar niemals als Parteiorgan im Sinn des sozialdemokratischen „Vorwärts“ fungiert, stets aber mit den Grundlinien der CDU-Politik offen sympathisiert und diese unterstützt hatte. Die Befürchtung wurde laut, daß sich „Publik“ als Zeitung der katholischen Bischöfe möglicherweise eher durch die „Suche nach der Distanzierung von den christlichen Parteien“ (so der „Bayernkurier“) zu erkennen geben wollte.

Die Gründung eines Konkurrenzorgans wurde vom „Rheinischen Merkur“ auch deshalb kritisch beurteilt, weil die überwiegende Mehrheit der katholischen Bevölkerung auf politischer Ebene für eine bikonfessionelle Partei votiere und die katholische politische Presse nicht einen Zustand reflektieren solle, der den politischen Gegebenheiten schon längst nicht mehr entspräche<sup>38</sup>.

Seit ihrer Gründung hat sich die Wochenzeitung „Publik“ jedoch sehr rasch einen achtungsgebietenden Rang innerhalb der deutschen Wochenpresse erringen können. Fast 43 000 Abonnenten und ungefähr 15 000 regelmäßige Käufer vermögen allerdings noch nicht die Wirtschaftlichkeit dieses Blatts zu sichern, die erst bei einer Auf-

<sup>37</sup> Pressel (a. a. O. 74) hat in einer quantitativen Analyse ermittelt, daß nur 1,8 % der erfaßten Untersuchungseinheiten religiöse Themen zum Gegenstand hatten, hingegen 17,6 % politische und 14,8 % Wirtschaftsprobleme behandelten.

<sup>38</sup> Der Angriff des „Rheinischen Merkur“ erschien in der Ausgabe vom 12. 4. 1968. Vgl. auch: „Publik“ zeigt ihr Gesicht – Der „Rheinische Merkur“ attackiert das neue katholische Blatt, in: Handelsblatt, Nr. 48, 11. 4. 1968.

lage von 140 000 gewährleistet wäre. Das gibt natürlich den Kritikern dieser Wochenschrift einige ernstzunehmende Argumente an die Hand. Trotz der finanziellen Schwierigkeiten wurde im November 1969 durch die Zusage einer Reihe von Diözesen das Startkapital aufgestockt. „Den Ausschlag für die positive Entscheidung“, so stellte das „Handelsblatt“ in seiner Ausgabe vom 12. November 1969 fest, „mag die Überlegung gegeben haben, daß sich die katholische Kirche unter dem Aspekt ihrer ‚Demokratisierung‘, vor allem auch angesichts der gesellschaftlichen Wandlungen, die von der SPD/FDP-Regierung noch forciert werden sollen, den Verzicht auf eine welt-offene Stimme aus Frankfurt nicht leisten konnte.“

Mit dem Erscheinen einer zweiten katholischen Wochenschrift ist, im Grund genommen, ein Zustand hergestellt worden, der auf seiten der protestantischen politischen Wochenpresse seit zwei Jahrzehnten besteht.

Die von Eugen Gerstenmaier herausgegebene Wochenzeitung „Christ und Welt“ (Auflage: 169 300, gegründet 1948) und das von Hanns Lilje edierte „Deutsche Allgemeine Sonntagsblatt“ (Auflage: 142 100, gegründet 1948) neigen beide zu einer politisch gemäßigten Haltung. Sie können insofern „konservativ“ genannt werden, als sie die Glaubenslehre und die Praxis des protestantischen Christentums nur in behutsamer Weise den zeitgeschichtlichen gesellschaftspolitischen Wandlungen anzupassen suchen und dem allzu reformsüchtigen „Fortschritts“eifer und Dogmatismus mancher evangelischer Christen zurückhaltend gegenüberstehen.

Protestantische Wochenzeitungen vermeiden – bei grundsätzlicher Bejahung der existierenden Staats- und Gesellschaftsordnung – eine allzu enge Identifizierung mit einer bestimmten politischen Partei. Nicht selten stellen sie sich in Opposition zu Tendenzen in Staat und Politik und sehen sich als Forum des Protests. Protest wird als ein unumgängliches Element des Lebens anerkannt, als Kundgabe einer ausschließlich humanitären und ethisch fundierten, nicht jedoch einer ziellos destruktiven Einstellung. „Den Sinn für diese Form des Protestes, den Willen zur ständigen Verwandlung kann und muß ein Wochenblatt des Protestantismus ‚provizieren‘. Wenn es das will, dann muß es das lebendige Wechselspiel zwischen der in Institution gefaßten Kirche und der Pluralität anderer protestantischer Kräfte fördern, indem es durch sorgfältige Analysen sichtbar macht, was im Umkreis der Kirchen geschieht und ans Licht drängt.“<sup>39</sup> Viele Kräfte und Gruppierungen des Protestantismus sehen sich aber zu eindrucksvoller Dokumentation und Repräsentation nicht imstande. Es fehlt ihnen eine Öffentlichkeit, in der die kritische Diskussion ihren angemessenen Platz hat, in der sich Urteils- und Willensbildung vollziehen kann. Eine solche Gelegenheit zu vermitteln, kann Aufgabe einer protestantischen Wochenzeitung sein – als Stellvertreterin all jener Strömungen, die nicht über ein Forum gemeinsamer Bewußtseinsklärung gebieten.

<sup>39</sup> Heinz Eduard Tödt, Protest zugunsten des Lebens – Die Aufgabe der protestantischen Wochenzeitung, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Nr. 8, 25. 2. 1968.

Repräsentation ist Anliegen auch der „*Allgemeinen Unabhängigen Jüdischen Wochenzeitung*“ (vormals: Allgemeine Wochenzeitung der Juden in Deutschland; gegründet 1946, Auflage 32 000), die neben den katholischen und protestantischen Blättern in die Kategorie der konfessionell orientierten politischen Wochenpresse einzureihen ist. Sie will vornehmlich Fürsprecherin der Bürger jüdischen Glaubens sein, darüber hinaus der christlich-jüdischen Aussöhnung und Zusammenarbeit dienen: „Sie muß wachen und warnen, wenn alt-neue Gefahren auftauchen. Sie muß für die moralische und politische Reinheit, nach innen und nach außen, kämpfen. Sie muß kritisieren . . . attackieren . . . aber auch Anerkennung aussprechen . . . Sie muß fortlaufend informieren, jüdische Kulturwerke vermitteln, Ideale stärken, das Schöne fördern und das Häßliche bekämpfen.“<sup>40</sup>

Im Unterschied zu den übrigen Wochenzeitungen konzentriert sich dieses Blatt auf die eigentlichen Repräsentationsaufgaben. Aus diesem Grund ist die Universalität der politischen Berichterstattung merklich begrenzter als die vergleichbarer katholischer oder protestantischer Wochenschriften.

#### Der Typus der nicht partei- oder konfessionsorientierten Wochenzeitung

Der überwiegende Teil der politischen Wochenpresse in der Bundesrepublik bekennt sich zu politischen Parteien, Organisationen oder Konfessionen. Fast alle Wochenzeitungen lassen sich unschwer einer klar umrissenen politischen oder religiösen Einstellung zuordnen. Dadurch weist die deutsche Wochenpresse in typologischer Sicht eine profiliertere Struktur auf als die Tagespresse und ist weit eher ein genaues Abbild der in der deutschen Öffentlichkeit maßgebenden politischen Denkweisen oder kirchlichen Glaubensrichtungen.

Im Gegensatz zu den partei- oder konfessionsorientierten Wochenzeitungen lehnt die Hamburger „*Zeit*“, deren Erstausgabe bereits im Februar 1946 erschien, jede Bindung an politische oder religiöse Gruppierungen ab. Schwierigkeiten mit der Besatzungszensur, Auseinandersetzungen zwischen den Herausgebern um den politischen Kurs des Blatts, Sorgen finanzieller Art sowie Rechtsstreitigkeiten um die Herausgeberschaft begleiteten die Entwicklung der seit 1957 von Gerd Bucerus allein geleiteten Wochenschrift, deren heutige Auflageziffer von 311 500 die der übrigen Wochenblätter klar übertrifft. Durch Leserschaftsuntersuchungen ist erkundet worden, daß „*Die Zeit*“ außerordentlich große Resonanz unter der jüngeren Generation findet, wobei die akademische Jugend einen hohen Prozentsatz stellt. Wie bei den meisten anderen Wochenzeitungen von Niveau sind unter der Leserschaft die höheren Bildungsschichten im Verhältnis zum Bevölkerungsdurchschnitt auffällig stark vertreten.

<sup>40</sup> Josef Fraenkel, Die jüdische Presse und die „*Allgemeine*“, in: Allgemeine Wochenzeitung der Juden in Deutschland, Nr. 50, 11. 3. 1966.

„Die Zeit“ bezeichnet als Kernpunkt ihres Selbstverständnisses eine „liberale“ Redaktionspolitik: sie will offen sein für sämtliche Meinungen und Denkschulen, die Anspruch auf Beachtung und Geltung in der politischen Öffentlichkeit erheben können. Zu dem Erfolg dieser Zeitung hat jedoch in gleichem Maß beigetragen, daß sie nach ihrer frühzeitigen Gründung wohl am ehesten den Wunsch eines breiten, bildungsmäßig qualifizierten Publikums nach gründlichen, über die Meldungen der Tagesjournalistik hinausgehenden Informationen erkannte und eine ansehnliche, für ihr jeweiliges Fachgebiet kompetente Anzahl von Mitarbeitern gewann.

Unvoreingenommen und vorurteilsfrei wollte „Die Zeit“ nach eigener Aussage stets sein. Sie scheute sich nicht, „im politischen Teil eher mit den SPD-, im wirtschaftlichen mit den CDU- und im kulturellen mit den FDP-Vorstellungen zu sympathisieren“<sup>41</sup>. Doch ist in der Rückschau auf zwei Jahrzehnte „Zeit“-Geschichte selbst eine solche Formulierung anfechtbar. Am ehesten dürfte die Haltung dieser Wochenzeitung mit der Abneigung, sich auf irgendeinen parteipolitischen Kurs überhaupt festlegen zu lassen, umschrieben werden. Sie wollte frei bleiben auch für rasche Änderungen der redaktionellen Linie, sobald die Tatsachen dies als geraten anzeigten, und wehrte sich dagegen, politische Dogmen oder weltanschauliche Glaubensbekenntnisse als Maßstab der Wertung zu nehmen. „Schwarz und Rot sind Farben für sie – sonst nichts. Richtschnur ihres Handelns ist die Vernunft.“<sup>42</sup>

Werden hier aber nicht im Grund parteipolitische Bindung oder parteiliche Überzeugung und ein an „rationalem“ Denken ausgerichteter Journalismus allzu vorschnell als Antonyme gesetzt?

„Die Zeit“ blieb als Meinungsblatt pragmatisch, wo konkurrierende Wochenschriften als Gesinnungsblätter Argumentation mit werbendem Appell verbanden. Sie bewahrte Distanz, wo andere Wochenzeitungen, denen es nicht gegeben ist, „in eine kühle oder unterkühlte Neutralität auszuweichen“<sup>43</sup>, das erklärte Engagement bevorzugten.

Doch haben alle Blätter der Wochenpresse – unabhängig von ihrer politischen oder konfessionellen Tendenz und ihrem redaktionellen Programm – ohne Unterschied stets nach Teilhabe an der öffentlich sich vollziehenden Willensbildung und nach Einfluß auf die politisch meinungsführenden Schichten gesucht und danach getrachtet, als „elitäre Presse“ in Konkurrenz mit anderen politischen Eliten zu treten<sup>44</sup>. Als Beispiel meinungsbildender Publizistik gebührt den Wochenzeitungen eine ähnliche Auszeichnung, wie sie den politischen Journalen zuerkannt worden ist: „Aufklärung verbreitend, treten sie auf als periodisch gedruckte Niederschriften der Zeit, als Schriften zur und über die Zeit.“<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Meyn a. a. O. 46.

<sup>42</sup> Anzeige der „Zeit“, in: Zeitungsverlag und Zeitschriftenverlag (ZV + ZV) 60 (1963) 261. Vgl. auch: Pressel a. a. O. 44 f.

<sup>43</sup> Sängler a. a. O.

<sup>44</sup> Vgl. Heinrich Scholler, Person und Öffentlichkeit. Zum Spannungsverhältnis von Pressefreiheit und Persönlichkeitsschutz (München 1967) 54 f.

<sup>45</sup> Wilmont Haacke, Erscheinung und Begriff der politischen Zeitschrift (Tübingen 1968) 6.

# UMSCHAU

„Haben Sie Solschenizyn schon gelesen?“

Am 24. November 1962 veröffentlichte die sowjetische Nachrichtenagentur TASS eine Meldung, die so begann: „Haben Sie Solschenizyn schon gelesen? ... Die speben in der Zeitschrift Nowyj Mir erschienene Erzählung des bisher völlig unbekanntenen Schriftstellers Alexander Solschenizyn ‚Ein Tag des Iwan Denissowitsch‘ hat augenblicklich bei den Lesern stürmisches Interesse hervorgerufen. In den Bibliotheken erreichten die Vormerkungen für diese Erzählung schon dreistellige Ziffern. An den Zeitungskiosken war die Zeitschrift in einigen Minuten ausverkauft ...“

Am 4. November 1969 wurde derselbe Alexander Solschenizyn aus dem sowjetischen Schriftstellerverband ausgeschlossen. In der entscheidenden Sitzung sagte er zu seiner Verteidigung unter anderem: „Ich widerrufe keine Zeile, kein Wort meines Briefes an den Schriftstellerverband (vom Mai 1967) ... Ja, ich bin bereit zu sterben und nicht nur bereit, aus dem Schriftstellerverband ausgeschlossen zu werden. Stimmen Sie ab ...“ („Die Welt“, 15. 11. 1969). Solschenizyn ist heute in vielen Ländern der meistgelesene russische Schriftsteller. Einige Angaben über sein Leben und Werk, einige Gedanken über sein Anliegen sind am Platz.

Alexander Isaewitsch Solschenizyn wurde 1918 in Kißlowodsk, einem Kurort an der Nordseite des Kaukasus, geboren. Er studierte an der Moskauer Universität Mathematik und zugleich am Institut für Philosophie Literatur und Literaturgeschichte. Im Januar 1945 befand er sich als Hauptmann und Batteriechef in Ostpreußen an der vorrückenden Front. Dort wurde er verhaftet. In Briefen hatte er gewagt, kritische Bemerkungen über Stalin zu machen. Er wurde zu acht Jahren verurteilt, saß sie in verschiedenen

Lagern ab und wurde 1953 entlassen, aber auf „ewigen Zwangsaufenthalt“, den man ihm in Zentralasien anwies. Krebskrank, konnte er sich halbtot nach Taschkent schleppen, wo man das Geschwür zum Stillstand brachte. 1957 rehabilitierte ihn der Oberste Gerichtshof. Heute lebt er in Rjasan, einer mittelrussischen Stadt südöstlich von Moskau, wo er Mathematik und Physik lehrt.

Als erstes Werk konnte Solschenizyn „Ein Tag des Iwan Denissowitsch“ (Nowyj Mir 1962/11) veröffentlichen: Ein Tag, ein verhältnismäßig erträglicher Tag in einem Straflager für politische Häftlinge. Keine Polemik, kein Gruseln, keine gehässige Abrechnung, sondern die Suche nach dem Mensch-Sein unter unmenschlichen Bedingungen; keine theoretische Spekulation, keine psychologische Innenschau, sondern Beobachtung des Verhaltens mit einem durch Güte geschärften Blick. Kurz darauf folgten zwei weitere Erzählungen (N. M. 1963/1): „Es begab sich im Bahnhof Kretschetowka“ – Erlebnisse eines Wachhabenden in einem kleinen Eisenbahnknotenpunkt während des Kriegs – und „Der Hof der Matrjona“: Ein Lehrer nimmt bei einer alten, alleinstehenden Kolchosbäuerin Quartier und erlebt die letzten Tage ihres einfachen, selbstlosen Lebens. Noch im selben Jahr (N. M. 1963/7) erschien die Erzählung „Um der Sache willen“: Die Schüler und Schülerinnen eines Technikums haben mit großem Einsatz gearbeitet, um den Neubau ihrer Schule fertigstellen zu helfen. Aber dieser wird für ein wissenschaftliches Institut requiriert. Der Kampf aufrechter Menschen, die diese Jugend zu begeistern vermocht hatten, bleibt gegen ehrgeizige höhere Funktionäre ziemlich erfolglos. Ebenfalls 1963 erschien in Moskau „Ein Tag des Iwan Denissowitsch“ als Taschenbuch in der UdSSR. Nach einer längeren Pause brachte „Nowyj

Mir“ (1966/1) die kleine Erzählung „Sachar-Kalita“ – ein Ausflug auf das Schlachtfeld von Kulikowo.

Im Ausland erschien 1964 eine Reihe von Etüden und Kleinsterzählungen. 1968 brachten mehrere Verlage ohne Wissen des Verfassers die beiden Romane „Krebsstation“ und „Im ersten Kreis“ heraus. (Der deutsche Titel „Im ersten Kreis der Hölle“ ist unglücklich.) Von diesen beiden Romanen gibt es heute drei verschiedene russische Ausgaben. Die Übersetzungen sind zahllos. Während die seit einigen Jahren in mehrere Sprachen übersetzten Erzählungen „Ein Tag des Iwan Denisowitsch“ und „Der Hof der Matrjona“ leider kaum Interesse beim breiten Auslandspublikum fanden, machten die beiden Romane Solschenizyn augenblicklich zum derzeit meistgelesenen russischen Schriftsteller. Ostern 69 ging noch eine kleine Erzählung, die „Osterprozession von Peredelkino“, durch die großen Zeitungen der Welt.

„Im ersten Kreis“, 1955–1964 geschrieben, ist ein Kaleidoskop von Gegensätzen, zusammengedrängt auf zwei Weihnachtstage 1949 in Moskau. Hauptobjekt ist ein wissenschaftlich-technisches Institut, an dem vor allem Häftlinge arbeiten. Die „Krebsstation“ entstand 1963–1966 und beschreibt den Aufenthalt eines ehemaligen politischen Häftlings in der Krebsstation einer mittelasiatischen Klinik im Frühjahr 1955. Im Angesicht des Todes treffen die verschiedensten Menschen aufeinander.

„Wer im Ausland gedruckt wird, ist kein Schriftsteller, sondern eine Geisel“, sagt jemand, der es wissen müßte, in einer amerikanischen Zeitschrift. In derselben Nummer ist eine kleine Erzählung Solschenizyns – vielleicht ein Fragment aus den Vorarbeiten zur „Krebsstation“ – veröffentlicht: „Die rechte Hand“ (Nowyj Žurnal 93 [1968]). „Ausland“ war ein Wort, das in der Solschenizyn-Sitzung des Sekretariats des Schriftstellerverbands der UdSSR am 22. September 1967 häufig fiel. Einem Bericht über diese Sitzung zufolge meint dazu Solschenizyn: „Man gebraucht hier das Wort ‚Ausland‘ mit besonderem Nachdruck, als bedeute es eine

Instanz, deren Meinung großes Gewicht hat. Vielleicht ist das denen verständlich, die einen großen Teil ihrer Schaffenszeit im Ausland verbringen und unsere Literatur mit Berichten über Auslandsreisen überschwemmen. Mir aber erscheint das sonderbar. Ich kenne kein Ausland, habe nie eins gesehen. Und ich weiß, daß mir nicht genug Lebenszeit bleibt, es kennenzulernen. Ich verstehe nicht, wie man dem Ausland so große Beachtung schenken kann, statt dem eigenen Land und seiner lebendigen öffentlichen Meinung. Meine Füße haben mein ganzes Leben lang auf dem Boden des Vaterlands gestanden. Nur seinen Schmerz fühle ich, nur von ihm schreibe ich“ (Nowyj Žurnal 93 [1968] 251 f.). Ob es ein Fehler war, Solschenizyns Werke im Ausland zu drucken, während man sie im Vaterland nicht mehr drucken will, ist eine Frage. Nachdem dies aber geschehen ist, wäre es ein Fehler, sie nicht zu lesen.

Worüber schreibt Solschenizyn? Über Menschen. Für wen schreibt er? Für Menschen. Man berichtet, er habe gesagt, die Aufgabe des Schriftstellers beziehe sich auf die „Geheimnisse des menschlichen Herzens und seines Gewissens, den Zusammenstoß von Leben und Tod, die Überwindung seelischen Leids...“ (Nowyj Žurnal 93 [1968] 266). „Wir untersuchen vor allem den Menschen im Hinblick auf seine Aufgaben“, sagte 1964 in Moskau V. P. Tschertkow, Doktor der Philosophie, „wir vergessen aber dabei, daß die erste Aufgabe ist, auf dieser Erde Mensch zu sein. Wir müssen die Menschen lehren, diese Aufgabe zu erfüllen und nicht die eines Amtsträgers. Dies zu tun haben wir noch nicht richtig gelernt“ (Komsomol'skaja Pravda vom 27. 8. 1964). Solschenizyn weiß eben das zu lehren: Auf dieser Erde Mensch zu sein, nicht auf einer fremden, ausgedachten, nicht auf einer schwarz gemalten und auch nicht auf einer rosa gefärbten, sondern auf dieser unserer Erde.

Also „didaktische Literatur“? Keineswegs. Theoretische Überlegungen und Formulierungen finden sich in Solschenizyns Werken hin und wieder. Aber nicht in ihnen liegt seine Stärke. Im besten Fall ließe sich eine Sammlung von Aphorismen daraus machen. Sie

werfen mehr Fragen auf als sie beantworten. Wie meist bei Aphorismen ist das Gegenteil oft nicht weniger wahr. „... nicht der Grad des Wohlstands bestimmt das Glück der Menschen, sondern die Beziehung der Herzen zueinander und unsere Einstellung zum Leben. Eines wie das andere liegt in unserer Macht, und das bedeutet: daß der Mensch immer glücklich sein kann, wenn er nur will, und daß niemand ihn daran hindern kann“ („Krebsstation“, deutsche Ausgabe, 1. Bd., 383). Schön, und in vielem wahr, aber ganz? Ist die Beziehung der Herzen immer in unserer Macht?, und unsere Einstellung zum Leben? Muß sie nicht ebenso erlitten und erarbeitet werden wie die Fähigkeit zu lieben?

Solschenizyn öffnet seinem Leser die Augen für das Verhalten der Menschen. „Streng fragte sie das. Aber seltsam war bei ihr die Strenge, ganz durchdrungen von Milde, wie alle ihre Worte und Bewegungen. Es war keine formlose Milde, irgendwie melodisch war sie, beruhte auf Harmonie.“ („Krebsstation“ 320. Ich übersetzte hier etwas wörtlicher.) Die Rede ist von der Ärztin Wera. Nebenbei: Welcher Autor hierzulande vermöchte es, eine alleinstehende und allein lebende Frau als harmonische Persönlichkeit zu zeichnen? Solschenizyn vermöchte es.

Man hat Solschenizyn einen „Moralisten“ genannt. In der Sowjetunion warf man ihm vor, er predige einen „ethischen Sozialismus“. Er ist mehr als ein Moralist. Wie ließen sich die folgenden Beobachtungen aus „Ein Tag des Iwan Denissowitsch“ in moralische Kategorien fassen: Iwan Denissowitsch kann sich nicht daran gewöhnen, mit der Mütze auf dem Kopf zu essen; der junge Aljoschka sitzt vor dem Morgenappell sauber gewaschen auf seiner Pritsche, um ein wenig in seinem mit der Hand abgeschriebenen Evangelium zu lesen. Die Bedeutung dieses Mütze-Abnehmens und dieses Sauber-Gewaschen-Seins und vieler anderer „Kleinigkeiten“ kann vielleicht manchem nebensächlich erscheinen. Aber es geht hier um den Kern des Werks von Solschenizyn: die Würde des Menschen. Er analysiert und definiert sie nicht. Er zeichnet ein Bild, dem er immer neue Striche hinzufügt. Und

jeder dieser Striche will wieder auf dem bestimmten Hintergrund gesehen sein, auf dem er gezeichnet ist. Anders äußert sich diese Würde bei Matrjona, anders bei Wera; anders lebt sie Schuchow unter menschenunwürdigen Bedingungen, anders Nerschin, auf seine Weise der alte Spiridon, auf seine der junge Aljoschka; anders Kostoglotow und anders Gratschikow.

Man sehe Schuchow beim Arbeiten zu, unter den körperlichen und seelischen Bedingungen. Welche Selbstachtung drückt sich aus! Dieselbe Selbstachtung, auf einem ganz anderen Hintergrund, finden wir beim alten Dr. Oreschtschenkow, der sein Recht durchsetzt, Privatpatienten zu behandeln. – Aljoschka „schlägt einem nichts ab“, er ist immer hilfsbereit. Matrjona arbeitet „dumm für andere ohne Lohn zu nehmen“. Solschenizyn schließt seine Erzählung „Der Hof der Matrjona“ so: „Von ihrem Mann nicht verstanden und verlassen, begrub sie sechs Kinder, nicht aber ihr freundliches Wesen. Ihren Schwestern und Schwägerinnen fremd, lächerlich dumm, arbeitete sie für andere ohne Lohn. Sie sammelte keine Güter für ihren Tod. Eine schmutzig-weiße Ziege, eine krummbeinige Katze, Zimmerlinden... Wir alle lebten neben ihr her und verstanden nicht, daß sie eben jener Gerechte war, ohne den, wie das Sprichwort sagt, ein Dorf nicht besteht. Auch keine Stadt. Auch nicht unser ganzes Land“ (N. M. 1963/1/63).

Das also ist Gerechtigkeit für Solschenizyn. An einer Stelle der Erzählung „Um der Sache willen“ sagt er von Gratschikow: „Er fühlte das Herannahen einer jener entscheidenden Minuten des Lebens, wo seine Füße mit dem Boden verwachsen, so daß er nicht weichen konnte. Weil Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit aufeinanderprallten.“ Mit dieser Bemerkung wird ein Gespräch eingeleitet, in dem Gratschikow verzweifelt fragt: „Schluß-endlich, was ist uns teurer? Steine oder Menschen?“ (N. M. 1963/7/86). Die Gerechtigkeit beginnt dort, wo der Mensch uns teurer ist als jede Habe. „Gut... nennt sonderbarerweise unsere Sprache die Habe. Und sie zu verlieren, gilt den Leuten als schänd-

lich und dumm“, sagt Solschenizyn im „Haus der Matrjona“ (N. M. 1963/1/61).

Solschenizyn steht mit solchen Ansichten in der Sowjetunion nicht allein. In einer Polemik um die Beurteilung des Verhaltens eines Tischlers, der seine Freizeit damit zubrachte, Möbel und Spielzeug für einen Kindergarten zu basteln, ohne dafür Lohn anzunehmen, fragt sich E. Bogat, was denn diese Leute dazu antreibe, und er antwortet: „Es ist das Streben, fremde Freude zu erleben, sie als eigene zu erleben. Ich denke, daß es kein Streben gibt, das mehr als dieses den Menschen zu einer geistig und sittlich wertvollen Persönlichkeit formt“ (Literaturnaja Gazeta 1967/14/13). Solschenizyn spricht selten von Freude. Er spricht von der Überwindung seelischen Leids.

Selbstachtung in der Arbeit, Bereitwilligkeit im Helfen, Höhererschätzung des Menschen über jede Habe, fügen wir noch einen Strich hinzu: Treue im Leiden. Nach langem, langem Warten bekommt Nerschin „Im ersten Kreis“ endlich die Erlaubnis zu einem Gespräch mit seiner Frau, wohlgemerkt unter den Augen eines strengen Aufsehers. Nadja, durch die gemeine Hinterlist, der die Frauen politischer Häftlinge ausgesetzt waren, an den Rand der Verzweiflung gebracht, fragt ihn, ob man sich zum Schein scheiden lassen könne, wenn es nötig sei. Er selber habe ja früher die Scheidung vorgeschlagen. – Am Abend, im Studentenheim, besucht sie ihr Freund. Sie gesteht ihm, daß ihr Mann nicht vermißt sei, wie sie immer gelogen hatte, sondern „sitze“. Der Freund begreift und holt – während sie innerlich von neuem zur Frau ihres Mannes wird – zwei Gläschen und eine Flasche: „Trinken wir – auf die Auferstehung der Toten“. – Nerschin trifft am Morgen ein Mädchen, das sich auf ihn gefreut und für ihn gewaschen hatte. Er sagt ihr, daß er seiner Frau treu bleiben wolle, selbst wenn sie nicht auf ihn warten sollte, selbst wenn er sinnlos in der Taiga umkommen sollte. So brauche er sich im Sterben doch nicht zu sagen, er habe würdelos gehandelt. Am selben Tag noch transportiert man ihn aus dem ersten Kreis in die äußere Finsternis. Er aber sagt zu einem

Kameraden: „Nicht das Meer ertränkt, sondern die Pfütze.“ Er hat zweifach seine Würde bewahrt. Er ist treu geblieben, und er hat sich geweigert, an der Entwicklung eines Geräts zur Bespitzelung mitzuarbeiten. Erhobenen Hauptes geht er hinaus auf das Meer.

Im Kontrast zu würdigem Verhalten steht bei Solschenizyn nicht nur unwürdiges Verhalten, sondern auch die falsche Würde gewisser Würdenträger. Die Gestalt Russanows in der „Krebsstation“ mag in manchen Zügen verzeichnet sein. Gelungen aber ist sie in allem, was sich auf das Streben bezieht, sich vom gemeinen Volk abzusondern, dem Arbeitsplatz und dem Lebensstil ein würdevolles Ansehen zu verleihen. So zeit- und ortsbedingt die Gestalt Russanows ist, gerade an ihr wird klar, wie wenig man Solschenizyn gerecht wird, wenn man in ihm nur einen Kritiker des Stalinismus sehen will. Mit Ausreden, die uns ersparen sollen, Kritik auf uns selber zu beziehen, sind wir schnell bei der Hand. In Wahrheit kritisiert Solschenizyn uns alle. Und er hilft denen, die ihn ohne allzuviel Vorurteile lesen, selbst nach würdigerem Verhalten zu streben.

Das „Happy-End“ ist Solschenizyn fremd, wie wir aus dem Ende von „Im ersten Kreis“ sehen konnten. Noch erschütternder für mein Empfinden ist der Tag der Entlassung Kostoglotows in „Krebsstation“. Zuerst ein Morgen, so schön, wie nur ein Frühlingmorgen in einer mittelasiatischen Stadt sein kann, wenn das Herz voll freudiger Erwartung ist. Dann die Enttäuschungen, eine nach der anderen: Die für einen Mann wie Oleg so fremde, nichtig-wichtige Welt eines Kaufhauses; der Zoo, wo ihn alles an eine Welt hinter Gittern erinnert und ein schrecklicher Aushang den Ton für den Rest des Tages setzt: „Ein böser Mensch hat dem Rhesus-äffchen Tabak in die Augen gestreut.“ Schließlich macht sich Oleg auf den Weg zu Wera, der Ärztin, die ihn eingeladen hatte. Dort empfängt ihn das sinnlose Knattern eines Motorrads im Hof und das Gekeife einer bösen Nachbarin, die behauptet, Wera sei weggegangen, und ihn, als er zögert, fortjagt. Abends nimmt er den Zug zurück in

seinen Verbannungsort. Sich des Glücks der Zweisamkeit zu erfreuen, ist bei Solschenizyn alten Leuten vorbehalten, die weise geworden sind. Junge Männer werden immer wieder fortgetrieben von der geliebten Frau, hinaus in die Weite.

Einige kritische Bemerkungen zu den mir vorliegenden deutschen Übersetzungen sind am Platz. Im ersten Band der „Krebsstation“ steht auf Seite 43: „Dann hab' ich wirklich gedient“. Es muß heißen: „Dann hab ich aktiv gedient.“ In der deutschen Ausgabe von „Ein Tag des Iwan Denissowitsch“ wird im großen und ganzen die Geschichte wiedergegeben, ist aber im einzelnen recht ungenau. Auf Seite 18 und an anderen Stellen spricht ein Häftling einen Aufseher mit „Kamerad“ an. Im Text steht wörtlich „Bürger Vorsteher“. Anreden mit „Bürger“ werden in der Sowjetunion aber dann gebraucht, wenn „Kamerad“ unangebracht wäre. – Auf Seite 57 heißt es: „Der Zementmischer stand direkt beim Eingang zum Generatorenraum, aber er war aus dem Leim gegangen, ein ganz klappriges Ding, und Schuchow konnte sich nicht vorstellen, daß sie ihn ganz hineinbringen würden. Der Brigadier fluchte das Blaue vom Himmel herunter, aber er sah ein, daß niemand schuld war.“ Der russische Text ließe sich wörtlich etwa so wiedergeben (N. M. 1962/11/29): „Direkt am Eingang zum Maschinenraum fiel die Mörtelpfanne auseinander. Sie war schon baufällig gewesen, und Schuchow hatte auch gar nicht erwartet, daß sie sie ganz anbringen würden. Der Brigadier

stieß einen Fluch aus, ordnungshalber, aber er sah, daß niemand schuld war.“ Eine ganze Reihe von Ungenauigkeiten. Die Mörtelpfanne heißt bald „Zementmischer“, wie hier, bald „Mischmaschine“ (81); einmal ist sie hingegen ganz genau, nur etwas umständlich, wiedergegeben, „der Kasten, in dem der Mörtel angemacht wurde“ (75). Leider haben die Übersetzer auf der Suche nach Kraftausdrücken allzuoft weit und nicht gerechtfertigt über das Ziel hinausgeschossen (59, 87, 45).

Zum Abschluß noch eine Stelle, wo eine genaue Übersetzung nicht nur leicht möglich, sondern vom Inhalt gefordert war: „Sieh mal, Aljoschka“, sagte Schuchow. „Für dich ist das alles einfach. Christus hat dir gesagt, daß du hier sitzen mußt, für ihn bist du hier. Aber warum bin ich hier? Dafür, daß sie auf den Krieg nicht vorbereitet waren, damals einundvierzig, wo sie es hätten sein sollen? War das meine Schuld?“ (141) Den russischen Text würde ich so wiedergeben: „Schau, Aljoschka“, erklärte ihm Schuchow, „bei dir geht die Rechnung irgendwie auf: Christus hat dir befohlen zu sitzen, für ihn sitzt du auch. Aber ich, weswegen sitze ich? Deswegen, weil sie sich einundvierzig auf den Krieg nicht vorbereitet hatten, deswegen? Was kann da ich dafür?“ Es ist ganz und gar nicht „alles einfach“ für Aljoschka, wie der Übersetzer sagt, und Schuchow weiß das nur zu gut. Aber es ist klar und hat einen Sinn. Und das meint Schuchow, wenn er sagt: Bei dir geht die Rechnung irgendwie auf.“

*Eduard Huber SJ*

# BESPRECHUNGEN

## Wirtschaft – Recht – Gesellschaft

*Civitas*. Jahrbuch für Sozialwissenschaften. Hrsg. von der Görres-Gesellschaft und dem Heinrich Pesch Haus. Bd. 8. Mannheim: Pesch-Haus-Verlag 1969. 290 S. Lw. 29,50.

Erstmals mit diesem 8. Band erscheint das bisher vom Heinrich Pesch Haus allein herausgegebene „Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung“ als gemeinsames Unternehmen der *Görres-Gesellschaft* und des Heinrich Pesch Hauses unter dem neuen Titel „Jahrbuch für Sozialwissenschaften“; Haltung und Verteilung der Gewichte bleiben unverändert.

Wie sein Vorgänger (in dieser Zschr. gewürdigt 183 [1969] 283) besteht auch dieser Band wieder aus Abhandlungen, Berichten und Sammelbesprechungen.

*D. Grimm* behandelt wohl abgewogen „Die Staatslehre des 2. Vatikanischen Konzils“ (11–30); nicht ganz zutreffend erscheinen mir allerdings Wendungen wie, das Konzil „anerkenne“ (19), ja „befürworte“ (29) den „weltanschaulich neutralen Staat“. Ohne einen Mindestbestand gemeinsamer oberster Werte läßt sich keine Politik machen und kann ein Staat schlechterdings nicht bestehen; in diesem strengen Wortsinn gibt es darum keinen „weltanschaulich neutralen Staat“; gemeint ist ein Staat, in dem zwar nicht uneingeschränkt alle denkbaren Weltanschauungen, aber doch eine Mehrzahl oder Vielzahl von Weltanschauungen nebeneinander bestehen, d. i. der weltanschaulich *pluralistische* Staat; *Gustav Gundlach* sprach vom „objektiven“, Werte anerkennenden Staat.

*H. Hoefnagels* behandelt das hochaktuelle Thema „Sozialer Kampf und sozialer Fortschritt“ (31–47) und tritt der in katholischen Kreisen anzutreffenden, allzu harmonistischen Auffassung entgegen; dafür hätte er sich bereits auf die Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ (1931) berufen können, die nicht nur die Berechtigung, sondern in gewissem Sinn die Notwendigkeit kämpferischer Klassen-

auseinandersetzung anerkennt. – Seine Fußnote zum Dilemma „wertende“ oder „wertfreie“ Soziologie (44, Anm. 25) scheint mir den Nagel nicht ganz auf den Kopf zu treffen. Er beruft sich auf den unbestreitbaren empirischen Befund, daß die vom Soziologen beschriebene oder zu beschreibende Wirklichkeit eine „sich selbst wertende“ ist; letzten Endes kommt es aber auf die ontologische Frage an, *ob*, bzw. auf den metaphysischen Befund, *daß* die Wirklichkeit (das Sein) *werthaft* ist.

Ein verwandtes Thema behandelt *H. P. Henneke*, „Sozialer Konflikt und soziale Theorie“ (48–66). Den Leser, der sich über die Haltung der katholischen Soziallehre informieren will, sollte er jedoch nicht auf eine so leidenschaftlich einseitige Darstellung wie diejenige von *A. M. Knoll*, „Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht“ verweisen (49, Anm. 10). – Zum Ganzen vgl. „Normatives zur Konfliktsproblematik und Konflikts-theorie“, Vorlesung in der 64. Sendereihe „Psychologie und Soziologie des Konflikts“ der Rias-Funkuniversität (in dieser Zschr. 184 [1969] 244–252).

Die Versuche von *G. Stratthaus*, die Wirtschaftspolitik der Großen Koalition (126–146), und von *P. Becher*, die Sozialpolitik der 5. Legislaturperiode (223–242), soweit dies aus solch zeitlicher Nähe überhaupt schon möglich ist, zu würdigen, sind besonnen und ausgewogen; im einzelnen kann man natürlich auch anders werten.

Wertvoll sind die Sammelbesprechungen von Büchern aus der Feder zweier wirklich kompetenter Rezensenten wie *P. Molt* für Latein-Amerika (247–263) und *P. Haungs* für Sozialstruktur und Demokratie in der BRD (264–289).

Der Band reiht sich seinen Vorgängern gleichwertig an.

O. v. Nell-Breuning SJ

*Ordo*. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Hrsg. v. F. BÖHM, F. A. LUTZ, F. M. MEYER. Bd. 20. Düsseldorf, München: Küpper 1969. 468 S. Lw. 65,-.

An der Spitze des Bands steht ein Referat, das weit über den herkömmlichen Themenkreis dieses Jahrbuchs hinausgreift: „Christliches Erbe und Kollektivismus“ von Th. Molnar, das ein doppeltes abendländisches Erbe, ein gnostisches und ein christliches, unterscheidet und eindeutig zugunsten des letzteren Stellung bezieht (11–22). Daran schließen sich „Anmerkungen zur Enzyklika ‚Populorum progressio‘“ von H. H. Götz, die sich ehrlich bemühen, der Enzyklika gerecht zu werden, wenn es auch nicht in allen Stücken gelingt (23–33). – Bemerkenswert sind Ansätze mehrerer Beiträge, sich vom Denken in (liberal-) kapitalistischen Kategorien zu lösen, wobei jedoch auffällt, daß die ideologische Gleichsetzungen des ökonomischen Begriffs Risiko oder Wagnistragung mit dem ethischen Begriff „Verantwortung“ immer wieder unterläuft, wie auch die „Gewinnmaximierung“ des einzelnen Unternehmens arglos mit volkswirtschaftlichem Nutzen verwechselt wird, als ob Profitstreben und Gewinnmaximierung sich nicht besonders erfolgreich dadurch verwirklichen ließen, daß man, anstatt die (objektiven) Kosten zu minimieren, einen möglichst großen Teil der Kosten aus der eigenen Kostenrechnung hinausverlagert und die Allgemeinheit – obendrein oft mit einem Mehrfachen davon! – belastet, wozu die beiden, zusammen ein starkes Viertel des Bandes füllenden Beiträge von H. O. Lenel, „Das Kohlenanpassungsgesetz“ (157–180) und H. Gröner, „Die ‚flankierenden Maßnahmen‘ der Kohlepolitik“ (181–259) eine geradezu aufregende Illustration bieten; ergänzend dazu noch die Buchbesprechung „Energierrecht“ (455–457). – Daß vor der Mont-Pèlerin-Society ein Referat wie dasjenige von J. M. Buchanan, „Überfüllung der öffentlichen Einrichtungen, ein Argument für (sic!) Staatsapparat“ (261–276), gehalten werden konnte, verdient achtungsvoll vermerkt zu werden. – Aus der Würdigung des von Götz Briefs herausgegebenen Werks „Laissez-faire – Pluralismus,

Demokratie und Wirtschaft des gegenwärtigen Zeitalters“ von H. Willgerodt sei zustimmend der Satz herausgeschrieben: „Die konzertierte Aktion kann . . . nicht den Sinn haben, die staatliche Wirtschaftspolitik durch eine Art ständestaatlicher Nebenregierung zu entlasten, sondern muß allein dazu dienen, die Wirtschaftspolitik, die unter der Aufsicht des Parlamentes steht, gegen störende Verbandseinflüsse abzusichern, indem man die Loyalität der Gruppen herstellt“ (368).

O. v. Nell-Breuning SJ

SMEND, Rudolf: *Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze*. 2., erweiterte Auflage. Berlin, München: Duncker & Humblot 1968. 624 S. Lw. 68,60.

Rudolf Smend, der heute 87jährige Göttinger Staatsrechtslehrer, hat in der Weimarer Zeit auf die Entwicklung des deutschen Staatsrechts und Staatskirchenrechts ebenso maßgebend eingewirkt wie unter der Herrschaft des Grundgesetzes. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß der seit mehreren Jahren vergriffene, 1955 erstmals erschienene Sammelband mit den wichtigsten seiner staatsrechtlichen Abhandlungen nunmehr in erheblich erweiterter Auflage vorliegt. Der Bestand der Beiträge der ersten Auflage ist dabei unberührt geblieben.

Die Sammlung bringt, um nur wenige der insgesamt 29 Abhandlungen und Artikel zu nennen, aus der Weimarer Zeit das Referat „Das Recht der freien Meinungsäußerung“, das Smend 1927 auf der Münchener Staatsrechtslehrertagung gehalten hat, und sein im Jahr 1929 erschienen Hauptwerk „Verfassung und Verfassungsrecht“ (119–276) mit den die in diesem Buch vertretenen Auffassungen ergänzenden und modifizierenden Artikeln „Integrationslehre“ und „Integration“ aus dem Handwörterbuch der Sozialwissenschaften (Bd. 3, 1956) und dem Ev. Staatslexikon (1966). Staatskirchenrechtliche Veröffentlichungen Smends sind in diesem Band kaum vertreten. Viele Benutzer werden es jedoch dankbar vermerken, daß wenigstens der wohl berühmteste Artikel, der in der Nach-

kriegszeit auf diesem Gebiet geschrieben wurde, „Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz“ (aus: Zeitschr. für ev. Kirchenrecht, Bd. 1, 1951), Aufnahme gefunden hat (411–422).

Dem Beitrag „Zur Geschichte der Berliner Juristenfakultät im 20. Jahrhundert“ (527–546) kann der Leser entnehmen, daß Rudolf Smend, der bekanntlich dem Nationalsozialismus jede Gefolgschaft verweigert hat, 1935 von Berlin „gegen seinen Wunsch nach Göttingen versetzt“ wurde (543). Besondere Aufmerksamkeit beanspruchen darf schließlich

noch der unter dem Titel „Das Bundesverfassungsgericht“ (581–593) in diese Sammlung aufgenommene Festvortrag zur Feier des zehnjährigen Bestehens des Bundesverfassungsgerichts, in dem sich Smend nachdrücklich zur Einrichtung der Verfassungsgerichtsbarkeit und zu der vom Bundesverfassungsgericht entwickelten Rechtsprechung bekennt. Den Abschluß bildet neben einem Namens- und Sachregister das Verzeichnis der „Schriften und Abhandlungen“ dieses durch seine Lehre und sein lebendiges Beispiel gleich bedeutsamen Rechtslehrers.

J. Listl SJ

## Kunst

*Kunst ist Revolution oder Der Künstler in der Konsumgesellschaft.* Beiträge von Jean CASSOU u. a. Köln: M. DuMont Schauberg 1969. 201 S., 45 Abb. Lw. 16,80.

Die Revolutionäre alten Schlags fassen die Revolution vor allem als soziales Ereignis auf. Das Ringen um die Arbeiterschaft in der Nazizeit oder die Aufstände des Proletariats der Dritten Welt kennzeichnen demnach die Revolution noch immer als Klassenkampf. Doch schon in der französischen und später in der russischen Revolution haben die Veränderungen im geistigen Bewußtsein – Aufklärung und Kunst – eine bedeutende Rolle gespielt. Heute gebraucht man in China das Wort „Kulturrevolution“. Das, was sich im Mai/Juni 1968 in Frankreich abspielte und wovon diese Aufsatzsammlung berichtet, war vor allem eine Kulturrevolution, deren Wesen und Hintergründe auch alten Politikern kaum durchschaubar sind. In Frankreich war die Revolution zunächst ein ästhetisches Ereignis, d. h. sie begann dort, wo die Revolte politisch am schwersten zu fassen ist, in der Kunst und in der Veränderung des kulturellen Bewußtseins der Gesellschaft.

Am Beginn stand dabei – wie Jean Cassou zeigt – die „totalitäre Welt“ der Konsumgesellschaft. Diese Gesellschaft, die selbst das Kunstwerk zur Ware gemacht und den Kulturkonsum als Feigenblatt ihres kommerziellen Absolutismus gebraucht hatte, sah sich plötzlich durch Antikünstler und obszöne

Happenings ihres dürftigen Lendenschurzes beraubt. Das abendländische Menschenbild, das sich durch die Devise „Nie mehr Claudel“ zur Abdankung gezwungen sah (André Fermigier), wurde als „Literatur“ entlarvt. Es war der Jugend nicht entgangen, daß man alle geistigen Wirklichkeiten – die theologischen nicht ausgeschlossen – durch ein „Papiertigertum“ (Mao Tse-tung) ersetzt hatte. Das Gedruckte, Gemachte, Gefilmte und Reproduzierte – die Diktatur des Quantitativen – wurde für sie unerträglich. Kunst wurde zum „Happening der Gesellschaft“. Dieses Happening, das etwa Jean Jacques Lebel im Odeon in Paris veranstaltete, übertraf alle Unternehmungen der amerikanischen Pop-Artisten auf diesem Gebiet. Die jungen Leute waren des „abstrakten Polynesiens“ der Ungegenständlichen, der Formalisten und Archetyppler genauso müde wie des „imaginären Museums“ einer Weltkunst, das in der Artemis von Ephesus und der Madonna Zwillingschwestern aus dem gleichen Mädchenpensionat sah. „Seid nett zueinander, denn nur so verdienen wir weiterhin gut!“ Dieser kategorische Imperativ des Kapitalismus, dem der Duft der großen weiten Welt wie ein ranzig gewordenen christliches Aroma anhaftet, hatte seine Überzeugungskraft verloren.

Die Autoren dieser Aufsatzsammlung, die diese außerordentlich differenzierte geistige Situation mit viel Intellekt und gelegentlich auch mit großem Pathos beschreiben, ver-

mögen die Fragen, die uns die Konsumgesellschaft aufgibt, leider auch nicht überzeugend zu beantworten. Sie stellen sie jedoch mit schonungsloser Offenheit dar. Die Anarchie eines absoluten Ästhetizismus, die hier und da wie ein neuer Aufguß der parfümierten Utopie eines Herbert Marcuse angeboten wird, kann den Christen, der weiß, daß ein Cherub mit dem Flammenschwert vor jedem Paradies steht, kaum beeindrucken. Für ihn ist die Lösung eines jüdischen Künstlers realer. Marc Chagall hat sein Bild der „Revolution“ nach diesem Krieg zu einem Triptychon umgestaltet, in dessen Mitte der gekreuzigte Zaddik (Gerechte) an die Stelle Lenins tritt. Denn nicht die Gewalt, sondern das Leid und die Liebe bringen nach Marc Chagall die wahre Welt-Revolution und die Auferstehung der Gesellschaft in Gang.

H. Schade SJ

MASTERS, Robert E. L. – HOUSTON, Jean: *Psychedelische Kunst*. München, Zürich: Droemer Knaur 1969. 208 S., 140 Abb. Lw. 22,50.

Mit dem Ausdruck „psychedelische Kunst“ bezeichnet man Schöpfungen, die unter dem Einfluß von Psychodrogen – LSD, Meskalin und Haschisch –, jedoch mit konventionellen malerischen Mitteln entstanden sind. Die Droge wirkt dabei als Stimulans und Quelle der Inspiration. Derartige Versuche, durch Rausch und Traum tiefere Einsichten zu erhalten, sind nicht neu. Die delphische Pythia auf ihrem Dreifuß wußte davon genauso wie die Surrealisten. Auch sie suchten ihr Bewußtsein zu erweitern. So ist die psychedelische Kunst die säkularisierte Form der Ekstase und der Psychedeliker der Prophet aus der Retorte, d. h. der mit Hilfe des Apothekers zum Seher gewordene Mensch.

Es wäre wenig aufschlußreich, diese Vorgänge mit der Elle des Moralisten oder Mediziners zu messen; denn trotz gegenteiliger Argumente einiger Autoren ist es wenig wahrscheinlich, daß ein starker Gebrauch derartiger Mittel besonders heilsam wäre. Bemerkenswert bleibt, daß der Gebrauch von Rauschmitteln heute öfter vorkommt als zu anderen Zeiten. Uns interessieren hier vor allem die Werke der Kunst, die mit Hilfe der Drogen

zustande kommen. Unter dem Großteil der Malereien fällt ihr ornamentaler Charakter auf. Nicht wenige Werke sind eigentliche Mandalabilder, d. h. sie besitzen eine Verschränkung von Kreis und Quadrat, die Kosmos bedeutet. Gerade im technologischen Zeitalter ist diese Beziehung des Menschen zum Kosmos oder zur Natur empfindlich gestört. Kosmos, Mundus und Ornamentum sind alte Begriffe, die denselben Sachverhalt, nämlich die als Bild geordnete Welt beschreiben. Der psychedelische Künstler stellt also mittels der Droge eine ursprüngliche Übereinstimmung von Welt und Mensch, von Makro- und Mikrokosmos wieder her. Dabei sind neben den ornamentalen Bildern, die unter Umständen erotischen Charakter besitzen, die chrono- und spatiodynamischen Environments oder die „Farbbandhöhle“ der USCO aufschlußreich. Die Kaskaden farbigen Lichts – eine wesentliche Erfahrung gewisser Rauschgifte – werden in der Multimedienkunst technisch realisiert und bringen eine neue oder, wenn man will, uralte „paradiesische“ Weltenerfahrung mit sich. Der Mensch kommuniziert wieder mit der Schöpfung und der Gesellschaft.

Der religiöse Leser fragt sich, warum derartige Ekstasen nicht durch Meditationen erreichbar sind. Tatsächlich scheint die Integration einer übermächtigen technischen Welt durch die konventionellen religiösen Übungen schwieriger als früher. Einigen – wie Ernst Fuchs – scheint nach vorübergehenden Gebrauch von Drogen eine meditative Durchdringung der Welt gelungen. Allerdings beansprucht Fuchs neben den übrigen psychedelischen Künstlern des Buchs durch sein zeichnerisches Können und sein malerisches Werk eigenen Rang.

Die moderne Spiritualität, die mit dem „Prinzip Hoffnung“ immer noch den individualistischen und sozialistischen Utopien des 19. Jahrhunderts verhaftet scheint, nimmt die Multimedienkunst, die sich bei den Psychedelikern zu Wort meldet, kaum zur Kenntnis. Das Anliegen dieser Künstler – nicht die Droge – wird jedoch der Christ auf die Dauer nicht ungestraft ignorieren können.

H. Schade SJ

## Literatur

KESTING, Marianne: *Panorama des zeitgenössischen Theaters*. 58 literarische Porträts. München: Piper 1969. 352 S., 60 Abb. Paperb. 16,80.

Theaterkenner kennen die Verfasserin aus ihren Arbeiten über „Das epische Theater“, über Brecht (in Rowohlts Monographien), vor allem aber aus dem „Panorama“ von 1962. In 58 Porträts stellt Kesting fast alle heute international auf der Bühne gespielten Autoren und Stücke der jüngsten drei Generationen vor. Sie bewegt sich mit einem erstaunlichen Überblick und Balanceakt „auf dem schmalen Grat zwischen Essay und Kritik“. Man könnte sich das einleitende Kapitel „Voraussetzungen“ umfassender und den abschließenden „Ausblick auf einige jüngere deutsche Dramatiker“ breiter denken. Man kann fragen, warum, wenn Artaud nicht auch Pirandello, wenn Montherlant nicht auch Giraudoux, wenn Iwan Goll nicht auch Georg Kaiser, wenn Ödön von Horvath nicht auch Sternheim, wenn Cocteau nicht auch Camus dargestellt wird. Aber das sind mehr Fragen des Umfangs und der Akzentsetzung. Theaterbesucher und Fernsehzuschauer, die zum zeitgenössischen Theater keinen rechten Zugang finden, in der Vielfalt der Stücke, Stile und Tendenzen Orientierung suchen oder eine umfassendere Information über einen Stückeschreiber wünschen, sollten zu der auf den neuesten Stand der Information gebrachten und um 15 Autoren erweiterten (darunter Horvath, Nelly Sachs, Hochhuth, Martin Walser, Peter Weiß, Handke) Ausgabe des „Panorama des zeitgenössischen Theaters“ greifen.

P. K. Kurz SJ

THOMAS, R. Hinton – WILL, Wilfried van der: *Der deutsche Roman und die Wohlstandsgesellschaft*. Stuttgart: Kohlhammer 1969. 208 S. Kart. 16,80.

Weder über die erste Periode der deutschen Nachkriegsliteratur, noch über die Periode der deutschen Wohlstandsgesellschaft wurde

bisher eine größere Darstellung vorgelegt. Über das wichtigste literarische Phänomen der zweiten Periode, über den Roman, kommt eine bedeutende Arbeit eines englischen Literaturhistorikers (Thomas) und eines in England lebenden jungen deutschen Dozenten (van der Will) zu uns. Die beiden Autoren analysieren Romane von Gerd Gaiser, Wolfgang Koeppen, Heinrich Böll, Günter Grass, Martin Walser, Uwe Johnson. Als Vertreter der konservativen Seite, negativ gewertet, steht Gerd Gaiser. Alle übrigen vertreten als Intellektuelle Anti-Ideologie und die mehr oder minder ausdrückliche Utopie einer rational durchorganisierten Gesellschaft auf der Grundlage einer international gesonnenen Humanität. Ein einleitender Essay von Thomas beschreibt die literar- und gesellschaftsgeschichtlichen Voraussetzungen: Verlust der Ganzheit und Kontinuität, Erfahrung einer Realität, die an allen Ecken fragwürdig wird. Ein umfangreiches Schlußkapitel von van der Will reflektiert Probleme des zeitgenössischen Romans und seines intellektuellen Autors. Der Nenner, auf dem analysiert und gewertet wird, ist entschieden soziologisch. „An die Stelle weltanschaulicher Dogmatik ist soziologische Einsicht eingetreten.“ Die neue Ausschließlichkeit und das neue Quasi-Absolutum sind genannt.

Daß es Auslassungen (etwa Frischs „Homo Faber“, kein Roman der Frauen, sei es von Wohmann, Elsner oder Rasp) gibt und Randunschärfen („Die Blechtrommel“, breit analysiert, verhandelt nicht Wohlstandswelt; Frischs „Bildnis“-Verbot meint nicht die „Unzulänglichkeit der Sprache“), liegt fast notwendig in der Natur einer so groß angelegten Thematik. Das Buch bietet eine Fülle von literarischen Analysen und die kenntnisreiche Durchdringung eines schwer überschaubaren Stoffs. Es zeigt auch jenen Aspekt, den eine bürgerlich-akademische Literarbehandlung hierzulande ausgelassen hat und mit dem sich Christen als Leser und Kritiker vorerst schwer tun.

P. K. Kurz SJ

## Spiritualität

SUDBRACK, Josef: Probleme – Prognosen einer kommenden Spiritualität. Würzburg: Echter 1969. 160 S. Kart. 8,80.

Mag mancher „mündige Christ“ – Priester oder Laie – es mittlerweile geschafft haben, mit der modernen Exegese und Dogmatik Schritt zu halten bzw. sich deren Ergebnisse anzueignen: diese umzusetzen in christliches Leben, daraus moderne Spiritualität zu entwickeln, dabei sind die meisten, wenn wir ehrlich sind, auf der Strecke geblieben. Die Misere, in der sich die offiziellen „Spirituäle“ in Seminaren und Ordensgemeinschaften befinden, spricht Bände, erst recht die Hilflosigkeit unserer Verkündigung, wenn sie gefragt wird, was denn nun aus moderner Theologie für unser christliches Leben des Alltags folge. Sudbrack, Kenner sowohl der modernen Strömungen in Philosophie und Theologie wie der Geschichte und der gegenwärtigen Not christlicher Spiritualität, ist in der angedeuteten Ausweglosigkeit einer der wenigen verlässlichen Wegweiser, aber einer, der sich nicht aufdrängt, weil er das Rezept gefunden hat, sondern der gelassen aufklärt über die zahlrei-

chen, heute irreführenden „Sprachspiele“ traditioneller Spiritualitäten und der überzeugend versucht, in der Sprache unserer Zeit dem praktischen Leben des Christen Orientierung zu geben. Das Ergebnis: die „anthropologische Wende“, der Mensch, der Mitmensch in seiner mich anrufenden Bedürftigkeit als Maßstab meines Tuns und meines Betens, erweist sich als beste christliche Tradition – auch der „beschaulichen“ Strömung –, wenn man mehr auf die Praxis unserer Verfahren schaut denn auf ihre unzulängliche und gelegentlich sogar verfälschende Theorie. Letztlich ist es der menschengewordene Herr selbst, der die Wende zur *Humanitas christiana* legitimiert und den einzigen Ort ausgibt, wo Gott gefunden werden kann: in der Mittelbarkeit des unmittelbaren Nächsten. Es gibt keine andere „Unmittelbarkeit“ zu Gott, wenn man nicht in vor- und unchristliche Religion zurückfallen will. Die Kategorien „mittelbar – unmittelbar“ reflektiert zu haben, gehört mit zum Besten dieses Büchleins, das viele selbst noch der sich modern gebenden Bücher über christliche Spiritualität in den Schatten stellt.

*G. Schiwy SJ*

## ZU DIESEM HEFT

HANS F. ZACHER ist o. Professor für Öffentliches Recht an der Universität des Saarlands.

RICHARD EGENTER ist o. Professor für Moraltheologie an der Universität München.

RAYMUND KOTTJE ist o. Professor für Historische Theologie (mittlere und neuere Kirchengeschichte) an der Universität Regensburg.

KLAUS SCHÄFER ist Assistent an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen.

HANSJÜRGEN KOSCHWITZ ist Assistent am Institut für Publizistik der Universität Göttingen.

EDUARD HUBER, Professor für Sowjetphilosophie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, befindet sich zu einem längeren Studienaufenthalt in Moskau.

*Karl Rahner SJ*

## Disput um das kirchliche Lehramt

Zum Problem nicht-unfehlbarer kirchlicher Lehrentscheidungen

Wer das katholisch-kirchliche Leben in der Bundesrepublik mitlebt und genauer verfolgt, weiß, daß die deutschen Bischöfe am 22. 9. 1967 ein Lehrschreiben veröffentlicht haben, das sich mit der Lehrvollmacht und dem Lehrauftrag der Kirche beschäftigt. Es soll hier auf dieses Schreiben im ganzen nicht eingegangen werden. Es sollen nur einige Überlegungen angestellt werden zu einem kurzen Passus in diesem Lehrschreiben, und zwar aus einem konkreten Anlaß heraus, von dem gleich zu sprechen sein wird.

### Das Lehrschreiben der deutschen Bischöfe

Damit der Leser dieser Überlegungen nicht mühsam den gemeinten Text suchen muß, sei dieser Abschnitt des Lehrschreibens hier nochmals wiederholt.

17. An diesem Punkt ist ein schwieriges Problem nüchtern zu besprechen, das bei vielen Katholiken von heute mehr als früher entweder ihren Glauben oder ihr unbefangenes vertrauensvolles Verhältnis zur kirchlichen Lehrautorität bedroht. Wir meinen die Tatsache, daß der kirchlichen Lehrautorität bei der Ausübung ihres Amtes Irrtümer unterlaufen können und unterlaufen sind. Daß so etwas möglich ist, hat die Kirche immer gewußt, in ihrer Theologie auch gesagt und Verhaltensregeln für eine solche Situation entwickelt. Diese Irrtumsmöglichkeit bezieht sich nicht auf solche Lehrsätze, die durch eine feierliche Definition des Papstes oder des Allgemeinen Konzils oder durch das ordentliche Lehramt als mit absoluter Glaubenszustimmung zu umfassen verkündigt werden. Es ist auch geschichtlich unrichtig, zu behaupten, daß sich nachträglich in solchen Dogmen ein Irrtum der Kirche herausgestellt habe. Damit wird natürlich nicht bestritten, daß auch bei einem Dogma unter Aufrechterhaltung seines ursprünglichen Sinnes ein Wachstum seines Verständnisses unter Abgrenzung gegenüber vorher vielleicht mitlaufenden Mißverständnissen immer möglich und immer notwendig ist. Mit der gestellten Frage darf auch die selbstverständliche Tatsache nicht verwechselt werden, daß es neben dem unveränderlichen göttlichen auch ein veränderliches menschliches Recht in der Kirche gibt. Eine solche Veränderung hat mit Irrtum von vornherein nichts zu tun, sondern stellt höchstens die Frage nach der Opportunität der früheren oder späteren rechtlichen Bestimmung.

18. Was einen Irrtum und eine Irrtumsmöglichkeit in nichtdefinierten Lehräußerungen der Kirche, die selbst wiederum von sehr verschiedenem Verpflichtungsgrad sein können, angeht, so ist zunächst einmal nüchtern und entschlossen zu sehen, daß das menschliche Leben schon ganz im allgemeinen immer auch „nach bestem Wissen und Gewissen“ aus Erkenntnissen

leben muß, die einerseits theoretisch als nicht absolut sicher erkannt werden und doch „hier und jetzt“, weil vorläufig nicht überholbar, als gültige Normen des Denkens und Handelns zu respektieren sind. Jeder Mensch weiß das aus seinem konkreten Leben heraus; jeder Arzt in seiner Diagnose, jeder Staatsmann in seiner politischen Situationsbeurteilung und der darauf aufbauenden Entscheidung weiß um diese Tatsache. Auch die Kirche kann in ihrer Lehre und Praxis sich nicht immer und in jedem Fall vor das Dilemma stellen lassen, entweder eine letztverbindliche Lehrentscheidung zu fällen oder einfach zu schweigen und alles der beliebigen Meinung des einzelnen zu überlassen. Zur Wahrung der eigentlichen und letzten Glaubenssubstanz muß sie, selbst auf die Gefahr eines Irrtums im einzelnen hin, Lehrweisungen aussprechen, die einen bestimmten Verbindlichkeitsgrad haben und doch, weil keine Glaubensdefinition, eine gewisse Vorläufigkeit bis zur Möglichkeit eines Irrtums an sich tragen. Anders kann sie ihren Glauben als bestimmende Wirklichkeit des Lebens gar nicht verkündigen, auslegen und auf die je neue Situation des Menschen anwenden. In einem solchen Fall steht der einzelne Christ zunächst einmal der Kirche in einer analogen Weise gegenüber, wie ein Mensch, der sich verpflichtet weiß, die Entscheidung eines Fachmannes anzunehmen, auch wenn er weiß, daß diese nicht unfehlbar ist.

19. Eine der vorläufigen kirchlichen Lehräußerung entgegengesetzte Meinung gehört auf jeden Fall nicht in die Predigt und in die Katechese, auch wenn die Gläubigen unter Umständen über das Wesen und die begrenzte Tragweite einer solchen vorläufigen Lehrentscheidung zu unterrichten sind. Darüber ist schon gesprochen worden. Wer glaubt, der privaten Meinung sein zu dürfen, die bessere künftige Einsicht der Kirche schon jetzt zu haben, der muß sich vor Gott und seinem Gewissen in nüchtern selbstkritischer Einschätzung fragen, ob er die nötige Weite und Tiefe theologischer Fachkenntnis habe, um in seiner privaten Theorie und Praxis von der augenblicklichen Lehre des kirchlichen Amtes abweichen zu dürfen. Ein solcher Fall ist grundsätzlich denkbar. Aber subjektive Überheblichkeit und voreilige Besserwisserie werden sich vor Gottes Gericht zu verantworten haben.

20. Ernsthafte Bemühung, auch eine vorläufige Lehräußerung der Kirche positiv zu würdigen und sich anzueignen, gehört zur richtigen Glaubenshaltung eines Katholiken. Und ebensowenig wie im profanen Leben, in dem es auch weitreichende Entscheidungen auf Grund fehlbarer Einsicht nach bestem Wissen und Gewissen anderer gibt, braucht sich jemand im kirchlichen Bereich beschämt oder geschädigt zu empfinden, wenn er sich in seiner Einsicht auch dort der kirchlichen Lehre anvertraut, wo sie nicht von vornherein als definitiv gelten kann. Es ist möglich, daß die kirchliche Lehrentwicklung in bestimmten Fällen zu langsam voranschreitet. Aber auch in einem solchen Urteil muß man vorsichtig und bescheiden sein. Denn eine solche Lehrentwicklung braucht in einer Kirche von geschichtlichen Menschen Zeit, weil sie nicht schneller vor sich gehen kann, als es die Wahrung der Glaubenssubstanz ohne Verlust erlaubt.

21. Wir brauchen nicht zu befürchten, uns bei der beschriebenen kirchlichen Gesinnung dem Anspruch der Zeit zu entziehen. Die ernsthafte Fragestellung unserer Zeit, welcher wir aus dem Glauben antworten sollen, nötigt uns oft genug, die Glaubenswahrheiten neu zu überdenken. Dabei können durchaus Akzente neu gesetzt werden. Dies ist aber nicht Infragestellung des Glaubens; es dient vielmehr der tieferen Erfassung der göttlichen Offenbarungswahrheit und der kirchlichen Lehre. Denn wir sind fest überzeugt, und wir sehen uns darin durch die Erfahrung bestätigt, daß wir um des katholischen Glaubens willen weder eine Wahrheit, noch um einer Wahrheit willen den katholischen Glauben zu verleugnen brauchen, wenn wir diesen nur im Geiste der Kirche verstehen und immer noch tiefer zu erfassen suchen.

Über das theologische Gewicht dieses Lehrschreibens im allgemeinen und des zitierten Passus im besonderen wird später noch kurz einiges zu sagen sein. Hier sei nur be-

merkt, daß dieser Text im *Osservatore Romano* vom 15. 12. 1967 italienisch erschienen ist (in einer Übersetzung, die dem Vernehmen nach durch das Staatssekretariat veranlaßt worden war). Ich weiß zufällig, daß das Lehrschreiben vor den gelehrten Professoren der Gregoriana bei Tisch vorgelesen wurde und dort beste Aufnahme fand (ganz so schlimm, wie der nun zu zitierende Text meint, kann es wohl also doch nicht sein). Der Text ist insofern besonders bemerkenswert, als hier meines Wissens zum ersten Mal in einem (relativ) amtlichen Dokument dieses Problem überhaupt ausdrücklich angepackt wird, während es bisher den Theologen allein überlassen wurde.

### Kritik am Lehrschreiben

In höheren kirchlichen Kreisen zirkuliert nun zur Zeit (wohl schon länger) ein hektographierter Text, der sich mit diesem Lehrschreiben kritisch auseinandersetzt. Es interessiert uns hier die Stelle daraus, die sich mit dem oben wiederholten Passus des Lehrschreibens befaßt. Dazu heißt es:

„Das ‚Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind‘ vom 22. 9. 1967 hat hier sehr verdienstlich gewirkt; es ist jedoch irrig, wenn in diesem Lehrschreiben, im Unterschied zu der unfehlbaren Lehrentscheidung, der Begriff der ‚vorläufigen‘ Lehräußerung aufgestellt und hierzu gesagt wird: ‚In einem solchen Falle steht der einzelne Christ zunächst einmal der Kirche in einer analogen<sup>1</sup> Weise gegenüber, wie ein Mensch, der sich verpflichtet weiß, die Entscheidung eines Fachmannes anzunehmen, auch wenn er weiß, daß diese nicht unfehlbar ist‘ (S. 13). Eine kirchliche Lehräußerung, die nicht beansprucht, unfehlbar zu sein, kann sich per accidens als irrig erweisen; sie kann deswegen aber nicht als vorläufig charakterisiert werden. Wer immer im Namen des kirchlichen Lehramtes spricht, kann und darf nur sprechen, wenn er davon überzeugt ist, daß die vorzutragende Lehre *wahr* ist. Er begegnet damit dem einzelnen Christen nie in der Rolle des Fachmannes, weder ‚zunächst einmal‘, noch überhaupt. Für den Fachmann gilt das Grundprinzip: ‚Tantum valet, quantum probat‘. Bei einer kirchlichen Lehräußerung haben allenfalls beigebrachte Gründe lediglich den Charakter von Hilfen zur freiwilligen Annahme der getroffenen Entscheidung. Darin liegt zugleich der radikale Unterschied zwischen kirchlichem Lehramt und theologischer Wissenschaft. Die Fehleinschätzung einer nicht unfehlbaren Lehrentscheidung hat, nicht zuletzt in der Frage der Aufnahme von ‚*Humanae vitae*‘, zu der auch in der kirchlichen Presse typologischen Formel geführt: ‚Keine unfehlbare Lehrentscheidung – das Gewissen entscheidet‘. Die Funktion des Gewissens ist hier vollends verzerrt. Es wird übersehen, daß das Gewissen bei *jeglichem* Tun des Menschen aufgerufen ist, auch im Falle der Aufnahme einer unfehlbaren Lehrentscheidung, und andererseits wird nicht mehr gesehen, daß das Gewissen des Christen der Wegweisung durch Christus und damit durch jene bedarf, die der Herr mit seiner Sendung betraut hat.“

Was ist zu diesem Text zu sagen? Mit einem Wort gesagt: ich halte diese Kritik an dem bischöflichen Text theologisch und praktisch für grundfalsch.

<sup>1</sup> Man beachte das Wort „analog“, das der Kritiker so liest, als ob da stünde „schlechthin gleich“.

## Innere Widersprüche der Kritik

Zunächst einmal: Der Leser dieser Kritik wundert sich einigermaßen, wie man es eigentlich logisch fertig bringe zu beklagen, daß die kirchliche Lehrautorität in diesem Lehrschreiben unterschätzt werde, das haargenau von den Bischöfen stammt und ihre Lehre ist. Man kann doch nicht gut logisch den Bischöfen eine Autorität vindizieren, die sie autoritativ ablehnen. Natürlich kann man sagen: ein bischöfliches Lehrschreiben brauche weder unfehlbar noch in allen Punkten richtig zu sein und man habe daher das Recht, von einem solchen Lehrschreiben oder einzelnen Punkten in ihm abzuweichen, wenn man, nach reiflicher Prüfung, gute Gründe dafür zu haben meint. Das ist ganz richtig. Aber die zitierte Kritik bestreitet ja diese Voraussetzung einer möglichen Kritik und befiehlt einen mehr oder weniger bedingungslosen Gehorsam gegenüber solchen Lehrerklärungen, die sich selbst nicht für unfehlbar erklären und die in *diesem Fall* unser Kritiker ja gegen sein allgemeines Prinzip auch nicht als unbestreitbar ansieht. Aber es ist nun einmal so: unsere heutigen katholischen Raskolniken sind nur zu leicht dann für Papst und Bischöfe, wenn diese das lehren, was ihnen selbst recht erscheint. Sonst dispensieren sie sich auch von jenem unbedingten Lehrgehorsam, den sie als heiliges Prinzip ohne Differenzierung gegen die „Modernisten“ von heute verteidigen.

## Sachargumente und Lehrautorität

Die Kritik behauptet, das bischöfliche Lehrschreiben übersehe, daß die Lehrautorität der Bischöfe und des Papstes (auch in Fällen, in denen keine Definitionen ergehen) eine eigene Größe wäre, die einerseits zur Zustimmung verpflichte, andererseits von den Sachargumenten, die für die lehramtliche Erklärung beigebracht werden, zu unterscheiden sei und ihr eigenes Gewicht habe. Nun, der lehramtliche Text der Bischöfe identifiziert in keiner Weise theologische Sachargumente und kirchliche Lehrautorität. Der *Vergleich*, der die Kritik zu dieser total falschen Unterstellung geführt hat, ist eben ein Vergleich, der wie jeder *cum grano salis* zu nehmen ist. Und sogar ein guter und verständlicher Vergleich. Denn wenn einer sich auf die (nicht unfehlbare) Diagnose eines Arztes unter bestimmten Umständen zu verlassen verpflichtet ist, dann tut er es auch nicht aufgrund der Argumente, die der Arzt ihm vorträgt und die er gar nicht versteht, sondern aufgrund seiner Autorität, wenn auch diese letztlich anderer Natur ist als die der kirchlichen Lehrautorität. Kann man einen solchen Vergleich nicht verstehen? Das eigentliche *Tertium comparationis* liegt doch einfach darin, daß jemand einem anderen eine Entscheidung vorträgt, der gegenüber auf beiden Seiten klar ist, daß sie nicht unfehlbar ist, sondern irrig sein kann, und darum zwar ihre Gründe (samt dem einer „Autorität“ von der verschiedensten Art) hat, aber, weil sie nicht unfehlbar ist, dem andern unter Umständen das Recht gibt (unter Umständen

wohlgermerkt, nicht nach bloßer Willkür), von diesem Vorschlag einer Entscheidung (Lehre usw.) abzuweichen, wenn er dafür gute oder bessere Gründe zu haben glaubt, als die des Vorschlagenden sind.

Nun könnte man sagen, das alles sei zwar formal ganz richtig, sei aber auf unseren Fall nicht anwendbar, weil ein einzelner katholischer Theologe oder gar ein Laie hier und jetzt (vor einer Revision der Entscheidung durch das Lehramt selbst) nie gute und bessere Gründe haben *könne*, von der Entscheidung des Lehramts abzuweichen, auch wenn prinzipiell von beiden Seiten zugestanden werde, diese kirchenamtliche Entscheidung sei grundsätzlich an sich revidierbar. Es sei in solchen Fällen so, wie wenn ein Steinklopfer erkläre, er halte die neueste Theorie des Professors XY über Plasmaphysik für falsch; denn dieser Herr Professor gebe ja zu, seine Theorie sei nicht absolut sicher. Es ist gar nicht zu leugnen, daß es *solche* Fälle eines theoretisch falschen und sittlich ungerechtfertigten Dissenses von den nicht infalliblen Lehrentscheidungen der Kirche geben könne und oft gebe. Wer will, kann ruhig darüber hinaus sinnvoll behaupten, diese Fälle seien zu präsumieren (und nicht nur der umgekehrte Fall). Das bischöfliche Lehrschreiben läßt auch keinen Zweifel, daß es solche Fälle gibt und daß der Christ ein überhebliches und leichtsinniges Abweichen von der kirchlichen Lehre, auch wo sie keine Definition beinhaltet, vor Gott zu verantworten habe.

Aber der andere Fall ist eben auch möglich. Und dies spricht das bischöfliche Lehrschreiben ehrlich und mutig aus. Es können durchaus Fälle eintreten, in denen ein katholischer Christ Recht und unter Umständen die sittliche Pflicht hat, von einer solchen kirchenamtlichen Lehre abzuweichen. Das will die Kritik nicht wahrhaben. Es ist aber wahr. Es ist hier nicht der Ort, genauer darzulegen, ob bei diesem Prinzip ein Unterschied zu machen ist zwischen den Rechten und Pflichten der Fachtheologen einerseits und der Laien andererseits. (So etwas wird sehr von der Sache im einzelnen abhängen.) Es soll hier auch keine Kasuistik ausgebreitet werden, *wie genau* in solchen Fällen das Verhalten des Dissenters nach den traditionellen Prinzipien der Fundamentaltheologie und Moral auszusehen hat. Es soll auch das in dem bischöflichen Lehrschreiben ausgesprochene Prinzip nicht aus der ganz traditionellen Theologie als selbst traditionell nachgewiesen werden. Das alles würde zu weit führen.

### Beispiele irriger Entscheidungen

Ich will einen anderen Weg einschlagen und dem Kritiker eine schlichte Frage aus der Praxis der Theologen stellen und diese etwas erläutern.

Zur Einleitung eine kleine, aber wahre Anekdote. Als zur Zeit des Modernismus der große Dominikanerexeget Lagrange von einem Freund im privaten Gespräch hören mußte: Na, in diesem Punkt (einer antimodernistischen Erklärung des damaligen kirchlichen Lehramts in einer exegetischen Frage) bringst Du es auch nur zu einem

„silentium obsequiosum“ (auf deutsch: Du hältst zwar den Mund, aber lehnt diese Erklärung innerlich ab), antwortete er: Das stimmt. Aber ich beginge auch eine Todsünde (gegen das Wahrheitsgewissen), wenn ich anders handeln würde.

Nun näher zur Sache selbst. Ich habe keine Zeit, den Denzinger durchzumustern nach lehramtlichen Entscheidungen der letzten Jahrzehnte, die falsch waren und heute so gut wie von keinem katholischen Theologen mehr angenommen werden. Ich krame nur so ein wenig in meinem Gedächtnis. Dabei ist es unerheblich, daß meine Beispiele vor allem exegetischer Natur sind. Aber nicht alle. Denn es wurde früher ausdrücklich erklärt, solche exegetischen Entscheidungen hätten dasselbe Gewicht wie die Entscheidungen anderer römischer Lehrinstanzen. Man entschuldige auch, wenn es sehr unsystematisch hergeht. Ich greife auch nicht hinter unser eigenes Jahrhundert zurück. Wenn diese Lehrentscheidungen alle wahr oder für mich heute gültig wären (sie sind nie amtlich mit der Ausdrücklichkeit und dem Gewicht zurückgenommen worden, mit denen sie erlassen worden sind), dann müßte ich heute noch Sätzen zustimmen wie: die meisten Psalmen sind von David selbst, es gibt keine nachexilischen Psalmen; es gibt keine Deuteropaulinen; die Jesusreden bei Johannes sind keine theologischen Kompositionen; die Evangelien sind in der Reihenfolge abgefaßt worden, in der wir sie heute aufzählen; es gibt keine Quelle Q; es gibt keinen Deuterjesaias; der Hebräerbrief ist von Paulus verfaßt; der Pentateuch ist „un texte mosaïque“ (von Moses so gut wie ganz selbst geschrieben), nicht aber (wie ein boshafter französischer Exeget einmal sagte) „une mosaïque de textes“; ich muß als sicher halten, daß die Taufformel bei Mt 28 von Jesus selbst festgelegt ist; ich muß überzeugt sein, daß das Lukas-evangelium vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben wurde. Ich müßte überzeugt sein, daß es schon modernistisch ist, wenn ich eine Änderung des Heiligen Offiziums verlange oder für die Abschaffung des Index eintrete. Ich dürfte auch nicht mit Bescheidenheit dafür eintreten, daß der sogenannte Polygenismus mit der richtig interpretierten Lehre von der Erbsünde vereinbar ist. Ich müßte eine Teilnahme von Klerus und Laien an der Kirchenregierung in irgendeiner Form schon für modernistisch halten. Wie gesagt, ich zitiere aus dem Gedächtnis. Aber der Leser kann sich auch, ohne Denzingerzahlen vorgesetzt zu bekommen, darauf verlassen, daß diese Dinge stimmen. Jeder Fachtheologe kennt sie. Und man müßte über diese und ähnliche Beispiele hinaus viele andere Sätze zitieren, in denen die Verurteilung eines Satzes praktisch eine Alternative insinuiert, die durchaus nicht viel besser ist als der u. U. mit Recht verurteilte Satz.

Ich will mit diesen Hinweisen keine chronique scandaleuse der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts der Kirche schreiben. Wer diese Hinweise so versteht, ist töricht, weiß nichts von der Last der Geschichte der Kirche, berücksichtigt nicht den Kontext solcher irriger Entscheidungen, den es auch gibt und der hier nicht mitgeliefert werden kann, versteht nicht, daß auch die Entwicklung des Glaubens- und Lehrbewußtseins der Kirche unvermeidlich langsam voranschreitet (auch wenn ich der Meinung bin, daß es manchmal langsamer gegangen ist, als es notwendig war).

## Vorläufige Entscheidungen und Fortschritt der Lehre

Worauf es hier ankommt, ist die Frage an den Kritiker des bischöflichen Lehrens: Wie denkt sich der Herr Kritiker bei *seinen* Prinzipien den Fortschritt der Kirche in der Überwindung dieser irrigen Entscheidungen, den Fortschritt, der unterdessen mindestens stillschweigend in vielen Punkten erzielt worden ist? Nach seinen Prinzipien kann ich mir ihn schlechterdings nicht denken. Wohl aber nach denen des bischöflichen Lehrens. Woher sollte denn die Einsicht in die Irrigkeit solcher Fehlentscheidungen kommen, wenn Theologen und Laien nichts zu tun hätten, als mindestens praktisch (wenn auch nicht theoretisch) diese irrigen lehramtlichen Entscheidungen als *schlechthin* verbindliche Norm zu betrachten wegen der Autorität des Lehramts, wie der Kritiker empfiehlt? Irgend jemand, und zwar in der katholischen Kirche selbst, muß doch anfangen zu sagen und zu begründen, daß dies und jenes eben nicht stimmt. Er muß anfangen, obwohl ihm Denz. 2007 eine „innere Zustimmung“ („*assensus internus*“) abverlangt wird und Denz. 2113 dem Exegeten mit einer „schweren Schuld“ („*culpa gravis*“) gedroht wird, wenn er sich den Entscheidungen der Bibelkommission nicht unterwirft, ohne daß man sich die Mühe nimmt, auch nur ein wenig zu nuancieren, und obwohl man das auch schon damals bei „probaten Autoren“ hätte nachlesen können, daß hier zu nuancieren ist, wie es heute die deutschen Bischöfe tun.

Früher hat man solchen von der Sache her autorisierten Zweiflern an einer solchen Lehrentscheidung empfohlen zu schweigen, einfach zu warten und unterdessen ein „*silentium obsequiosum*“ zu beobachten. Aber abgesehen davon, daß in der heutigen Gesellschaft einer dauernd wachsenden Kommunikation aller mit allen bis in die privatesten Sphären hinein ein solches „*silentium obsequiosum*“ gar nicht mehr möglich ist, ist es heute so, daß die Zeit zu schnell läuft, als daß man in jedem Fall warten könnte, bis sich die Mentalität der lehramtlich Maßgebenden von selbst und unbemerkt so geändert hat, daß sie schon selbst, ohne es zu merken, diese Änderung der Ansicht vorgenommen haben oder diese, von anderen vorgetragen, gar nicht mehr als Abweichung von der früheren Lehre empfinden. (Ich erinnere mich aus der Zeit des Konzils, wie mir ein römischer Kardinal allen Ernstes versicherte, man habe in Rom *nie* etwas gegen die These gehabt, der Mensch stamme seinem Leib nach aus dem Tierreich.) Solche Fälle einer langsamen, unreflektierten Änderung theologischer Ansichten in der Kirche mag es auch heute noch geben. (Beim Heilsoptimismus des 2. Vatikanums hinsichtlich der Heilsmöglichkeit aller Menschen liegt ein solcher Fall vor.)

Aber im allgemeinen geht es mit dieser Methode allein nicht mehr. Dafür ist das Bewußtsein zu reflex geworden und die Zeit eilt zu schnell. Daher die Frage an den Kritiker: Wie soll denn eine solche Änderung des Bewußtseins der Kirche (nicht in ihrer letzten eigentlichen Glaubenssubstanz, sondern in lehramtlich vorgetragenen, aber dennoch irrigen Meinungen) geschehen, wenn ein Christ in keinem Fall das Recht

hätte, von einer Lehre der Kirche aus wohlwollenden Gründen abzuweichen, und zwar nicht erst einige Jahrzehnte nach Erlass dieser Lehre? Daß das im bischöflichen Lehrschreiben ausgesprochene Prinzip hinsichtlich dieser Frage mißbraucht werden kann, ändert nichts an dessen Richtigkeit. Ein solcher Mißbrauch hat mit der Wahrheitsfrage gegenüber einem solchen Prinzip genausowenig zu tun, wie wenn ich (mit gutem Recht und unter leicht zu erbringenden geschichtlichen Nachweisen) sagen würde, das Prinzip des Kritikers führe zur Ketzerriechei, zur Stagnation der katholischen Theologie und zum Glaubensabfall vieler.

Daß die Anwendung des Prinzips des bischöflichen Lehrschreibens in einem konkreten Fall, weil es ja nicht das einzige Prinzip ist, zu heiklen Gewissenssituationen für den einzelnen führt, in denen jeder ziemlich einsam mit Gott und seinem Gewissen bleibt, ist auch kein Gegenargument. Dasselbe gibt es in unzähligen anderen Fällen im christlichen Leben auch. Mein ewiges Heil hängt z. B. vielleicht weitgehend von meiner richtigen Berufswahl ab; die amtliche Kirche läßt mich dabei (von sehr allgemeinen Prinzipien für Dinge, bei denen Gott und der Teufel im Detail stecken, abgesehen) auch allein. Und mit Recht. Denn so hat es Gott gewollt. Es gibt nun einmal nach katholischer Lehre keine Instanz in dieser Welt, die ohne eine eigene Gewissensentscheidung für den einzelnen absolute Norm wäre. Die Existenz und Berechtigung des kirchlichen Lehramts muß ja jeder, *ohne* sich auf die Autorität dieses Lehramts stützen zu können, als solche erkennen und annehmen, also „auf eigenes Risiko“ allein handeln. Warum sollte es dann besonders verwunderlich sein, zuzugeben, daß auch *nach* einer grundsätzlichen Anerkennung dieses Lehramts immer noch Risikosituationen bestehen bleiben, *analog* denen, die vor der Annahme des Lehramts bestanden und (da diese Annahme ja eine immer neu zu vollziehende Entscheidung ist) bestehen?

Natürlich darf nicht übersehen werden, daß „das Gewissen des Christen der Wegweisung durch Christus und damit durch jene bedarf, die der Herr mit seiner Sendung betraut hat“. Aber sagt das ganze bischöfliche Lehrschreiben das nicht dauernd selbst? Und ist dieser Satz von der Notwendigkeit dieser Wegweisung aufgehoben, wenn das Lehrschreiben differenziert und für bestimmte Fälle darauf hinweist, daß diese Wegweisung eben doch eine vorläufige ist und *darum* unter Umständen dem so Gewiesenen Recht und Pflicht gibt, eine solche Wegweisung auch konkret und nicht nur in der abstrakten Theorie als die zu behandeln, die sie ist und bloß sein will, als eine vorläufige? Wenn der Kritiker behauptet, man dürfe eine solche lehramtliche Erklärung nicht als vorläufig bezeichnen, weil der Träger des Lehramts bei einer solchen Lehre der Überzeugung ist, diese Lehre sei wahr, dann hört bei mir jedes Verständnis auf. Natürlich darf er nur lehren, wenn er überzeugt ist, richtig zu lehren. Aber kann er nicht so überzeugt sein und doch dabei wissen, daß er irren *kann*? Oder darf er dann überhaupt nicht mehr lehren? Aber das würde ja wieder nicht zu dem Satz des Kritikers passen, eine solche Lehre könne per accidens irrig sein. Ein Arzt kann doch der Überzeugung sein, seine Diagnose sei richtig, gleichzeitig aber wissen, daß er dabei

irren kann, und er hat dann das Recht, diese Diagnose als richtig und zu befolgend auszusprechen.

Wenn also der Kritiker in dem Lehrschreiben auch explizit das Wort „vorläufig“ tadelt, das in dem Lehrschreiben hinsichtlich solcher nicht infalliblen Lehren des kirchlichen Lehramts gebraucht wird, dann frage ich nochmals: Wie soll man denn zum Donnerwetter eine solche Lehre nennen, wenn sie von vornherein den Anspruch auf Irreformabilität gar nicht macht und sich schon oft als irrig herausgestellt hat? Wenn Leo X. gegen Luther erklärte, es sei durchaus dem Willen des Heiligen Geistes entsprechend, Ketzler zu verbrennen, hätte ich dann damals nicht schon denken können: Gott sei Dank, das ist nur eine vorläufige Lehre?

Der Leser erlaube mir zum Schluß noch ein ernstes Wort, auch wenn es manchem pathetisch klingen mag. Vor ein paar Tagen erhielt ich den Abdruck eines Briefs (ich nehme an, daß er echt ist, weil ich persönlich selbst schon Ähnliches hinter dem „Eisernen Vorhang“ gehört habe). Der Schreiber erklärt, er habe für seinen katholischen Glauben und den Papst 12 Jahre im Kerker gesessen und Schreckliches erlitten. Er sei dann in den Westen gekommen und habe den Eindruck, daß hier in der Kirche alles in Unglauben vergeudet werde, wofür er gelitten habe; er wolle eher wieder in einem solchen Kerker leben, da sei er glücklicher gewesen. Ich kann das verstehen, denn ich habe selbst solche Freunde im Osten. Selbst wenn manches an dieser Beurteilung des Westens geschichtlich und soziologisch zu erklären ist und nicht einfach *bloß* die Mentalität des Heiligen spiegelt, selbst wenn ein Christ des Westens mit heiligem Neid auf diese Martyrerchristen blickt, wenn einer meint, man könne die Probleme der Kirche des Westens mit einem sturen Konservativismus lösen und so die Kirche festigen in Glaube und Einheit, der täuscht sich.

Die Geschichte unter Gottes Fügung hat uns diese heutigen Probleme aufgegeben. Und nur Mut, Wahrhaftigkeit, Entschlossenheit zum Glauben *und* zum Denken zugleich können sie mit Gottes Gnade lösen. Von Martyrern läßt man sich gern an die Theologie des Kreuzes erinnern, von bloßen Reaktionären, die es sich ebenso gut gehen lassen wie wir übrigen Wohlstandsbürger, weniger gern. Wenn man aber die Aufgaben der Zukunft der Kirche des Westens erfüllen will, dann muß man ein Stück Vergangenheit der Kirche bewältigen. Und zur Methode dieser Bewältigung gehört auch das Prinzip, das die deutschen Bischöfe in dem genannten Lehrschreiben ausgesprochen haben. Sie werden sich hoffentlich nicht davon abhalten lassen, es zu bekennen und auch in der Praxis anzuwenden. Daß Einheit des Glaubens (aber nicht Einheit mit der Meinung des Herrn XY), Bekenntnis zu Jesus Christus als unserem Herrn und Heiland, Treue zur Kirche und vieles andere *noch viel* wichtigere Dinge sind, als das hier verteidigte Prinzip, wissen wir Neomodernisten (wie man uns schilt) auch. Wir wären glücklich, wenn man dieses Prinzip, das uns die deutschen Bischöfe gelehrt haben, nicht heute noch eigens verteidigen müßte.

*Herbert Schade SJ*

## Erotische Kunst im Raum der Kirche

Die Sexualisierung aller Lebensvorgänge wächst. Nicht nur die Reklame – das kommerzielle Bild – braucht erotische Motive. Film, Literatur und bildende Kunst bieten zu einem Teil Pornographie. Gilbert Lascault sprach im Zusammenhang mit der 4. documenta in Kassel von einem „sexuellen Pandämonium“<sup>1</sup>. Andere erkennen in dem Anwachsen der Erotik einen Akt der Befreiung des Menschen. Zwei Tendenzen zeichnen sich bei dieser Erotisierung der Kunst besonders klar ab. Zunächst beobachten wir eine „Sakralisierung“ des Erotischen, die bis zu einem „mystischen Hedonismus“ reicht. Protagonist dieses Verklärungsprozesses ist Georges Bataille<sup>2</sup>. Dann findet die soziale Emotion besondere Beachtung. Ihr Analytiker ist der Adornoschüler Peter Gorsen<sup>3</sup>. Protest und Revolution sind nach Gorsen wesentliche Ziele zeitgenössischer Werke und Unternehmungen.

Die kirchliche Kunst hatte demgegenüber die Erotik im 19. Jahrhundert weithin aus ihrem Raum eliminiert. Sie folgte dabei nicht zuletzt dem Trend der moralisierenden Aufklärung eines Diderot und Kant<sup>4</sup>. Die alte Kirche hatte – das soll gleich eingangs festgehalten werden – von der Spätantike bis zu Rubens und Tiepolo erotische Darstellungen in ihren Mauern geduldet. In der modernen religiösen Kunst beginnt man mit G. Morreau, H. Matisse, G. Rouault, G. Sutherland und vor allem mit dem Hetzendorfer Altar von Ernst Fuchs die Vitalsphäre nach Form und Inhalt stärker zu beachten. Es scheint deshalb angebracht, diesen Vorgängen eine eigene Betrachtung zu widmen. Diese von Vorurteilen verstellte Thematik bietet nämlich einen besonderen Einblick in die geistige Situation der Gegenwart. Am Beginn unserer Überlegungen soll deshalb ein Bericht über die Problematik im Bereich der Kunst außerhalb der Kirche stehen; denn hier eskalierte – wenn die Nachrichten von der Pariser, Wiener und Münchener Akademie nicht täuschen – erotische Kunst zur Demonstration des Obszönen. Dazu hat die Ausstellung „Erotic Art“ die Thematik einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht und die Diskussion angeregt.

<sup>1</sup> G. Lascault, Die zeitgenössische Kunst und der „alte Maulwurf“, in: Kunst und Revolution oder Der Künstler in der Konsumgesellschaft (Köln 1969) 78.

<sup>2</sup> G. Bataille und Lo Duca, Die Erotik in der Kunst (München 1965).

<sup>3</sup> P. Gorsen, Das Bild Pygmalions (Hamburg 1969).

<sup>4</sup> P. Gorsen, Das Prinzip Obszön. Kunst, Pornographie und Gesellschaft (Hamburg 1969) 102–105; W. Young, Der verleugnete Eros (München 1966) 179 f.

## I. Religiöse Tendenzen in der erotischen Kunst der Moderne

Die Umwertung der erotischen Kunst vollzieht sich wie die Revolution der gesamten Geistesgeschichte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Mit Goyas Bildern von der nackten und bekleideten Maya (1804) wird das erotische Motiv in der Kunstgeschichte autonom, das heißt, es emanzipiert sich aus den Bezugssystemen mythologischer und theologischer Art. Diese von keinem Weltbild und von keiner Gesellschaft gestützte erotische Kunst erweist sich im 19. und 20. Jahrhundert als neuralgisch, das heißt, sie registriert die psychische und moralische Situation des Künstlers und seiner Zeit in empfindlicher Weise. So stehen die Aktbilder von Gustav Courbet für den Kampf um den Primat der sinnlichen Erscheinung. Die „häßliche Olympia“ (1863) von Manet wird zum Protest gegen die entleerten Idealvorstellungen der „Göttinnen“ eines Ingres und der Klassizisten. Die „nicht-mehr-schönen Künste“ sagen mit diesem Bild von Manet ihr Erscheinen voraus<sup>5</sup>. Die Balletteusen von Degas und die im verklärten Licht badenden Frauen von Renoir berichten vom „Goldenen Zeitalter“ einer entmythologisierten Welt. Eine letzte Sublimierung erfährt das Thema der reizvollen Frau von H. Matisse und P. Bonnard. Doch mit Eduard Munch, Toulouse-Lautrec und G. Rouault erhält die erotische Bildwelt psychoanalytische und gesellschaftskritische Züge. Munchs „Pubertät“ (1893) schildert das Erwachen der Sexualität im jungen Mädchen als bedrohliche Erfahrung. Die Can-Can-Tänzerinnen von Toulouse-Lautrec bieten die Ehrenrettung eines diffamierten Stands und die Vorstadtdirnen von George Rouault greifen die bürgerliche Moral an. Alle Tendenzen des erotischen Bildes scheint das Oeuvre Picassos zusammenzufassen. Das melancholische Liebespaar und die brutale Dirne, Bock und Taube treten in seiner Bildwelt auf.

Bis zu Picasso einschließlich steht diese erotische Thematik der modernen Malerei noch unter dem Vorzeichen des großen Menschenbilds humanistischer Prägung. Tod und Leben, Liebe und Untergang heißen die Koordinaten dieser Kunst. Die verdrängte Theologie der Kunst des 19. Jahrhunderts hat Werner Hofmann mit dem Ausdruck „Irdisches Paradies“ treffend charakterisiert<sup>6</sup>. Der Dichter und Kunstschriftsteller Charles Baudelaire wurde zum „profanen Theologen des Eros“. Er plädierte für ein „Museum der Liebe“, „darinnen alles seine Stelle hätte von der ungenützten Zärtlichkeit der heiligen Therese (wohl von Bernini) bis zu den ernstlichen Ausschweifungen der gelangweilten Jahrhunderte“; denn es „heiligt der Geist alle Dinge, und wenn diese Stoffe mit der nötigen Sammlersorgfalt behandelt wären, so würden sie auch nicht durch jene empörende Obszönität beschmutzt sein, die viel mehr Großtuererei als Wahrheit ist“<sup>7</sup>. In der Nachfolge von Baudelaire hat man die mystische Seite erotischer Kunst besonders herausgearbeitet: „Wer die religiöse Komponente der Erotik nicht

<sup>5</sup> H. R. Jauss, *Die nicht mehr schönen Künste* (München 1968).

<sup>6</sup> W. Hofmann, *Das irdische Paradies. Kunst im neunzehnten Jahrhundert* (München 1960).

<sup>7</sup> Ch. Baudelaire's Werke IV (Minden 1906) 50 (Über amoureuse Stoffe und Tassaert).

sieht, dem entgeht ihr ganzes Wesen“, schrieb Georges Bataille. Diese religiöse Komponente des Eros entsteht nach Bataille aus der Verwandtschaft von Trieb und Tod: „Die Wildheit der Lust... ist zugleich – ich zittere es zu sagen – das Haus des Todes...“. Dieses Zusammentreffen von Tod und Eros besitzt auch diabolische Züge<sup>8</sup>. So sieht Georges Bataille in der „Verschmelzung des äußersten Schreckens mit der göttlichen Ekstase“ das Wesen der erotischen Kunst.

Die Gedanken des Franzosen unterstützt der Italiener Lo Duca: „Die Kunstphilosophie nimmt den Charakter religiöser Offenbarung an, wenn sie sich den Quellen nähert, das heißt der fundamentalen Erfahrung der erotischen Triebkraft.“ Lo Duca bemüht sich also, die Beziehung des geistigen Schaffens mit seinem Wirklichkeitsgrund, der Triebwelt, das heißt dem Freudschen „Es“, wiederherzustellen. „Die Kunst verleiht den Emotionen der Ekstase, die im Begehren ihren Ursprung haben, den Charakter des Ewigen. Kunst und Erotik nähren sich von Freiheit, Hingabe, Mythen und Träumen.“<sup>9</sup> Durch die Aufdeckung dieser Zusammenhänge von Kunst und Philosophie, Eros und Ewigkeit haben Lo Duca und Bataille das „Trunkene Lied“ von Friedrich Nietzsche kunsttheoretisch bestätigt. In diesem Gedicht bekennt der Philosoph:

„Die Welt ist tief,  
Und tiefer als der Tag gedacht.  
Tief ist ihr Weh –,  
Weh spricht: Vergeh'!  
Doch alle Lust will Ewigkeit –  
Will tiefe, tiefe Ewigkeit!“

Mit solchen Rhythmen scheint der metaphysische Grund der Erotik in einer säkularisierten Welt genügend aufgedeckt. Allein die Tragweite dieser Gedanken wurde weder von der Industriegesellschaft noch von kirchlichen Kreisen beachtet. Die „totalitäre Welt“ der technologischen Gesellschaft ist sich selbst – wie Jean Cassou bemerkt – „Endzweck und produziert nur, um das Produzierte zu konsumieren“<sup>10</sup>. In dem Bezugssystem einer solchen Welt erfährt Eros eine tiefgreifende Verwandlung. Sein Pfeil wird zur vernichtenden Waffe. Der Trieb steht gegen die Leistungsgesellschaft auf und wehrt sich gegen die anonymen Übergriffe der Apparaturen. Die Kunst der kapitalistischen westlichen Welt hat „die matriachale Regression als ein Instrument indirekter Aufklärung gegenüber dem paternitären Elan vital des etablierten Leistungsdenkens entdeckt und von ihm öffentlich Gebrauch gemacht“<sup>11</sup>. Von der „Fontaine“ (einem Urinoir), die der Surrealist Marcel Duchamp 1917 als „Kunstwerk“ zur Ausstellung angeboten hat, bis zu den Happenings von Jean Jacques Lebel in

<sup>8</sup> A. a. O. (Anm. 2) 41, 11, 13.

<sup>9</sup> A. a. O. (Anm. 2) 130, 132.

<sup>10</sup> J. Cassou, Kunst und Auflehnung, in: Kunst und Revolution a. a. O. 7.

<sup>11</sup> Gorsen a. a. O. (Anm. 3) 59.

Paris und den „Materialaktionen“ von Otto Muehl in Wien erhebt sich eine Phalanx von Künstlern, die mit allen Mitteln versucht, der Konsumgesellschaft ihren materialistischen Charakter vorzuführen. Das „Prinzip Obszön“ wird theoretisch begründet. Der „unsterbliche Cupido der Zuckerbäcker“ und der „Präsident der galanten Zieraffenrepublik“ (Ch. Caudelaire) des akademischen Klassizismus wird zum Dämon<sup>12</sup>.

Die Metamorphose des lebenswürdigen antiken Gottes kann entsetzlicher kaum gedacht werden. Das dämonische Gegen-Bild der göttlichen Geheimnisse des Eros taucht aus dem dunklen Gewölbe des Unbewußten auf. Gorsen beginnt seine Geschichte einer „negativen Ikonographie“, daß heißt, den Bericht über „aktuelle Bildformen des Atheismus“ mit den Darstellungen der „Schwarzen Messe“. Es wäre jedoch historisch aufschlußreich, Bilder und Ereignisse der Paraliturgie aus der französischen Revolution an den Anfang zu setzen.

Als am 10. November 1793 Madame Maillard von der großen Oper in Paris als „Déesse Raison“ auf einem Thron in die Kathedrale Notre Dame in Paris getragen wurde, begann eine neue Art säkularisierter Kulte, die auch für die Provinzen vorbildlich wurden. Die „Göttin Vernunft“, eine Frau in entsprechender Kleidung, auf dem „Altar des Vaterlands“ signalisierte den erotischen Protest und den „Verlust der Mutter“ in der ersten Aufklärung<sup>13</sup>. Mademoiselle Cynthia in der Rolle von Diderots „Religieuse“ dokumentierte bei dem „Festival de la libre Expression“ im Jahre 1966 mit ihrem Strip-tease vor dem Betschemel den Ruf der „zweiten Aufklärung“ nach der Mutter<sup>14</sup>. Jean Jacques Lebel ließ bei dem gleichen Happening dieselbe Dame mit freiem Busen in der Maske des Generals de Gaulle als „Gekreuzigte“ auftreten. So sollte der „Erlöser der Nation“ apostrophiert werden. Pierre Molinier stellt in einem „Sacrilège“ (1963) den Gekreuzigten in einem Schoß dar. Die Bilder der „Schwarzen Messe“ (1965/66) von Karl Kunz geben das Kreuzigungsthema gleichfalls als peinlichen Sexualritus. Otto Muehl bot in seiner „Materialaktion“ IV (1964) eine Kreuzigung, in der der Körper mit Genuß- und Nahrungsmitteln bearbeitet wurde. Im „Orgien-Mysterien-Theater“ in Wien vollzog Hermann Nitsch seine „Lammkreuzigungen“ (1962), in denen Tieropfer mit erotischen Vorgängen verbunden wurden. O. Muehl äußerte seine Absicht, der Konsumgesellschaft ihre eigene geistige Situation vorzuführen, auch mündlich: „Keine Erotik, keine Illustriertengeilheit, keine Freizeitgestaltung, sondern *Antipornographie*“. H. Nitsch sucht die „liturgisch gelenkte Entfesselung des triebgehemmten Menschentieres“<sup>15</sup>.

Wenn von einem Teil des Klerus die offizielle Meßliturgie zu einem ästhetischen Spiel verharmlost oder als spirituelles Aushängeschild von Machtpolitik mißbraucht worden sein sollte, könnte man nicht abstreiten, daß diese obszönen Demonstrationen

<sup>12</sup> A. a. O. (Anm. 7) 216 (Religion-Historie-Phantasie).

<sup>13</sup> L. J. Rogier, Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung und Revolution, in: Geschichte der Kirche IV (Einsiedeln 1966) 134; Fliche-Martin, Histoire de l'Eglise XX (Paris 1949) 126.

<sup>14</sup> Gorsen a. a. O. (Anm. 4) 113 u. Abb. 17, 19–21.

<sup>15</sup> Ebd. 113, 114.

der Kirche viel zu sagen hätten. Die dialektischen Formulierungen theologischer Extremisten und die modisch getönten Glaubensbekenntnisse politischer Nachgebeter – um von dem endlosen Rubrizismus formalistischer und institutioneller Art zu schweigen – geben den Vorgängen auf dem Gebiet der bildenden Kunst ebenfalls eine Erklärung.

Aber es läßt sich auch nicht verschweigen, daß diese paraliturgischen Sexualriten sich nicht durch eine pervertierte Konsumgesellschaft und ihren zur Farce erstarrten Humanismus und Sozialismus begründen lassen. Die alten Religionen eines Moses, Zoroaster und Christus vollzogen ihre – oft sehr elementaren – Opfer aus einer tiefen Ehrfurcht vor dem „Mysterium tremendum et fascinatum“ dem Leben und der Gottheit gegenüber. Derartige intime und elementare Wirklichkeiten von Eros und Religion lassen sich wohl kaum als moralische oder politische Aktionen gegen den spätbürgerlichen Institutionalismus rechtfertigen.

Es besteht jedoch kaum ein Zweifel, daß uns in vielen Malereien und Happenings zeitgenössischer Kunst mythische Wirklichkeiten neu entdeckt werden und das Negativ des „Sacramentum Magnum“ (Eph 5, 31. 32) eine neue Interpretation erhält. Die Entstehung der Frau aus der Seite des Mannes, Ehe als Hieros Gamos, Passion und Eucharistie erfahren eine apokalyptische Renaissance.

## II. Die Darstellungen des „Sacramentum Magnum“ als Inbegriff erotischer Kunst in der Kirche

Die technologische Gesellschaft kann die Frage nach Gott, nach einer Erlösung und selbst nach einem Weiterleben des Menschen nach dem Tod ignorieren, ohne ihr soziales Gefüge zu gefährden. Die Sinndeutung der Geschlechter kann sie sich nicht ersparen. Die Verbindung von Mann und Frau und die Entstehung neuen Lebens bildet für jede Kultur einen erratischen Block von Problemen, der sich allen nur naturwissenschaftlichen und technischen Deutungsversuchen entzieht. Liebe und Zeugung vermag selbst die Konsumgesellschaft nicht bloß als Ware zu erklären.

Die Ratlosigkeit einer bürokratischen und technologisch geprägten Welt vor dem Mysterium des Daseins und die erschütternden Versuche moderner Künstler im Bereich der Erotik legen es nahe, das Urbild dieses Geheimnisses, den Archetypus der Heiligen Hochzeit, der nach alter religiöser Auffassung tief in die Seele des Menschen eingeprägt ist, anhand der Kunstwerke einer Betrachtung zu unterziehen. Es sind vor allem die Denkmäler der Genesisillustration, die über den Charakter dieses Urbilds Auskunft geben<sup>16</sup>.

Am Beginn der Interpretation steht auch bei den Alten die Psychologie; denn schon der Ort des ersten Menschenpaares, das Paradies, das heißt der „Garten der Lust“

<sup>16</sup> H. Schade, Adam und Eva, in: Lexikon der christlichen Ikonographie (Freiburg 1969) 41–71.

(„hortus deliciarum“), wird von den Kirchenvätern mit der Seele gleichgesetzt<sup>17</sup>. In diesem „Garten der Lust“ wird die Erschaffung Evas durch einen elementaren Vorgang der Psychologie in Szene gesetzt, nämlich den „Traum“ oder die „Ekstase“ Adams<sup>18</sup>. Adam verfällt in einen Tiefschlaf, und in diesem Schlaf schaut er, wie Gott aus seiner Seite Eva erschafft. Die Frau wird so gleichsam zum Produkt eines Traums oder einer Vision des Mannes.

In der karolingischen Bilderbibel von St. Paul vor den Mauern in Rom oder der englischen Handschrift der Paraphrase des Aelfric sehen wir Adam mit ekstatisch geöffneten Augen schlafen. In einer spanischen Bibelillustration liegt der Stammvater bei diesem „Traum“ sogar in einem Bett, während der Schöpfer aus seiner Seite die „Rippe“ Eva entnimmt. Der erotische Blick, dem die moderne Kunst und Psychologie soviel Beachtung schenkt, erhält in diesen Darstellungen seine religiöse Interpretation. Sein Unendlichkeitsdrang wird nicht durch die triviale Nomenklatur des Voyeurs, also des triebhaft Schauenden, sondern durch die numinose Vision des Propheten bestimmt. Adam sieht in seinem ekstatischen Traum die Frau, die Gott für ihn bereitet hat. Diese Braut ist nicht nur Eva, die Frau, der er im Paradies begegnen wird, sondern in Eva schaut der Urvater die Kirche, die einst aus der Seite des zweiten Adam, Christus, am Kreuz geboren wird. Damit erhält der Traum Adams eine gesellschaftliche und eschatologische Interpretation: Eva – Ecclesia – „die Mutter aller Lebendigen“ – heißt die gesamte menschliche Gesellschaft und ihr endgültiges Heil<sup>19</sup>.

Die vollständige Parallelität der Erschaffung Evas aus der Seite Adams und der Erschaffung der Kirche aus der Seite Christi ist zwar künstlerisch erst in dem gotischen Bilderkreis der Bible moralisée zu beobachten; allein schon die Katakombenmalerei von El Bagawat (4.–6. Jh.) und die Illustrationen der englischen Paraphase Caedmons (11. Jh.) setzen über Adam und Eva das Bild einer Stadt. Das „obere Jerusalem“ ist nach Paulus „unser aller Mutter“ (Gal 4, 26). Dem Genesisstext nach wurde Eva „erbaut“ (Gen 2, 22). Auch die jüdische Tradition berichtet von der Schau des himmlischen Jerusalem durch Adam<sup>20</sup>.

Noch in einer Genesisillustration des 18. Jahrhunderts zeigt Eva auf die geöffnete „Seite“ des schlafenden Adam, um die Parallelität mit der Erschaffung der Kirche aus der Seite Christi deutlich zu machen<sup>21</sup>. Dabei wird die Zweigeschlechtlichkeit des ersten Menschen sichtbar; denn die „Seitenwunde“ Adams ist wie der Schoß der Frau gebildet und besitzt dieselbe Funktion: sie bringt das Leben hervor. In dem barocken Kunstwerk wird der erotische Charakter der Bildelemente besonders deutlich. Die

<sup>17</sup> Ambrosius, *De paradiso*, 1, 6: CSEL 32, I, 267; Joann. Scotus Eriugena, *De divisione naturae* IV, 20: PL 122, 838. Dazu H. Schade, *Die Tiere in der mittelalterlichen Kunst*, in: *Studium Generale* 20 (1967) 228.

<sup>18</sup> H. Schade, *Hinweise zur frühmittelalterlichen Ikonographie*. I. Adams großes Gesicht, in: *Das Münster*, 11 (1958) 375.

<sup>19</sup> E. Guldán, *Eva und Maria. Eine Antithese als Bildmotiv* (Graz, Köln 1966) 46 f.

<sup>20</sup> *Apok. Bar. (syrisch)* 4, 1 f.

<sup>21</sup> *Biblia Sacra . . . sub directione P. Germani Cartier* (Constantiae 1751) p. 4 tab. 2.

Vitalität der karolingischen Adamsdarstellungen oder der ottonischen Plastiken der Hildesheimer Bronzetür ist jedoch bei aller Wahrung einer archaischen Bewußtseinsstufe eher intensiver als in der Spätzeit. Mag uns das Paar der Stammeltern aus dem Stundenbuch des Herzogs von Berry (Chantilly, um 1410) sinnlicher erscheinen als die Werke der Frühzeit; die Darstellung der spanischen Bibel aus Sant Pere de Roda, die Eva vor dem Bett des träumenden Adam zeigt, wirkt bei aller Symbolik drastisch wie eine Boudoirszene.

Einen Höhepunkt erhält der Traum Adams in den Fresken der Sixtina von Michelangelo. In einem Schleier führt dort der Vatergott dem schlafenden Adam die geliebte Frau, Eva-Ecclesia, heran<sup>22</sup>. Der Blick dieser Eva ist von solcher Ausdruckskraft, daß auch dem Laien die Bedeutung erotischer Kunst in der Kirche beim Anblick des klassischen Werks aufgeht. Dante, der Dichter, in dessen Werk sich die Tradition des Altertums und die Erfahrungen der Moderne treffen, schildert einen Traum, den man als Vorlage der Komposition des Michelangelo verstehen könnte.

„Und wie ich so nachdachte, überkam mich ein süßer Schlummer, in dem mir ein wunderbares Gesicht erschien. Es war mir, als sähe ich in einem Gemach eine feuerfarbene Wolke, darin ich deutlich eine gebieterische Gestalt erkannte, von furchtbarem Anblick für jeden, der sie sah. Jedoch schien der Gebieter selbst von solcher Freude erfüllt zu sein, daß es wie ein Wunder war, und in seinen Worten drückte er mancherlei aus, was ich nicht verstand, bis auf wenig. Und unter diesem wenigen verstand ich deutlich: Ego dominus tuus (Ich bin dein Herr). In seinen Armen aber glaube ich ein nacktes Weib schlafen zu sehen, das nur ganz leicht in ein blutrotes Gewebe gehüllt war. Und als ich sie mit vieler Aufmerksamkeit betrachtete, erkannte ich, daß es die Herrin des Heils war, die mich tags zuvor hohen Grußes gewürdigt hatte (Beatrice). Er aber schien in der einen seiner Hände etwas zu halten, das über und über glühte, und es war mir, als spräche er die Worte: Vide cor tuum (Siehe dein Herz)! Als er so eine Zeitlang verweilt hatte, schien es mir, daß er die Schlafende aufweckte und sich viele Mühe gab, sie durch die Kraft seines Geistes dazu zu bewegen, daß sie jenes Etwas aße, das in seinen Händen brannte; und sie aß es zuletzt mit Widerstreben. Danach aber währte es nicht lange, und seine Fröhlichkeit verwandelte sich in bitterstes Weinen, und weinend nahm er das Weib wieder in seine Arme und entschwebte mit ihr, wie es mir vorkam, gen Himmel. Darauf aber ergriff mich eine solche herzbeklemmende Angst, daß der leise Schlaf, in dem ich befangen war, nicht länger standhielt und ich erwachte“ (3. Kap. Vita Nuova).

Man vermag nicht mehr zu sagen, ob diese Schilderung des Dichters sich bewußt oder unbewußt auf den alten Topos der „Ekstase Adams“ bezieht oder allein auf einer persönlichen Erfahrung aufbaut. Das Althergebrachte und der Seelengrund, „Ursprung“ und „Urgrund“, rücken hier unmittelbar zusammen und belegen, wie treffend die Jungsche Theorie vom Archetypus die Wirklichkeit anvisiert.

Die Darstellung der Eva, die aus der Seite Adams hervorgeht, gibt jedoch nur ein Element dieses Urbilds, dessen Struktur die gesamte Schöpfung prägt. In der Illustration

<sup>22</sup> Guldan a. a. O. (Anm. 19) 53, Abb. 22.

tion der Genesis entspricht die Entstehung Evas aus der Seite des Mannes dem Hervorgang der Paradiesesquelle aus der Flanke des Schöpfungsbergs. Adam heißt in jüdischen Legenden auch der „Mann vom Berg“, Eva-Lilith, die „Frau der Wasser“, ist im Liber Scivias der hl. Hildegard von Bingen als Wolke gebildet. Die Wolke lagert sich über dem Berg. Nubere (heiraten) heißt, den Schleier nehmen oder unter die Wolke gehen.

Damit zeichnet sich die Struktur des alten Weltbilds ab, die wir auch bei Cosmas Indikopleustes überliefert finden. In dem Buch dieses christlichen Weltenfahrers wird der Kosmos durch einen Wasserkreis gebildet, in den der Weltenberg aufragt. Die Aura der Wasser und der in sie aufragende Weltenberg erscheint wie die Abbeviatur der weiblich-männlichen Vitalsphäre. Es ist der ägyptische Schöpfer- und Bildhauergott Ptah-Tatenen, „die Erde, die sich erhebt“, der in solchen Vorstellungen wiederkehrt, und der „Berg des Himmels und der Erde“ der alten Sumerer, an den man erinnert wird. In den babylonischen Zikkurats und der Stufenmastaba der Ägypter findet er seine architektonische Objektivation<sup>23</sup>. Dieses Weltbild der Alten entspricht also weit eher den Anliegen Freuds und der modernen Psychologie als unsere naturwissenschaftliche Beobachtungen; denn niemand glaubte wohl im Mittelalter – es sei denn „allegorisch“ oder „analogisch“ –, daß die Welt ein Berg sei. Der erotischen Struktur des alten Schöpfungsbilds entspricht auch der kosmogonische Charakter des Vorgangs. Der Berg erhebt sich aus den Fluten, Adam ragt aus dem Schoß der Welt und Christus steigt aus dem Grab auf. Schöpfung und Neuschöpfung (Erlösung) korrespondieren.

Die zentralen christlichen Sakramente, Taufe und Meßopfer, bieten die rituelle Wiederholung dieses Lebensvorgangs. Die Bible moralisée macht auch diese Parallele sinnfällig. Zur Entstehung Evas aus der Seite Adams und der Kirche aus der Seite Christi tritt in diesen Illustrationen das Taufbecken, aus dem sich der Täufling erhebt. Die Taufe besitzt also die gleiche kosmogonische Struktur wie die oben erwähnten Motive. Da an der Stelle von Wasser und Blut aus der Seite Christi die Eva-Ecclesia heraustritt, wird derselbe Archetypus vom werdenden Leben auch für das Kreuzesopfer verbindlich. In einer weiteren ikonographischen Parallele wird außerdem Adam, der nach alter Auffassung im Schöpfungsberg unter dem Kreuz begraben war, durch das Blut und Wasser der Seite Christi zum Leben erweckt und getauft<sup>24</sup>. Einen ähnlichen Ritus vollzog der Hohepriester am letzten Tag des Laubhüttenfestes, wenn er Wasser und Wein über dem Altar, das heißt dem Schöpfungsberg der jüdischen Tradition, ausgoß. Dieser Ritus ist ein Bild des fruchtbaren Regens und des lebenzeigenden Bluts<sup>25</sup>. So wird die Struktur derselben Wirklichkeit und desselben Archetypus

<sup>23</sup> M. Eliade, *Die Schöpfungsmythen* (Einsiedeln 1964) 47, 108.

<sup>24</sup> P. Bloch, *Der Weimarer Kreuzfuß mit dem auferstehenden Adam*, in: *Anz. d. Germ. Nat. Mus. Nürnberg* (1964) 7–23; Wien, NB *Bible moralisée*, Cod. 2554 fol. 1; A. de Laborde, *La Bible Moralisée... III* (Paris 1911) 410.

<sup>25</sup> Strack-Billerbeck II 490–493, 774 f. (Exkurs: Laubhüttenfest); bes. 799 (Wasserspense).

im kosmischen, psychischen und gesellschaftlichen Bereich offenbar gemacht und religiös gedeutet.

Die Fülle erotischer Bilder, die sich aus diesem Urbild der heiligen Hochzeit oder des Sacramentum Magnum ableiten läßt, zieht sich von den Adam- und Eva-Gestalten der Taufkapelle in Dura Europos (3. Jh.) bis zur mystischen Hochzeit der hl. Theresia von Bernini hin. An den Portalen werden Adam und Eva besonders oft dargestellt. Der Bilderkreis umfaßt die Geburtsszene des Utrechtsalters und den Beischlaf von Adam und Eva (San Marco/Cottonbibel/ Millstädter Genesis). Es gibt in diesem Kreis die Maria lactans, die selbst die Heiligen trinkt, und die thronende Madonna, unter der die mit durchscheinenden Schleiern bekleidete Eva liegt und mit ihren Kindern spielt<sup>26</sup>.

Der erotische Charakter kirchlicher Kunstwerke wird noch intensiver, wenn der Künstler das Gegenbild der „Heiligen Hochzeit“, die Welt der Laster und Dämonen entwirft. So sieht der Betrachter am Portal der Klosterkirche von Moissac der Verkündigungsszene gegenüber den Teufel mit „Luxuria“ dargestellt. Die „Wollust“ ist fast lebensgroß als nackte Frau in Stein gehauen. An ihren Brüsten saugen Schlangen und an ihrer Scheide ein Frosch. In einem Kapitell von Vézelay greift ein Mann, der „sein Gesicht verliert“, beim Spiel einer Flöte nach den Brüsten der Frau<sup>27</sup>. Nackt und mit verschränkten Beinen liegen in einer Skulptur der Klosterkirche von San Gregorio (Valladolid, Museo Nacional de Escultura) Mann und Frau beieinander. Im Wasserspeier von Notre Dame de Marais bespringt ein Bock von hinten eine Frau (eine Nonne?).

Diese Gegenbilder der Heiligen Hochzeit ergänzen eine Reihe von biblischen Topoi. Zu ihnen gehören die Illustrationen der Töchter des Loth, Josefs mit der Frau des Potiphar, Bathseba im Bad, Susanna und die beiden Alten, die Versuchungen des hl. Antonius und schließlich das Bild der großen Hure Babylon.

Es ist in dieser Skizze nicht möglich, auf die Differenzierung des erotischen Charakters in den verschiedenen Stilepochen einzugehen. Sicher vermag die Renaissance und das Barock diese Thematik sinnenfälliger zu gestalten als eine archaische Zeit. Bemerkenswert bleibt, daß bei aller Diskretion die Wirklichkeit bis zur Bestialität ohne Bedenken zum Ausdruck gebracht wird. Die oft diskutierte Frage nach der Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Darstellung scheint durch die Beschreibung der Thematik in der kirchlichen Kunst der Tradition eine wesentliche Beantwortung zu erfahren. Für den religiösen Menschen der Vergangenheit war das Bezugssystem entscheidend. Man konnte alles darstellen, wenn man seinen Ort in der übergreifenden Ordnung des Daseins angab.

Das 19. Jahrhundert hat dieses Bezugssystem verloren. So war ihm eine ungebrochene Wiedergabe des Urbilds der Heiligen Hochzeit nicht mehr möglich. „Indem der

<sup>26</sup> S. Esche, Adam und Eva. Sündenfall und Erlösung (Düsseldorf 1957) Abb. 38.

<sup>27</sup> H. Schade, Dämonen und Monstren (Regensburg 1962) Abb. 42.

Mensch die Erotik aus der Religion ausklammerte, ließ er diese zu einer utilitarischen Moral verkümmern . . . Andererseits wurde die ihres heiligen Inhalts beraubte Erotik unsauber“<sup>28</sup>. Damit ist auch die Schwierigkeit angedeutet, die dem Richter angelastet wird, der den Mißbrauch derartiger Wirklichkeiten in einer säkularisierten Welt für alle gültig beurteilen oder verurteilen soll. Auch das Dilemma einer erotischen Kunst in der Kirche wird so offenkundig.

### III. Zur Renaissance eines alten Traums

Die Situation unserer Problematik in der Gegenwart illustriert ein Bild des Surrealisten Max Ernst<sup>29</sup>. In diesem Bild, das jetzt in der Tate Gallery in London hängt, setzte der Maler zwei Paare von Beinen ornamentartig unter die Mondsichel an den Himmel, die in drastischer Weise einen Coitus andeuten. Diesem psychoanalytischen Symbol der Heiligen Hochzeit gab Ernst den Titel: „Die Menschen werden nichts mehr davon wissen“.

Man mag die direkte Art der Darstellungen bei dem großen Künstler bedauern und die Ironie des Surrealisten schmerzlich empfinden. Tatsächlich hat Max Ernst eine erschütternde Wirklichkeit aufgedeckt: Der Geheimnischarakter der Erotik ist dem modernen Menschen verlorengegangen. Er weiß nichts mehr von dem Gleichnis zwischen dem kosmischen Geschehen und den Kräften, die in ihm wirken. Er besitzt weder die Einsicht in die Verbindung seiner innerseelischen Vorgänge mit den Prozessen in Welt und Gesellschaft, noch vermag er zu realisieren, daß hinter der Dramatik von Tod und Leben ein Mysterium steht, daß sich „am Himmel“ vollzieht. So wird selbst die Sexualität zur Konsumware, ein Vorgang, gegen den der zeitgenössische Künstler mit Protest reagiert. „Das große Glas“ (Philadelphia, Museum of Art, 1915–1936) von Marcel Duchamp und „Parade amoureuse“ (Chicago, Slg. Morton, 1917) von Francis Picabia geben dem Motiv technoide Gestalt. Bei Hans Bellmer und Friedrich Schröder-Sonnenstern erhält die psychische Grenzsituation der Erotik ihren Ausdruck. Der „Aufstand des Triebs“ gegen den Rationalismus und das technische Denken bezeichnet die gesamte moderne Kunst.

Die Wiederkehr der erotischen Thematik in der kirchlichen Kunst konnte also nicht auf dem lammfrommen Weg einer Restauration mittelalterlicher Vorstellungen erfolgen. Vielmehr vollzog sie sich nach Art eines psychischen Einbruchs, der durchaus nicht problemlos vor sich geht. Erste Ansätze dazu beobachten wir parallel zur Wende des Expressionismus, die Georges Rouault einen „coup de barre“, eine schlagartige Wende des Steuers genannt hat. So verband Eduard Munch in seiner „Madonna“ (Oslo, Nationalgalerie, 1894) die Heilige und die Hure in einer dem Jugendstil verwandten

<sup>28</sup> G. Bataille a. a. O. (Anm. 2) 44.

<sup>29</sup> J. Russel, Max Ernst (Köln 1966) 68 u. Abb. 26.

Aura ornamentaler Himmelswasser, als wollte er Eva-Lilith porträtieren. In seinem Triptychon „Maria Aegyptiaca“ (Hamburg, 1912) vereinte Emil Nolde aus der Kirche heraus das Thema der Heiligen mit dem der Dirne zu einem Altarbild. Aber die Vertreter der Kirche waren kaum in der Lage, die elementaren religiösen Formen Noldes zu begreifen. Erst Georges Rouault gelang es für seine Madonnen, die auf dem dunklen Hintergrund seiner Vorstadtdirnen entwickelt waren, in der Kirche einen Raum zu erhalten.

Fast lautlos erfolgte der Einzug einer bedeutenden religiös-erotischen Kunst in die Kirche mit dem Werk von Marc Chagall.

### Die „Erscheinung“ des Marc Chagall

Am Beginn steht bei Chagall – ähnlich wie bei Dantes „Göttlicher Komödie“ – ein Traum. In diesem Traum, den der junge Künstler in den Jahren 1906/07, als er zur Fortbildung in Petersburg weilte, erlebte, öffnete sich die Zimmerdecke und Chagall sah einen Engel eintreten. Das „geflügelte Wesen“ erfüllte den Raum mit Getöse, mit Bewegungen und Wolken. „Mein Bild ‚Die Erscheinung‘ beschwört den Traum herauf“, schreibt der Maler in seiner Selbstbiographie. Dieses Bild, das von 1935–1947 entstanden ist, bringt zunächst einen wesentlichen Beitrag zum Thema „Maler und Modell“<sup>30</sup>. Es zeigt den Künstler über den Dächern der Stadt Witebsk vor seiner Staffelei. Rückwärtsgewandt sieht der Maler auf eine Frau in rotem Gewand (Bella?). Über ihr schwebt im weißen Schleier eine Braut mit Blumenstrauß. In der Mitte der Komposition erscheinen die Eltern mit der Familie des Künstlers. Links über den Eltern ragt der Kopf eines roten Stierkalbs zum Himmel, rechts neigt sich ein Engel zur Braut.

Wenn der Künstler mit dem Thema „Maler und Modell“ den Grundakkord seiner Auffassung von der Kunst anschlägt, dann dürfen wir aus den kurzen ikonografischen Angaben folgern, daß bei Chagall das Familienerbe und die Heilige Hochzeit – die „archaischen Reste“ (S. Freud) – den Inbegriff seiner Ikonologie bilden. Tatsächlich faßt das Werk des Künstlers die jüdisch-christliche Überlieferung „im Namen der Freiheit für alle Religionen“ zu einer religiösen Bildersprache für die gesamte Menschheit zusammen.

Die religiöse Erotik des Bildes „Erscheinung“ wird schon kompositorisch durch eine Vermählung von Himmel und Erde bestimmt. Selbst die Eltern des Künstlers umarmen sich – wie die meisten Liebespaare in seinem Werk – über der Sichel des Mondes. Das Zusammensein von Maler und Modell geht über in die Himmelfahrt der Familie und erhält in der Begegnung von Engel und Braut sein Leitmotiv. Nicht realistisch

<sup>30</sup> F. Mayer, Marc Chagall (Köln 1961) 50; Bildkatalog 626. Dazu K. Gallwitz, Maler und Modell (Katalog) Staatl. Kunsthalle (Baden-Baden 1969) Abb. 119.

wie die Gestalten von Renoir und Kirchner oder sozialkritisch wie bei Dix und Grosz, sondern empfindsam und lyrisch vollziehen Braut und Bräutigam, Engel und Mensch im Werk Chagalls Umarmung und Kuß. Sicher kennt auch der jüdische Maler die dämonischen Gewalten des Triebs. Oft muß sich die Braut gegen den „Aufstand dunkler Mächte“ (Franz Meyer) verteidigen. Seit 1911 gibt es im Werk Chagalls Männer mit Tierköpfen. Selbst dem Satyr begegnen wir in seinen Bildern. Aber die Liebenden besiegen die dunklen Mächte. Das Obszöne bleibt dem Werk des jüdischen Malers fremd. Die erotische Welt des Marc Chagall ist nur aus dem Geist des „Hohen Liedes“ zu begreifen. Als der Maler nach dem Tod seiner ersten Gattin Bella die Bilder zu diesem Buch der Bibel, das wie kein anderes Werk der Hl. Schrift das religiöse Wesen der Erotik offenbart, schuf, plante er einen Zyklus für die alte „Chapelle du Calvaire“ in Vence (um 1950). In diesen Werken erreicht die Thematik einzigartige künstlerische Qualität.

Ergänzt wird Chagalls Auffassung religiöser Erotik durch ein weiteres ikonographisches Element der Tradition. Im Bild der „Mutterschaft“ (1912/13) gibt der Maler eine hoch in den Himmel ragende Frau, in deren Schoß ein in eine Mandorla gefaßtes Kind sichtbar wird. Die Komposition ist an der Ikone der Blachernitissa oder Platytera orientiert. Dieser Madonnentypus aus der Blachernenkirche in Konstantinopel hat seinen Namen von dem Gebet: „Er hat Deinen Schoß umfangreicher gemacht als die Himmel“ („platyteran ton uranon“)<sup>31</sup>.

Der Himmel als Frau und Schoß ist ein Bild der ägyptischen Mythologie. Die Göttin Nut bildete nach der hieratischen Astronomie der Ägypter den Himmel. Durch ihren Schoß und ihren Mund – die beiden Tore des Himmels – trat die Barke des Sonnengotts morgens in diese Welt und verließ dort am Abend den Kosmos. Chagall gelang es, diesen Typus der himmlischen Frau in seiner christlichen Form psychologisch und gesellschaftlich zu integrieren und zu einem überzeugenden Motiv der Kunst der Gegenwart zu machen.

In dem Baptisterium der Kirche von Assy, in den Fenstern der Kathedrale von Metz und in den Glasbildern des Münsters von Zürich erhielten christliche Kirchen durch Chagall Werke einer religiös-erotischen Kunst uralter Herkunft.

Die erotische Komponente der Rosenkranzkapelle von Henri Matisse in Vence, der Engelskapelle von Herbert Boeckl in Seckau oder der religiösen Werke von Graham Sutherland, der den gewaltigen Teppich der Kathedrale von Coventry erstellt hat, kann hier nicht analysiert werden. Vielmehr soll gleichsam als westliches Gegenstück zu der östlich orientierten Geistigkeit des Marc Chagall ein Hinweis auf die religiöse Welt des Salvador Dali erfolgen, weil Dali ironisch bis zum Exzeß die morbide Situation des Abendlands in sein Werk mit einbezieht.

<sup>31</sup> W. Felicetti-Liebenfels, *Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei* (Olten 1956) 49, Anm. a.

## Die „nukleare Mystik“ des Salvador Dali

„Mein heiliger nuklearer Mystizismus ist nur die vom Heiligen Geist gezeugte Frucht der dämonischen und surrealistischen Erfahrungen meiner früheren Jahre.“<sup>32</sup>

Zu solchen Bekenntnissen muß man ergänzen, daß Dali Konvertit ist, der seine Ehe mit Gala, der Gattin des Dichters Paul Eluard, später auch kirchlich geschlossen hat. Seine zahlreichen Extravaganzen wie der „Radarschnurrbart“ und die „Skatologie“ – „sobald ich ausgehe, folgt der Skandal mir auf den Fersen“ – scheinen nur Reaktionen auf ein Zeitalter, das im Zeichen der „Show“ steht. Wie Picasso und vielen anderen Künstlern bietet auch Dali die Maske des Narren eine letzte Möglichkeit, heute noch toderne Dinge zu sagen.

Die Bilder „Geburt der flüssigen Begierden“ (1932) und „Spectrum der Libido“ (1934) geben Visionen nach Art des „großen, negativen Mystikers“ Sigmund Freud. Mit metallischer Schärfe werden die „unterirdischen Kloaken“ dargestellt, durchlichtet und deformiert. Die fotografisch gebildeten Organismen zerfließen in wesenlose Räume. Phallische Gebilde werden von Gabeln gestützt und Schubladen, die aus den Figuren ragen, objektivieren seltsame „Allegorien der Psychoanalyse“.

Die religiösen Visionen wie die „Madonna von Port Lligat“ (1949) oder „Das Abendmahl“ (1955) sind vom Bemühen bestimmt, die sakralen Gestalten zum Kosmos hin zu öffnen. Maria und das Jesuskind werden „durchfenstert“ und wie die menschliche Figur des Makrokosmos im Mittelalter für einen anderen Vorgang durchbrochen. Diese mystische Formel einer Identifikation von Figur und Kosmos hat in der modernen Spiritualität auch Teilhard de Chardin gebraucht. Salvador Dali entwickelt aus den perforierten Figuren im Sinn seiner „paranoiden kritischen Methode“ eine „korpuskulare“ Technik. Sie ermöglicht es ihm, so sublimen Vorgänge wie die Himmelfahrt Mariens darzustellen. In den „Etudes Carmelitaines“ beschreibt der Künstler diese Methode, die zweifellos Wesenszüge der modernen Psychologie mit Grundvorstellungen zeitgenössischer Physik zu vereinen sucht, als „nukleare Mystik“ und als eine Art Besessenheit („manière obsessionnelle“)<sup>33</sup>. Auch Dali bot ein Traum die Anleitung und Hilfe zum Schaffen.

In diesem Traum fielen Atomteilchen wie „Erbsen“ vom Himmel. In die atomaren Suspensorien – die „Erbsen“ – war fotografisch ein Bild der Madonna hineinprojiziert. Dadurch erschien die Madonna völlig durchlichtet in der Aufwärtsbewegung des Kosmos. „Dies bedeutet, daß die Mutter Gottes mit Leib und Seele im Paradies bleibt dank ihres Eigengewichts, das genauso groß ist wie das von Gottvater persönlich.“<sup>34</sup> Maria ist also die von Gott getragene oder durchlichtete „Frau Welt“ in ihrem paradiesischen Zustand. Die Bildvorstellung Dalis wurde von einer traditionellen Himmelfahrtsliturgie in dem spanischen Wallfahrtsort Elche mit angeregt, bei der Maria

<sup>32</sup> S. Dali, Dali sagt... (München 1968) 33; R. Descharnes, Dali de Gala (Paris 1962).

<sup>33</sup> Etudes Carmelitaines (Paris 1952) (Magie des Extrêmes) 171/172.

<sup>34</sup> Dali a. a. O. (Anm. 32) 63.

begleitet von den Engeln in dem goldenen Granatapfel unter der Kuppel in den Himmel schwebt.

In Dalis Bild „Die korpuskulare Himmelfahrt in Lapislazuli“ (1952) wird die Madonna mit dem Porträtkopf seiner Frau Gala als Himmelsarchitektur gegeben, die über dem Erdball schwebt. Es ist ein Oktagon, der in die Figur mit achteckigem Nimbus eingeschrieben erscheint; denn die Achtzahl symbolisiert die Auferstehung. In diesem durchlichteten Oktagon hängt der Gekreuzigte und neigt sich über einen Altar. So vereinigt Dali das Motiv der „Heiligen Hochzeit“ mit der Passion zu einem kosmischen Meßopfer.

Die allzu große Porträtähnlichkeit der Madonna mit dem Bild der Gattin Dalis dürfte wohl ein besonderes Hindernis für die Aufstellung solcher Werke im Kirchenraum bilden. Tatsächlich kennt die Kunstgeschichte seit den Madonnen des Fra Filippo Lippi, der seine Geliebte und spätere Gattin immer wieder als Mutter Gottes porträtierte, auch solche Werke im Kirchenraum.

Die Auflösung der sakralen Gestalt und die Durchsetzung der menschlichen Figuren mit Architekturteilen hat man bei Dali „frivol“ und „blasphemisch“ genannt<sup>35</sup>. Derartige Metamorphosen und Überschneidungen der Figuren mit pflanzlichen, tierischen und architektonischen Elementen waren jedoch in der mittelalterlichen Sakralkunst allgemein üblich.

Den Vorwurf des Akademismus, mit dem man das Werk Dalis seiner gekonnten Malweise wegen abzuwerten sucht, könnte man auch gegen viele kubistische und abstrakte Malereien im modernen Kirchenraum erheben. Derartig konventioneller Kirchenkunst gegenüber besitzen einige Bilder des spanischen Künstlers religiöse Tiefe und besondere Werte. Die „Faszination des Konkreten“ bei Dali, der in seinem persönlichen Leben Mysterien zu erleben glaubt, und seinen Versuch, die Vorstellungen zeitgenössischer Physik und Psychologie zu integrieren, kann man dem Künstler nicht zum Vorwurf machen. Der Einwand ist ebenso zurückzuweisen wie die Meinung, die Kunstwerke der Vergangenheit seien wegen ihres „mythischen Weltbilds“ oder gar ihres „Triumphalismus“ wegen untragbar. Wie immer man Dali beurteilt, sein Werk ist geistvoll und zeigt religiöse Möglichkeiten auf, die einem engstirnigen Traditionalismus verschlossen blieben.

Der „mystische Surrealismus“ des Salvador Dali legte die Fundamente für die biblische Bildwelt von Ernst Fuchs.

### Der „Engel des Abgrunds“ im Werk des Ernst Fuchs

Ernst Fuchs wurde als Sohn eines jüdischen Altwarenhändlers im Jahr 1930 in Wien geboren. Schon das Kind, das im Deutschland Adolfs Hitlers aufwuchs, stand unter dem Eindruck unfaßbarer Katastrophen. Das erschütternde Kreuzigungsbild des

<sup>35</sup> J. Brans, Salvador Dali und seine religiöse Malerei (München 1955) 25 f.

Fünfzehnjährigen läßt die Gewalt des Erlebten ahnen. Die zeichnerische Begabung und eine große intellektuelle und visionäre Kraft machen Fuchs zu einem Künstler besonderer Art. Er bezieht seine Bildvorstellungen aus dem Magma der Seele, aus dem zu Siegeln erstarrten Urgestein der Tradition oder aus der feuerflüssigen Lava gärender Traum- und Triebvorstellungen. Man versuchte, sein Werk mit dem Wort „Salon-surrealismus“ abzuwerten. Aber weder die expressive Kreuzigung der Frühzeit noch die Radierungen zum Thema „Einhorn“ oder die Bilder der Cherubim wären einem Salon adäquat. Das Grauen ist nicht parfümiert, sondern gebändigt. Der ständig steigende „Gefühlskonsum“ der technologischen Gesellschaft, den schon der Surrealismus und die Pop-Art thematisch gemacht haben, wird auch vom „Devotionalienmaler“ Ernst Fuchs als eigenes Problem angegangen. Die „Integration des Sentiments“ gehört zu den besonderen Leistungen seiner Kunst.

Ähnlich wie bei den oben genannten Künstlern schöpft auch die religiöse Bildvorstellung des Malers Motive und Kraft aus dem Erlebnis seltsamer Träume. Es war im Frühjahr 1954, als der Maler und seine damalige Frau unter großen Schwierigkeiten ihren Sohn Michael wieder zu sich nach Paris genommen hatten, da träumte dem Künstler: „Es war Nacht, ich stand am Ufer des Meeres, auf gemauertem Pier . . . Da sah ich, daß das Meer nicht weit vom Ufer grün und hell zu leuchten begann und ein kolossaler, riesiger runder Schädel taucht daraus empor.“<sup>36</sup> Zugleich aber bedrohte eine Treibmine das Dorf am Ufer und das Bett auf der Kaimauer, in dem seine Frau ruhte. Unruhig suchte der Künstler nach seinem Sohn. Als er ihn zu Füßen der Frau fand, ging, während der Koloß höher stieg, die Treibmine und mit ihr die Gefahr vorüber. Eine Stimme aus den Sternen rief: „Im Zeichen des Skorpion ist Sokrates“.

Im Herbst 1956 wiederholte sich die Vision in Wien. Wieder erhob sich ein gewaltiger Koloß aus dem Meer. Dieses Mal schaute er den Himmel an. Die Gestalt schien also wie ein Engel. Eine Stimme von oben rief: „Die Zeit des Endes ist da“. Eine zweite dämonische Figur mit einem Höcker duckte sich unter einen Schrein zu Füßen des mächtigen Kolosses. Sie schien wie der „Engel des Todes“. Die Stimme aus den Sternen aber belehrte den Maler: „Es ist Satanas“<sup>37</sup>.

Die Gestalt in beiden Träumen erinnert an einen antiken Giganten und der Vorgang vollzieht sich ähnlich dem ägyptischen Schöpfungsmythos des Ptah-Tatenen, „die Erde, die sich erhebt“. In dem Aufsteigen des Weltenbergs aus den Urwassern besteht auch nach biblischer Auffassung die Schöpfung. Man könnte in dem Traum eine Illustration zum 24. Psalm erkennen, in dem es heißt, Gott habe den Berg der Welt auf die Wasser gegründet. Auf diesen heiligen Berg darf niemand steigen als der König der Glorie, der Herr der Schechinah. In der Ikonographie der Vergangenheit erhebt sich Adam, der „Mann vom Berg“, aus dem Grund. Und wie Adam wird mit diesem Berg Christus identifiziert.

<sup>36</sup> E. Fuchs, *Architectura Caelestis*. Die Bilder des verschollenen Stils (Salzburg 1966) 162; H. Weis, Ernst Fuchs. Das graphische Werk (Wien 1967); W. Schmied, 200 Jahre phantastische Maler (Berlin 1969).

<sup>37</sup> *Architectura Caelestis* (Anm. 36) 172.

Auch für den zweiten Traum, der den Vorgang des Sich-aus-dem-Grund-Erhebens mit einer Trennung der guten von den bösen Engeln gleichsetzt, gibt es in der traditionellen Bildvorstellung Parallelen; denn die Scheidung zwischen den oberen und unteren Himmelswassern wird in der Bible moralisée mit dem Engelsturz gleichgesetzt.

Fuchs gibt den Träumen in seinem Werk eine doppelte Deutung: Zunächst sehen wir in seinem Bild zum Ps 69 (68) das Haupt des dornengekrönten Christus aus dem Wasser ragen: „Gott! Rette mich! Bis an die Kehle geht mir das Gewässer. – Ich sinke ohne Halt in tiefen Schlamm . . .“ Dann aber stellt Fuchs immer wieder den „Cherub“ dar, der bronzefarben und malachitartig aus dem Grund leuchtet.

Einen Höhepunkt erotischer Kunst im Raum der Kirche bildet der Altar in der Rosenkranzkirche von Wien-Hetzendorf. Seine drei Bilder sind auf die Pergamente von 12 Ziegenhäuten von 3 x 3 m Größe gemalt und stellen die freudreichen, schmerzhaften und glorreichen Geheimnisse des Rosenkranzes dar. Die mittlere Standarte des glorreichen Rosenkranzes, die Auferstehung, Himmelfahrt und Krönung Mariens in einer Komposition vereint, gibt eine einzigartige Fassung des Hieros Gamos. Gegner des Malers und des Pfarrherrn haben mit der Steigerung „gnostisch“, „freimaurerisch“ und „satanisch“ eine Zeugung des Antichristen in diesem Bild sehen wollen (sic!). Otto Mauer dagegen schrieb: „Die Standarten . . . realisieren . . . auf dem Wege einer intensiven theologischen Meditation, die sich bis ins einzelne an die Schrift hält, jene Grundmysterien, um die heute wie je das christliche Denken kreist.“<sup>38</sup> Tatsächlich erinnern die Bilder im ersten Eindruck an Kunstwerke östlicher oder slawischer Frömmigkeit. Fuchs liebt es nämlich, seine Heiligen in edelsteinverbrämten Gewändern und mit prächtigen Kronen darzustellen. Auf der Standarte der glorreichen Geheimnisse setzte der Künstler in den Grund des Bilds einen Christus im Gewand des Hohenpriesters und einen Jahveengel. Christus erhebt sich in der Haltung des Andreaskreuzes auf. Vor ihm kniet im Zeichen der Hingabe und des Gebets Maria-Ecclesia mit einer Strahlenkrone geschmückt. Bei der Darstellung des auferstehenden Christus folgte der Künstler der Vision des gewaltigen Kolosses, der sich in seinen Träumen vom Grund des Meeres erhob. „Die Proportion des Christus war vierschrötig. Breitbeinig stand er da, mit beiden Händen das All umfassend, in den Himmel gereckt“ (E. Fuchs). So wird die zentrale Standarte, die sich in ihrer Farbkomposition vom Grund und Blau ins Rot und Gold steigert, zu einem bedeutenden religiösen Kunstwerk.

Die diskret gehaltene Identifizierung vom Schöpfer und Bräutigam – an der man sich stoßen wollte – hat ihren Ursprung in der Bibel. In der gewaltigen Schilderung des Hieros Gamos durch den Propheten Isaias lesen wir: „Dein Gatte ist ja der, der dich erschaffen; ‚der Herr der Heerscharen‘ heißt er. Der Heilige Israels ist dein

<sup>38</sup> O. Mauer, *Rosa Mystica*. Zu den drei Pergamenten von Ernst Fuchs in der Rosenkranzkirche Wien-Hetzendorf, in: *Alte und moderne Kunst*. Österr. Zeitschr. f. Kunst, Kunsthandwerk u. Wohnkultur 6 (1961) 24.

Befreier. ‚Gott aller Welt‘ ist sein Name. – Wie ein verlassenes, tiefbetäubtes Weib, zurück ruft dich der Herr. Ein Weib der Jugendliebe, kann’s denn verworfen werden? So spricht dein Gott“ (Is 54, 5).

Mit dieser Vision des Propheten, das die Bilder der Heiligen Hochzeit im Kirchenraum legitimiert und die „negative Ikonographie“ der protestierenden Künstler interpretiert, stehen wir am Ende unserer Betrachtung. Den Archetypus vom werdenden Leben, von dem die Religionsgeschichte berichtet, den „Moses und die Propheten“, Paulus und Johannes verkündet haben, erfuhren Dante und einige moderne Künstler auf ihre Weise. Die Ächtung dieses Bilds in der kirchlichen Kunst des 19. Jahrhunderts und seine Metamorphosen in den erschütternden Gegen-Bildern zeitgenössischer Kunst sollten uns nachdenklich stimmen. Es würde der christlichen Auffassung wenig entsprechen, wenn wir diese Thematik weiterhin in den Bereich der „Konsumware“ verweisen würden. Nur mit Unbehagen wird ein säkularisiertes Forum die extremen Vorgänge in diesem Bereich auf der Plattform einer autonomen Moral juristisch aburteilen können. Erst wenn wir – wie die Überlieferung – diesen Vorstellungen auch in der Kirche ihren Ort anweisen und beginnen, das Urbild des werdenden Lebens als Geheimnis zu verehren, werden wir zu einer Normalisierung des modernen Bewußtseins beitragen; denn „die Braut und Gattin des Lammes . . . die Stadt auf dem Berge“ hält ihre Tore auch heute nicht geschlossen (Offb 21).

Josef Fuchs SJ

## Gibt es eine spezifisch christliche Moral?

Wollte Papst Paul VI. in seiner Enzyklika „*Humanae vitae*“ eine spezifisch katholische oder christliche Lösung des Problems der Geburtenregelung anbieten? Nicht wenige gesprochene und geschriebene Stellungnahmen zum Problem – vor und nach der Enzyklika – schienen das sagen zu wollen. Diese Meinung unterstellt, daß es eine katholische oder christliche Moral gibt, die nur für Katholiken oder Christen gilt und sich von einer anderen – nichtkatholischen oder nichtchristlichen – Moral unterscheidet. Ist diese Meinung begründet? Wer die Enzyklika Pauls VI. einigermaßen genau liest, muß feststellen, daß der Papst keineswegs daran dachte, eine spezifisch christliche Lösung für ein allgemein menschliches Problem zu geben. Eben dies ermöglichte es ihm, sich mit seiner Lösung ausdrücklich auch an die Nichtchristen zu wenden, um ihnen eine „menschliche“ Lösung eines allgemein menschlichen Problems vorzulegen. Auch sein Vorgänger, Johannes XXIII., hatte sich in seiner Enzyklika „*Pacem in terris*“ an alle Menschen guten Willens gewandt. Das hatte zur Voraussetzung, daß seine Aussagen über die Personwürde des Menschen und über die Menschenrechte nicht spezifisch christlich, sondern allgemein menschlich sind.

Es geht also bei vielen Fragen der christlichen Moral nicht um spezifisch christliche, sondern um allgemein menschliche Probleme, über die infolgedessen Christen und Nichtchristen miteinander reden können. Solche Normen sind nicht schon darum unterscheidend christlich, weil sie innerhalb der Kirche amtlich verkündet werden. Vielmehr muß man so sagen: insofern, d. h. in den Grenzen, in denen sie die Wahrheit aussagen, sind sie echt menschlich und darum auch christlich, also nicht unterscheidend christlich; wo dagegen eine Verkündigung die echte Menschlichkeit nicht recht in den Griff bekommt, sind die in ihr ausgesagten Normen nicht echt menschliche, darum aber auch nicht christliche, geschweige denn unterscheidend christliche Moralnormen.

Kommt dagegen jemand nicht von der Lektüre der genannten Enzykliken, sondern von der Bergpredigt oder von den Worten Christi über das Kreuztragen her, wird er vermutlich – wenigstens im ersten Augenblick – geneigt sein anzunehmen, daß er es hier mit einer Moral zu tun hat, die jeder menschlichen Moral widerspricht und darum – als von Christus und dem Christentum verkündete Moral – *spezifisch* christlich ist.

Das Thema „Gibt es eine spezifisch christliche Moral“ beabsichtigt sicherlich nicht einen Vergleich zwischen einer hohen Moral guter Christen und einer weniger hohen Moral schlechter Nichtchristen. Vielmehr geht es um die Frage, ob sich die christliche Moral *inhaltlich* wesentlich von einer an der Würde des Menschen ausgerichteten Moral unterscheidet – oder gar zu ihr im Widerspruch steht.

## Das entscheidend Christliche der christlichen Sittlichkeit

1. Wir dürfen überzeugt sein, daß sich nicht wenige Christen die Lösung der Frage nach dem spezifisch Christlichen der christlichen Moral so vorstellen: Die Menschen sind als solche zur Findung moralischer Werte und Normen imstande; der Christ wird darüber hinaus von der Offenbarung höhere sittliche Werte und Normen erhalten, die entweder die Werte und Normen einer echt menschlichen Moral überragen oder sie – zum Teil wenigstens – in Frage stellen. Ist diese Überlegung richtig?

Andere denken sich die Sache wohl so: Der Christ befragt die Schrift, die christliche Tradition und das kirchliche Lehramt auf die Normen und Werte einer christlichen Moral hin. Insofern er Werte und Normen aus christlichen Quellen bezieht, wird er diese Moral für „spezifisch christlich“ halten. Dennoch wird sich eine solche Lösung der Frage als zu einfach herausstellen. Denn die konkreten Anweisungen der Schrift sind relativ spärlich und müssen auf ihre Bedeutung und Tragweite hin im einzelnen überprüft werden. Auch die christliche Tradition und das kirchliche Lehramt geben keine geschlossene und einfachhin „anwendbare“ Ethik aus sich heraus. Überdies ist zu beachten, daß die Christen der ersten Zeiten solche Anweisungen der christlichen Tradition und des kirchlichen Lehramts noch nicht besaßen; und doch wollten sie eine „christliche“ Moral leben. Schließlich wird sich vieles, was sich aus Schrift, christlicher Tradition und Lehramt schöpfen läßt, als allgemein menschliche Moral erweisen. Es bleibt die Frage: was ist an der christlichen Moral unterscheidend christlich?<sup>1</sup>

Vielleicht finden wir durch die folgenden Überlegungen einen besseren Zugang zur Lösung der Frage. Die christliche Moral ist die Moral des Menschen, der an Christus glaubt. Glauben heißt nicht nur, Christus für das halten, für das die Schrift ihn ausgibt und was die christliche Gemeinde von ihm aussagt. Glauben heißt: unsere letzte Lebenshoffnung und unsere ganze Heilserwartung auf ihn setzen, heißt überdies:

<sup>1</sup> Es geht uns also, wie oben schon gesagt, um den *Inhalt* der christlichen Moral, d. h. einer Moral, die in Wahrheit christlich ist. Dies ist darum zu beachten, weil eine als „christlich“ ausgegebene oder in der christlichen Gemeinde verkündete Moral nicht die Garantie hat, in allen ihren Elementen unkorrigierbar und unfehlbar zu sein. Von der Frage nach dem – „christlichen“ oder „menschlichen“ – *Inhalt* der christlichen Moral ist jene andere zu unterscheiden, wie man in der christlichen Gemeinde zur *Erkenntnis* dieses Inhalts, wenigstens soweit dieser rein „human“ und nicht gleichzeitig in der Wortoffenbarung vorgelegt ist, kommt. Hier gilt, daß weder die einzelnen Christen noch die Träger des Amts durch eine – wie auch immer geartete – Privatoffenbarung zur Erkenntnis der sittlichen Wahrheit gelangen. Wohl kann der Kontext der christlichen Offenbarung die Gläubigen und die Gemeinde in eine Richtung weisen, die ihnen die Erkenntnis der – humanen – Sittlichkeit in einzelnen Punkten erleichtert. Aus diesem Grund und wegen der steten Assistenz des Heiligen Geistes – auch wenn dieser nicht die Wahrheit in jeder einzelnen Frage punktuell garantiert – ist die christliche Gemeinde und Kirche in ihrer sittlichen Auffassung selbst ein „Ort“, an dem das Vorhandensein eines echten Bewußtseins „humaner“ Sittlichkeit irgendwie zu präsumieren ist. Hinsichtlich dieses sittlichen Bewußtseins der christlichen Gemeinde, soweit es nicht aus der Wortoffenbarung stammt, gilt darum: 1. der Inhalt dieser Sittlichkeit ist „menschlich“, nicht unterscheidend christlich; 2. das sittliche Bewußtsein der Gemeinde stammt erkenntnismäßig aus „menschlichem“ Verstehen; 3. der Gläubige wird bei dem Versuch, zum Verstehen „menschlicher“ Sittlichkeit zu kommen, das sittliche Bewußtsein der christlichen Gemeinde gemäß dem *theologischen Wert* der Auffassungen dieser Gemeinde zu berücksichtigen haben.

unsere ganze Liebe und Hingabefähigkeit ihm zuwenden. Der Mensch, der so glaubt und liebt, also mit seinem ganzen Personsein und vom innersten Innen her Christus folgt, stellt die Frage, welche Gestalt ein Leben solcher Nachfolge, solchen Glaubens und Liebens annehmen wird und soll. Um es mit anderen Worten zu sagen: er stellt sich die Frage, wie dieses Glauben und Lieben, wie dieses dem Herrn Nachfolgen sich konkret und täglich, im sichtbaren Handeln und im geheimen Gedanken ausprägen und manifestieren wird.

So wird schon deutlich, daß zwei Elemente der christlichen Moral zu unterscheiden sind, zwei Elemente, die wesentlich verschieden sind und doch zusammengehören, ja in ihrem Zusammen und in einem gegenseitigen Sich-Durchdringen die christliche Moral ausmachen. Es ist auf der einen Seite das partikuläre *kategoriale* Verhalten, in dem kategoriale Werte, Tugenden und Normen realisiert werden – also Werte, Tugenden und Normen verschiedener Kategorien, z. B. Gerechtigkeit, Treue, Keuschheit usw. Auf der anderen Seite gibt es *transzendente* Haltungen und Normen, die als transzendente die verschiedenen sittlichen Kategorien durchdringen und übersteigen – also Tugendhaltungen wie Glaube, Liebe, sich erlösen lassen, als sakramentaler Mensch leben, Christus nachfolgen usw. Solche transzendente Haltungen und Normen meinen und betreffen offensichtlich nicht nur das Verhalten in diesem oder jenem partikulären Lebensbereich – Gerechtigkeit, Treue, Keuschheit –, sondern den Menschen als Ganzen: es ist der Mensch als Ganzer, als Person, der sich in Glaube und Liebe, in Christusnachfolge, im Willen zum Gestorben- und Auferstandensein mit Christus hingibt.

Über die transzendentalen und christlichen Haltungen spricht sich die Schrift eindeutig und reichlich aus und läßt klar erkennen, daß es sich bei ihnen um *unterscheidend christliche Haltungen* handelt. Dagegen sind die Aussagen der Schrift über die partikulären, kategorialen Verhaltensweisen in den verschiedenen Lebensbereichen (soziales Verhalten, Familien- und Ehemoral usw.) spärlicher und in ihrer Bedeutung und Tragweite für die verschiedenen geschichtlichen Perioden der Menschheit weniger deutlich. Hier stellt sich vor allem die Frage, inwieweit es *unterscheidend christliche, kategoriale Verhaltensweisen* gibt oder ob nicht die echt menschlichen Verhaltensweisen in den verschiedenen Lebensbereichen auch die Verhaltensweisen des Christen sind.

2. Wie immer auch diese letzte Frage zu beantworten sein wird, so dürfte doch eines schon klar sein: das eigentlich und *entscheidend Christliche* der christlichen Moral ist nicht in erster Linie in der Besonderheit kategorialer Werte, Tugenden und Normen der verschiedenen Lebensbereiche zu suchen. Vielmehr liegt es in der grundlegenden christlichen Entschiedenheit des Glaubenden, die Liebe Gottes in Christus anzunehmen und zu erwidern, als Glaubender und Liebender in der Nachfolge Christi die Verantwortung des Lebens in dieser Welt auf sich zu nehmen, also als einer, der in Glauben und Sakrament mit Christus gestorben und auferstanden und so eine neue Schöpfung geworden ist. Wenn im folgenden diese christliche Entschiedenheit und Grundhaltung terminologisch als „*christliche Intentionalität*“ gekennzeichnet wird, so wird bald klar werden, warum dies geschieht.

Diese „christliche Intentionalität“ ist selbstverständlich nicht als eine fromme Anmutung oder als eine Hochstimmung religiösen Erlebens mißzuverstehen. Darum ist zweierlei zu beachten. Erstens besagt die „christliche Intentionalität“ ein voll personales Sich-entschieden-Haben, dieses aber nicht als einmaliger oder gelegentlich auch wiederholter Akt der Vergangenheit, sondern als voll personales Entschieden-Bleiben und darum Entschieden-Sein in der jeweiligen Gegenwart, also die permanente Aktualität (und nicht Vergangenheit) der Entschiedenheit. Zweitens besagt die „christliche Intentionalität“ ihr aktuelles Eingehen in das partikuläre Verhalten und Tun in den verschiedenen Lebensbereichen der jeweiligen Gegenwart, also ihre lebendige und bewußte Präsenz in der alltäglichen Gestaltung des Lebens und der Welt, so daß das tägliche Leben in seiner mannigfachen Besonderheit – gleichgültig ob dieses Verhalten im Alltag spezifisch christlich oder einfachhin menschlich (im besten Sinn dieses Worts) ist – gleichzeitig, ja zutiefst die lebendige, bewußte und freie Aktualität (oder Aktuierung) der Entschiedenheit der „christlichen Intentionalität“ darstellt.

Wie können wir diese bewußte Präsenz und Aktualität der „christlichen Intentionalität“ in der kategorialen Vielfalt des täglichen Lebens verstehen? Vergessen wir nicht, daß Sittlichkeit immer einen doppelten Aspekt hat: einerseits wird in ihr ein partikulär-kategorialer sittlicher Wert – z. B. Gerechtigkeit, Wohlwollen, Treue – realisiert; andererseits aktuiert oder realisiert der Mensch in der Realisierung bestimmter partikulärer Werte sich selbst als Person, und dies letztlich vor dem Absoluten einfachhin. Wer Gerechtigkeit übt, die Armen nicht abweist, die Kinder erzieht, verwirklicht ja in diesem seinem Tun nicht nur dieses, sondern auch sich selbst; d. h. in seinem konkreten Tun und eben durch dieses begibt er sich selbst als Person in ein bestimmtes Verhältnis zum Absoluten, letztlich zu Gott. Allerdings ist zu beachten, daß ein bedeutsamer Unterschied in der verschiedenartigen Bewußtheit der beiden Aspekte des sittlichen Handelns obwaltet. Denn auf den partikulär-kategorialen Aspekt seines Verhaltens pflegen wir mehr oder weniger thematisch und ausdrücklich zu reflektieren. Die Selbstrealisierung der Person als solcher vor dem Absoluten pflegt sich dagegen dieser thematischen Reflexion mehr oder weniger zu entziehen, ja kann in ihrer Eigentlichkeit im Zentrum des Ich einer vollen thematischen Reflexion gar nicht zugänglich sein; nichtsdestoweniger wird uns dieser Selbstrealisierung als Person vor dem Absoluten bewußt, was sich schon aus dem Begriff der Selbstrealisierung als einem Vollzug der Freiheit ergibt. Während somit die Realisierung eines partikulären Verhaltens als partikulären sich eher in thematisch-reflexer Bewußtheit vollzieht, vollzieht sich unsere Selbstrealisierung vor dem Absoluten zwar in Bewußtheit, aber weitgehend ohne thematische Reflexion. Diese unthematisch-unreflexe Bewußtheit darf nicht als ein geringerer Grad der Bewußtheit angesehen werden, sondern ist im Grund tiefer und reicher als die thematisch-reflexe Bewußtheit; und sachlich bedeutet der Aspekt der Selbstrealisierung der Person vor dem Absoluten das wesentlichere und entscheidende Element des sittlichen Akts gegenüber dem Aspekt des partikulär-kategorialen Vollzugs der Gerechtigkeit, der Pflichterfüllung in der Familie usf. Der Selbst-

vollzug der menschlichen Person vor dem absoluten Gott vollzieht sich also durch die Realisierung partikulärer Einzelhandlungen und manifestiert sich in ihr.

Wir sprachen von der Realisierung des Selbst als Person vor dem Absoluten und sagten, daß dieses Absolute letztlich Gott sei. Nun kennt aber der gläubige Christ nicht einfachhin das Absolute oder Gott, sondern weiß den absoluten Gott als den Vater, der uns in Jesus Christus Leben und Heil ist. Und als Gläubiger im vollen Sinn dieses Worts kennt er nicht nur Gott als den Vater Jesu Christi, sondern lebt er – als Person – in der Entschiedenheit für ihn. Diese Entschiedenheit ruft er zwar gelegentlich, soweit dies möglich ist, in die ausdrückliche Reflexion seines Bewußtseins herein; jedoch tut er das für gewöhnlich nicht in der täglichen Lebens- und Weltgestaltung. Dennoch ist sich der Gläubige in unthematisch-unreflexer Bewußtheit seiner Selbstrealisierung als Person vor Jesus Christus und dem Vater seines Heils bewußt, d. h. er vollzieht seine Selbstrealisierung als – wie wir sie nannten – „christliche Intentionalität“. Diese ist also im alltäglichen sittlichen Verhalten des Christen gegenwärtig, lebendig und bewußt: als christliche Realisierung des Selbst, als das tiefere und den ganzen Menschen – nicht nur die einzelne Tat, in der sie lebt und sich manifestiert – meinende und beanspruchende Element des Sittlichen. Die „christliche Intentionalität“ als die aktuelle Entschiedenheit für Christus und den Vater Jesu Christi, im alltäglichen sittlichen Verhalten bewußt gegenwärtig, haben wir als das wichtigste und entscheidende Element der Sittlichkeit des Christen zu verstehen.

3. Nun ist aber die „christliche Intentionalität“ ein Element, das das partikulär-kategoriale Verhalten zwar durchdringt und erfüllt, aber doch nicht inhaltlich bestimmt. Es bleibt also die Frage offen, ob die kategoriale Inhaltlichkeit der Moral des Christen – sein konkretes moralisches Verhalten – unterscheidend christlich sei, also verschieden von der Sittlichkeit des Menschen als solchem, verschieden somit nicht nur von einer von Irrtum oder Bosheit infizierten Moral, sondern auch von der reinsten und edelsten Moral echter Humanitas. Dabei verstehen wir diese Frage grundsätzlich, d. h. unabhängig von der Überlegung, wann und wo und wie Christen und Nichtchristen ihre Moral in Echtheit und Wahrheit finden.

Unsere Antwort auf die Frage nach der *Christlichkeit der kategorialen Moral* der Christen – also des konkreten Verhaltens – wird grundlegend so lauten: Wenn wir von dem entscheidenden und wesentlichen Element der christlichen Sittlichkeit, der „christlichen Intentionalität“ (als dem transzendentalen Aspekt), absehen, ist die christliche Moral in ihrer kategorialen Bestimmtheit und Materialität grundlegend und substantiell ein Humanum, also eine Moral echten Menschseins; das heißt, daß Wahrhaftigkeit, Redlichkeit und Treue in dem, was sie materiell besagen, nicht spezifisch christliche, sondern allgemein menschliche Werte sind, und daß wir Bedenken gegen Lüge und Ehebruch haben nicht eben darum, weil wir Christen sind, sondern schlicht aufgrund unseres Menschseins. Das schließt allerdings nicht aus, sondern ein, daß es in der christlichen Moral auch ein unterscheidendes Christianum gibt. Diese Überlegung über das Humanum und Christianum der christlichen Moral ergibt sich grund-

legend daher, daß der gläubige Mensch seinen lebendigen Glauben, also seine „christliche Intentionalität“ in die Wirklichkeit hinein inkarnieren und in der Wirklichkeit manifestieren muß, die er tatsächlich ist: das aber ist die Wirklichkeit *des Menschen*, allerdings des Menschen in der Weise und Befindlichkeit, in der er sich als glaubender erfährt und weiß. Wir werden demgemäß nacheinander vom *Humanum* und vom *Christianum* der christlichen Moral, ihrer Normen und Werte sprechen müssen.

### Das Humanum der christlichen Moral

1. Es gab seit den zwanziger/dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts eine starke Tendenz in der katholischen Moraltheologie, von der überwiegend menschlichen (spricht: naturrechtlichen) Betrachtung der christlichen Sittlichkeit einer vergangenen Periode zur „Christlichkeit“ der christlichen Moral vorzustoßen. Diese Bewegung führte gelegentlich zu einer einseitigen Verchristlichung bei gleichzeitiger Vergleichgültigung des *Humanum* der christlichen Moral. Man entdeckte nicht nur die alle Sittlichkeit durchdringende „christliche Intentionalität“, sondern glaubte auch, eine rein christliche Normierung der kategorialen Sittlichkeit konkreten Verhaltens einer „menschlichen“ Normierung entgegenstellen zu sollen; die Bergpredigt wurde als Gegensatz zum Humanum gesehen.

Neuerdings sieht sich die Moraltheologie – unter dem Druck säkularisierender, wenn nicht gar säkularistischer Tendenzen im theologischen und sittlichen Denken – zu einer Rückbesinnung auf das *Humanum* in der christlichen Moral aufgefordert. Der existentiell gläubige Christ entdeckt auf der Suche nach einer Lebensweise, die seine Gläubigkeit, seine „christliche Intentionalität“ zum Ausdruck bringen könnte, daß es der *Mensch* ist, der existentiell glaubt, daß darum dieser Glaube vom *Menschen*, d. h. aber in echter Realisierung des Menschseins, des *Humanums*, gelebt und zum Ausdruck gebracht werden muß. So ist er als Christ darauf angewiesen, sein Menschsein und das entsprechende *Humanum* einer echt menschlichen Moral zu verstehen. Es sei nur erwähnt, daß dies nicht ausschließt, daß er beim Versuch dieses Selbstverständnisses und des Verständnisses „menschlicher“ Moral eine Hilfe in den Quellen der Wortoffenbarung findet, also Hilfe nicht nur zu einem unterscheidend christlichen, sondern zu einem echt menschlichen Verständnis des Menschen und menschlicher Moral.

2. Wie ist dieses *Humanum* einer echt menschlichen Moral des Christen zu verstehen? Vielleicht denken hier nicht wenige an eine rein immanente menschliche Moral und sehen sie im Unterschied oder gar im Widerspruch zu einer transzendenten Moral, d. h. einer Moral, die den Menschen dieser Welt den Willen eines transzendenten Gottes tun lehrt. Offensichtlich liegt dieser Unterscheidung ein Mißverständnis des Wesens „menschlicher“ Moral zugrunde, aber auch ein Mißverständnis des Wesens Gottes. Gott wird allzu anthropomorph mißverstanden, wenn man ihn für einen Jemand hält, der anderswo-irgendwo existiert und mit dem man *auch* – außer mit den

(anderen) Menschen – (und zwar entscheidend) zu rechnen hat. Vielmehr begründet gerade die transzendente Andersartigkeit Gottes seine Immanenz als tragender personaler Grund in allem und jedem, ohne daß er selbst etwas von oder an dieser kontingenten Welt wäre. Entsprechend haben wir den Menschen und seine Welt weder – pantheistisch oder mythisch – als „göttlich“ zu verstehen, noch als eine Menschenwelt, der ein gleichsam außer ihr stehender Gott *auch* ein Moralgesetz – seinen „Willen“ – auferlegt. Gottes Schöpfung ist nicht der Mensch (die Menschheit) samt seiner Welt *plus* dem Willen Gottes über den Menschen (d. h. eine Sittenordnung), sondern einfachhin die Menschheit in ihrer Welt. Will man vom Willen Gottes sprechen, so ist dieser nichts anderes als der göttliche Wille, daß der Mensch dieser Welt sei und lebe. Das aber heißt: daß er als Mensch lebe, daß er als Mensch sich und seine Welt sowie die latenten Möglichkeiten des Menschen (in seiner Welt) entdecke, begreife und echt menschlich, als leib-geistige Person realisiere und gestalte.

Es liegt also beim Menschen, herauszufinden, welches Verhalten ihm als einem Wesen entspricht, das dem Absoluten verpflichtet und auf den Mitmenschen ausgerichtet ist und das die menschlich-weltliche Wirklichkeit zu verantworten hat – so daß all sein Tun dem Wesen und vor allem der personalen Würde des Menschseins gemäß ist. Indem er so handelt, tut er den Willen Gottes. Dies ist der Wille Gottes: daß der Mensch selbst sich den „Entwurf“ echt menschlichen Verhaltens mache, daß er die Wirklichkeit des Menschen und seiner Welt in seine Hand nehme, um das menschlich Beste aus ihr zu machen, daß er sich und die Menschheit auf eine hohe, echt menschliche Geschichte und Zukunft hin ausrichte. Wenn wir über diesen Willen Gottes hinaus vom Willen Gottes und seinen Geboten im Plural sprechen, so ist nur folgendes gemeint: daß nämlich entweder die Wortoffenbarung den egoistisch so leicht abirrenden Menschen „des Falles“ auf einige notwendige Ausdrucksweisen des echten Humanum – die an sich der Mensch auch selbst finden könnte – aufmerksam macht oder daß wir Menschen selbst – in Gesellschaft und Kirche – einige notwendige Werte echten Humanums gefunden zu haben glauben und demgemäß formulieren.

3. Man wird vielleicht fragen, ob diese Überlegungen mit der christlichen Moral Jesu, des Apostels Paulus und der kirchlichen Tradition übereinstimmen. Zwar sagt *Jesus*, daß wir „nicht von dieser Welt“ sein dürfen (Joh 15, 19; 17, 16); aber vergessen wir nicht, daß hier „Welt“ nicht die Welt echter Menschlichkeit meint, sondern die Welt egoistischer Un-Menschlichkeit, also die Welt der Sünde! Christus fordert also – rein materiell – die Sittlichkeit echten, guten Menschentums.

Nicht anders der Völkerapostel *Paulus*. Er spricht in seinen Briefen nicht von einer Moral der Christen im Unterschied zu einer Moral echter Menschlichkeit. Der Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen, den er tatsächlich verlangt, ist der zwischen der echten Sittlichkeit des geisterfüllten Christen und dem echter Sittlichkeit widersprechenden Verhalten des ichzentrierten Sünders. Objektiv gilt nach Paulus für Christen und Nichtchristen, Juden und Heiden die gleiche materielle Norm des sittlichen Verhaltens (vgl. Röm 2, 1 f. 6–11), also eine echt humane Moral. Darum

ermahnt er die Christen, ehrenhaft zu leben, weil auch die Nichtchristen, Juden und Heiden, wissen können, was ehrenhaft und unehrenhaft, sittlich und unsittlich ist. Er besteht auf diesem Gedanken, weil unehrenhaftes Verhalten der Christen das Christentum bei Juden und Heiden – eben weil auch sie menschliche Sittlichkeit wissen können (sie ist allen „ins Herz geschrieben“) – in Verruf bringen würde (Rö 12, 17; 1 Kor 10, 32; 1 Thess 4, 12). Paulus setzt also voraus, daß in der materialen Inhaltlichkeit das sittliche Verhalten der Christen dem sittlich guten Verhalten der Nichtchristen gleichen muß. Entsprechend der Lehre Christi und seines Apostels gehört es denn auch zur *Tradition* der christlichen Theologie, daß Christus dem „Moralkodex“ echter Menschlichkeit keine neuen sittlichen Gebote hinzugefügt hat (vgl. Thomas v. A., S. Th. I-II 108, 2).

Daraus ergibt sich, daß Christen und Nichtchristen vor den gleichen sittlichen Fragen stehen, und daß beide in echt menschlicher Überlegung und nach gleichen Kriterien die Lösung dieser Fragen suchen müssen, ob z. B. Ehebruch und vorehelicher Verkehr sittlich einwandfrei sind oder sein können, ob die wohlhabenden Völker dieser Welt den unterentwickelten helfen müssen und in welchem Grad, ob Geburtenregelung berechtigt und geboten sein kann und welche Weisen der Geburtenregelung der Würde des personalen Menschen entsprechen. Diese Fragen sind Menschheitsfragen; wenn darum in einigen dieser Fragen unsere Kirche und andere Gemeinschaften der menschlichen Gesellschaft nicht immer oder nicht unmittelbar zu gleichen Auffassungen kommen, so liegt dies jedenfalls nicht daran, daß für Christen eine andere Moral gelte als für Nichtchristen.

4. Werden wir konkreter, so wird sich wohl vorerst die Frage erheben, ob nicht doch bestimmte sittliche Gebote unterscheidend christlich sind. Hat man nicht oft geschrieben, daß die Gerechtigkeit zwar ein allgemein menschliches, die Nächstenliebe jedoch ein unterscheidend christliches Gebot sei, und daß das letztere vor allem gelte für bestimmte Formen der Nächstenliebe, wie z. B. die Sorge für unheilbar Kranke und zumal die Feindesliebe? Man könnte diese These der Christlichkeit der Nächstenliebe allerdings auch dahin verstehen, daß man ohne die Offenbarung Christi tatsächlich wohl kaum zum Verständnis ihrer Forderung gekommen wäre oder kommen würde; zu dieser Überlegung wäre manches zu sagen, doch betrifft sie nicht direkt unsere Frage. Das gleiche gilt von der anderen Überlegung, ob die genannten Forderungen ohne die innere Gnade, die von Christus kommt, erfüllt werden können. Aber die Frage, um die es uns geht, ist doch diese: Gelten die genannten Forderungen als solche nur für Christen oder sind sie Forderungen echten Menschseins als solchen? Die Antwort muß lauten: aufgrund der Humanitas dürfen weder Christen noch Nichtchristen den Haß in sich und anderen pflegen, auch nicht gegenüber ihren Feinden; vielmehr sollen sie lieben – mit allen Folgerungen der Liebe im konkreten Verhalten.

Aber verkündet nicht die *Bergpredigt* (Matth 5–7), mit Recht oft als die charismatische Zusammenfassung christlicher Sittlichkeit gepriesen, eine über jede „menschliche“ Moral hoch erhabene Moral des Christentums? Es ist nicht möglich, hier auf

die mannigfachen Interpretationen der Bergpredigt und ihrer Bedeutung einzugehen. Was ihre formulierten Einzelforderungen angeht, so muß ihr wahrer Sinn nicht aus der unmittelbaren Wortbedeutung, sondern aus dem Verständnis hyperbolischer Ausdrucksweisen erschlossen werden; dann aber werden sie nicht als gesetzliche Forderungen, sondern vielmehr als fordernde „ethische Modelle“ begriffen werden müssen. Unter dieser Voraussetzung wird aber deutlich, daß die Bergpredigt sich im Grund nicht gegen eine echte humane Moral wendet, sondern – im Gegenteil – gegen das absolut inhumane Verhalten des dem Egoismus verhafteten Menschen, d. h. des Menschen „des Falles“. Eine solche Predigt widersteht dem Menschen, insofern er Egoist und Sünder, nicht aber insofern er im guten und echten Sinn Mensch ist. Die Gnade des Gottesreiches, das Christus bringt, vermag im Menschen den Egoismus zu überwinden. Insoweit ein Mensch mit der Gnade seinem Egoismus entsagt, wird er die Forderungen der Bergpredigt, letztlich die Forderung der Liebe, nicht als gegen das Wesen seines Menschseins gerichtet verstehen, vielmehr als dessen reinsten Ausdruck. Das Neue, das Christus bringt, ist nicht eigentlich eine neue (materiale) Moral, sondern der neue Mensch seiner Gnade und des Reiches Gottes, d. h. der Mensch der sich verschenkenden Liebe.

Damit dürfte auch ein Licht auf die Formulierung fallen, daß das *Kreuz Christi* als christliche Forderung alle nur menschliche Moral zunichte mache, d. h. im radikalen Gegensatz zu ihr stehe. Es sei zunächst beachtet, daß auch der Nichtchrist, auch der Atheist, ein gewisses Verständnis für Verzicht, Entsagung und Kreuz aufbringt. Denn auch er erfährt seinen Egoismus des „Menschen des Falles“ und vermag einzusehen, daß in dieser Situation Verzicht und Entsagung und also Kreuz zur Realisierung echten Menschseins gehören können. Denn ohne sie werden – dessen kann er sich durchaus bewußt werden – weder die vom echten Menschsein geforderte harmonische Gestaltung des eigenen Selbst noch die in der gleichen Humanitas begründete Forderung rechten mitmenschlichen Verhaltens, letztlich der Liebe, realisierbar sein. Schon hier zeigt sich, daß das Wort vom radikalen Widerspruch zwischen christlichem Kreuz und menschlicher Sittlichkeit nicht ohne genauere Präzisierung hingenommen werden darf. Es ist wahr: das Kreuz Christi ist unser Heil; aber doch eigentlich nicht so sehr, insofern es Verneinung des Lebens, Zerstörung und Opfer besagt, als vielmehr weil es Liebe der Ganzhingabe ist – welche Liebe allerdings zum Kreuz führt, da sie sich unter die egoistischen „Menschen des Falles“ begibt. Auch die sich selbst entäußernde Liebe des Menschen, die sich in die Sorge für den Unheilbaren oder Bedrängten oder in die Vergebung gegenüber dem Widersacher umsetzt, wird in dem Grad Kreuz sein oder als Kreuz empfunden werden, als sich die egoistische Neigung des „Menschen des Falles“ noch meldet. Aber gerade die Einsicht in die Unmenschlichkeit des Egoismus und in die Menschlichkeit der Liebe macht begreifen, daß die Überwindung des Egoismus in der Tat und darum das Kreuz für den „Menschen des Falles“ eine Grundforderung echten Menschentums besagt. Allerdings läßt erst die christliche Lehre von der Erlösung des „Menschen des Falles“, letztlich die Gestalt

des gekreuzigten und auferstandenen Gottmenschen die Tiefe und den vollen Reichtum der Lehre vom christlichen Kreuztragen verstehen. Diese Lehre läßt vor allem die Sinnhaftigkeit des Kreuzes im Sinn von freiwilligem Verzicht – z. B. freiwillige Armut – in der Welt „des Falles“ (und der Erlösung) tiefer begreifen<sup>2</sup>.

5. Es besteht noch eine letzte Schwierigkeit gegen die gut christliche These, daß das christliche Verhalten substantiell echt humanes Verhalten ist. Die Schwierigkeit wird nicht selten in folgender Weise dargelegt: Eine humane Moral sei notwendig Essenzmoral, also statisch, unpersonal. Denn der Mensch sei in seinem Wesen eine Gegebenheit und als solche bekannt; menschliche Moral fordere demgemäß die Realisierung dieses Wesens. Die christliche Moral dagegen sei eine existentielle, dynamische, personale Moral; denn in der christlichen Heilsordnung sei der Mensch nicht Erfüllung seiner selbst, sondern totale Offenheit für den in göttlicher Freiheit und Unberechenbarkeit ergehenden Ruf des Gottes unseres Heils.

Auch diese faszinierende Überlegung bedarf einer Präzisierung. Erstens: Die Beziehung zu Gott und darum auch die radikale Offenheit und Verfügbarkeit gegenüber Gott gehören zum Humanum, zum Wesen des Menschen. Wäre dem nicht so, würden dem Menschen überhaupt die Kategorien mangeln, um die christliche Offenbarung über die dynamische und zwischenpersonale Offenheit des Menschen zu verstehen. Zweitens: Der Christ weiß sich tatsächlich offen gegenüber dem immer möglichen und nie voll berechenbaren Gnadenruf des Gottes unseres Heils. Diese Tatsache hebt nicht die Wahrheit auf, daß der Heilsruf sich an den Menschen richtet, also immer auch ein „humaner“ Ruf ist und in der Richtung einer Moral des Menschen – und nicht in der Gegenrichtung – liegt. Die „Christlichkeit“ der radikalen Offenheit gegenüber dem Heilsruf Gottes läßt sich demnach u. a. in folgender Weise erklären: Erstens: Die klare und ausdrückliche Erkenntnis der wahren Beziehung des Menschen als Menschen zu Gott gewinnt der Mensch – der „Mensch des Falles“ – nicht so leicht ohne die christliche Offenbarung; die christliche Anthropologie bedeutet eine ausgezeichnete Hilfe für das tiefere Wissen des Menschen um sich selbst. Zweitens: Daß der personale Ruf Gottes an den Menschen tatsächlich ein Heilsruf ist, erfahren wir ausschließlich im Glauben an den sich offenbarenden Gott.

### Das Christianum der christlichen Moral

1. Wenn wir aufgewiesen haben, daß die „christliche Intentionalität“, also der lebendige christliche Glaube, lebt und sich äußert in einem konkreten kategorialen Verhalten, das grundlegend und substantiell human, echt menschlich ist, so darf doch

<sup>2</sup> Doch ist nicht zu vergessen, daß das Kreuz des selbstvergessenen Engagements in der Welt der Menschen nicht weniger christliches Kreuz ist als das Kreuz des freiwilligen Verzichts. Beide Weisen des Kreuztragens müssen einer Berufung entsprechen; beide sind inmitten der „gefallenen-erlösten“ Menschheit berechtigt und bedeutend. Vgl. dazu auch das unten Gesagte.

das unterscheidend christliche Element im konkreten kategorialen Verhalten des Christen auf keinen Fall übersehen werden. Der Überlegung über das Humanum der (kategorialen) christlichen Moral muß noch eine solche über das Christianum der (kategorialen) christlichen Moral folgen. Das ist an sich selbstverständlich: die „christliche Intentionalität“ muß leben und sich äußern in der Realisierung der Gesamtwirklichkeit des konkreten Menschseins, also sowohl des Humanums wie des Christianums dieser Wirklichkeit. Dabei sollte nicht die Furcht aufkommen, das Christianum könne in Gegensatz zum echten Humanum (also nicht nur zum In-humanum) treten und es verdrängen. Denn die Existenz des Humanum als Humanum christianum sollte uns entdecken lassen, daß das Humanum seinem Wesen nach offen und relativ ist auf die christliche Existenzweise hin.

Die Realitäten, die das Christianum des Humanum christianum ausmachen, sind z. B. die Person Christi, der in uns wirksame Heilige Geist, die christliche Gemeinde, die hierarchische Kirche, die Sakramente, die christliche Anthropologie. Unsere Beziehung zu diesen Wirklichkeiten, die wir im Glauben erkennen und annehmen, gehört zu unserem Sein. Eben darum muß die Beziehung zu diesen Wirklichkeiten in unserem Verhalten mitberücksichtigt und mitrealisiert werden; sonst würden wir nicht das leben, was wir als gläubige Menschen sind. Nur sollten wir nicht vergessen, daß auch diese unsere Relation zu den „christlichen“ Wirklichkeiten die Beziehung des „Menschen“, also eine menschliche Beziehung ist.

2. Wir sollten versuchen festzustellen, in welcher Weise die unterscheidend christlichen Wirklichkeiten unser konkretes (kategoriales) Verhalten über das reine Humanum hinaus bestimmen können. Erstens ist die Bedeutung des Christianums für unser konkretes Verhalten in seiner Motivierungskraft zu sehen. Christliche Motivierungen geben menschlichem Verhalten einen tieferen und reicheren Sinn, der im Verhalten selbst subjektiv mitvollzogen wird. Zwei Beispiele christlicher Motivierung menschlichen Verhaltens seien den Briefen des Apostels Paulus entnommen. Wo Paulus die Christen zur Wahrhaftigkeit ermahnt, beruft er sich nicht auf das Inhumanum der Lüge – das ist vorausgesetzt –, sondern auf den Widerspruch zur gemeinsamen Existenz der Christen in dem einen mystischen Herrenleib der Kirche (Eph 4, 25). Wo er die Christen von Korinth vor dem Umgang mit der Dirne warnt, setzt er das Inhumanum solchen Verhaltens voraus, erinnert dagegen die Christen ausdrücklich an die Zugehörigkeit ihres Leibes zu Christus, an die Würde ihres Leibes als Tempel des Heiligen Geistes und an die Bestimmung des Leibes zur Verherrlichung mit dem auferstandenen Herrn (1 Kor 6, 12–20). Wir zweifeln nicht, daß christliche Motivierungen zu jeder Zeit vielfach humanes Verhalten der Christen beseelt – beispielsweise vorgestern das Almosengeben an den Bedürftigen, gestern die Sorge um die soziale Gerechtigkeit gegenüber den verschiedenen Gliedern der Gesellschaft, heute die Bereitschaft zum Ausgleich und zur Entwicklungshilfe unter den Nationen der Erde. Es besteht überdies kein Zweifel, daß christliche Motivierung nicht nur die reichere Sinnggebung des menschlichen Verhaltens der Christen bedeutet hat,

sondern oft auch – wie es in der Mahnung des Apostels zum Ausdruck kommt – zum Verhalten in der Weise echter Humanität *veranlaßt* und angetrieben hat.

Damit nähern wir uns einer zweiten Bedeutung des *Christianums* für das konkrete (kategoriale) Verhalten des Christen. Es motiviert nicht nur tiefer und veranlaßt humanes Verhalten, es wird auch die Weisen unseres Verhaltens *inhaltlich* bestimmen. Wer wirklich gläubig in der Gemeinschaft der Gläubigen und in der hierarchisch geführten Kirche lebt, wird in seiner Lebensgestaltung nicht ohne den Einfluß des Ethos der Gemeinschaft und der Kirche bleiben; es wird grundsätzlich ein Ethos des *Humanum christianum* sein. Der Gläubige, der die Person Christi und sein Werk kennt und dem die Grundelemente einer christlichen Anthropologie – der Mensch des Falls, der Erlösungsgnade und der eschatologischen Berufung – nicht unbekannt sind, wird beispielsweise ein bestimmtes und sich konkret auswirkendes Verständnis für die Sinnhaftigkeit einer gewissen Entsagung und des Kreuzes gewinnen. Nur der Gläubige wird den Sinn christlicher Jungfräulichkeit – wohl zu unterscheiden von Ehelosigkeit – begreifen, vielleicht sogar gemäß charismatischer Berufung verwirklichen können. Auch was vorhin über die radikale Offenheit des christlichen Menschen gegenüber dem je an uns ergehenden Heilsruf Gottes gesagt wurde, läßt sich in der konkret christlichen Weise nur aufgrund einer im Glauben angenommenen christlichen Anthropologie verstehen und realisieren. Die traditionelle Lehre vom Hinhorchen auf die personale Führung durch den Geist Gottes in uns und die Lehre von einer christlichen Existentialethik, wie sie z. B. Karl Rahner thematisch entfaltet hat, verstehen den Menschen gleichzeitig in seinem *Humanum* und in seiner Existenz im Heiligen Geist; das *Humanum* und die Existenz im Heiligen Geist bestimmen offensichtlich gemeinsam das konkrete (kategoriale) Verhalten des christlichen Menschen in seiner Fülle.

Schließlich – drittens – sei nicht übersehen, daß die religiöse und kultische Beziehung des Menschen zu Gott gleichzeitig sittliches Verhalten ist. Dieses Verhalten aber ist – es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden – in seiner christlichen Konkretisierung weitgehend vom *Christianum* des christlichen Menschen bestimmt.

### Christliche und humanistische Moral

Wenn wir von der Christlichkeit der christlichen Moral sprechen, sollte es eigentlich nicht bei der Überlegung bleiben, wieweit die christliche Moral unterscheidend christlich und wieweit sie allgemein „menschlich“, human ist. Vielmehr sollte es auch zu der Überlegung kommen, wie sich die christliche Moral zu der nichtchristlicher Mitmenschen verhält. Nennen wir sie kurz „Humanisten“. Und denken wir – da es viele Arten von Humanisten gibt – an solche, die rein weltimmanent leben, dabei aber ehrlich nach einem hohen „menschlichen“ Ethos suchen.

1. In unserem Versuch einer Analyse der christlichen Sittlichkeit haben wir zunächst zwei verschiedene Aspekte der christlichen Sittlichkeit unterschieden: den transzendentalen Aspekt der „christlichen Intentionalität“, der unterscheidend christlich ist und alles partikuläre Verhalten des christlichen Lebens in Bewußtheit, wenn auch gewöhnlich ohne thematische Reflexion durchdringt; und den kategorialen Aspekt, demgemäß konkretes sittliches Verhalten partikulären Gegenständen, Werten, Tugenden und Normen zugeordnet ist. Hinsichtlich des kategorialen Aspekts konkreten Verhaltens meinten wir, daß christliches Verhalten in seiner Konkretion und Sichtbarwerdung substantiell echt menschliches, humanes Verhalten ist. Doch stellten wir fest, daß auch das Christianum des christlichen Menschen sein partikuläres (kategoriales) Verhalten beeinflussen kann, vor allem durch eine christliche Motivation – die z. B. nicht nur Philanthropie, sondern christliche Nächstenliebe leben läßt –, und im Aufstieg zu religiösem und kultischem Leben.

Während der Humanist als Nichtglaubender keinen Zugang zum Christianum und entsprechend zu einer Einflußnahme des Christianums auf das partikuläre kategoriale Verhalten hat, so steht ihm grundsätzlich der Zugang zum Humanum und zum Ethos des Humanum offen. Für die sittliche Bestimmung unseres konkreten Verhaltens stehen also Christ und Humanist grundlegend auf gleicher Ebene. Sie müssen beide das Phänomen Mensch zu begreifen versuchen, um aufgrund der Kriterien einer ethischen Epistemologie herauszufinden, was rechtes Verhalten gemäß der Würde des Menschseins als solchen im konkreten Einzelfall ist, aber auch welche Verhaltensweisen allgemein als sittlich oder unsittlich bezeichnet werden können. Eine andere Frage ist es, ob Christen und Humanisten sich diese Epistemologie und Kriterien schon in genügender Weise erarbeitet haben. Die vielfachen Diskussionen über Moralfragen sowohl unter Christen wie unter Humanisten zeigen eindeutig, daß wir Menschen, Christen und Humanisten, immer noch auf dem Weg sind, die sittliche Wahrheit richtiger und – in dem Grad, in dem das zu beachten ist – der geschichtlichen Situation entsprechender zu erkennen, und wohl auch auf dem Weg bleiben werden.

Wenn Christen und Nichtchristen tatsächlich in nicht wenigen Punkten einer humanen Moral übereinstimmen, so fehlt doch diese Übereinstimmung in nicht wenigen anderen Punkten. Aber übersehen wir nicht: ein Mangel an Übereinstimmung läßt sich nicht nur zwischen Christen und Humanisten feststellen, sondern auch zwischen katholischen und nichtkatholischen Christen, ja sogar in gewissem Grad zwischen Katholiken und Katholiken. Man sollte sich darüber nicht wundern. Denn moralische Fragen werden nicht durch logische und evidente Ableitungen vom konkreten Menschsein her gelöst. Vielmehr sind moralische „Lösungen“ eher ein „Einsehen“ und „Verstehen“, welches konkrete Verhalten dem Menschsein in der jeweiligen Situation zu entsprechen vermag. Darum kann man solche „Lösungen“ auch nicht im strengen Sinn „beweisen“, man kann sie nur erklären, beschreiben, verständlich machen. So mag es vielleicht geschehen, daß auch der Gesprächspartner zur gleichen Einsicht und zum gleichen Verstehen gelangt. Doch ist Einmütigkeit ein kaum erreichbares Ideal.

Allerdings hat der Christ bei der Erkenntnis einer humanen Moral nicht wenige Hilfen aus dem Kontext der Offenbarung und ihrer Weitergabe in der christlichen und kirchlichen Gemeinschaft. Auf der anderen Seite wissen wir heute sehr wohl, daß im Lauf der Zeit in die christliche Morallehre auch nichtchristliche Einflüsse Eingang gefunden haben, sogar Einflüsse, die in einzelnen Fragen kaum einer echt humanen Sittlichkeit entsprechen; denken wir beispielsweise an manche Fragen des Verhaltens des Menschen zu Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit. Die Christen müssen immer darauf aus sein, solche Einflüsse auszuschalten. Gelegentlich kann bei diesem Bemühen der Humanist wegen seiner geringeren Traditionsgebundenheit eine Hilfe werden.

Am schwierigsten wird sich im moralischen Dialog mit dem Humanisten die Frage nach den religiösen Implikationen einer rein humanen Moral gestalten. Denn daß das Absolute des Sittlichen letztlich nur religiös, also in Beziehung zu einem personalen Gott, gültig interpretiert werden kann, läßt sich zwar erkennen, kann aber nicht zwingend bewiesen und andemonstriert werden. Unter dieser Rücksicht ist es vielleicht das Wichtigste, daß im Dialog der absolute Charakter des – humanen – sittlichen Wertes möglichst tief und intensiv verstanden wird. Wer weiß, vielleicht wird es so beim humanistischen Gesprächspartner nie zu einer ausdrücklichen religiösen Interpretation des sittlichen Absolutum kommen; doch wird vielleicht – und zwar bei beiden Gesprächspartnern – in jener schon genannten tieferen Schicht der unthematischen Bewußtheit Gott intensiver und erfüllter erfahren und bejaht.

2. Der Humanist kann also Dialogpartner im Bereich der kategorialen *humanen* Moral der christlichen Sittlichkeit sein, während er – solange er weltimmanenter Humanist bleibt – keinen Zugang zum Verständnis des Christianums der kategorialen christlichen Moral hat. Dabei bleibt eine wichtige Frage noch offen. Sie betrifft zwar nicht den möglichen Dialog, wohl aber unser volles Verständnis der Sittlichkeit des Humanisten. Wie steht es bei ihm um das, was wir „christliche Intentionalität“ nannten? Daß er von ihr im Bereich reflexer, thematischer Bewußtheit nichts weiß, ist selbstverständlich. Aber sagten wir nicht, daß diese „christliche Intentionalität“ auch beim Christen im Grund im Bereich der unreflexen, unthematischen Bewußtheit verbleibt? Dürfen wir nicht annehmen, daß in diesem Bewußtseinsbereich das Absolute letztlich doch als der lebendige Gott – wenn auch nicht begrifflich und thematisch – bewußt ist? Sollen wir dann aber nicht auch annehmen dürfen, daß im gleichen Bereich unthematischen und nicht nichtbegrifflichen Bewußtseins auch das Heilsangebot und der Heilsruf erfahren wird, der an jeden Menschen zu seinem Heil ergehen muß?

Dann aber müßten wir annehmen, daß auch der Humanist in einer grundlegenden Weise auf dieser gleichen Ebene dem Heilsangebot und Heilsruf antwortet, und daß diese seine Antwort sein kategoriales moralisches Verhalten lebendig beseelt und durchdringt. Es ist hier gleichgültig, ob man die transzendente Intentionalität sittlichen Verhaltens christlich nennen will oder nicht. Sicherlich besagt sie grundlegend Annahme des Heilsrufs, in dem uns vom Vater das Heil in Christus kommt.

Fränzi Maierhöfer

## Wider die Waffe der Blindheit

Über Elias Canetti

*„Blindheit ist eine Waffe, gegen Zeit und Raum; unser Dasein eine einzige, ungeheuerliche Blindheit, bis auf das Wenige, das wir durch unsere kleinlichen Sinne – kleinlich ihrem Wesen wie ihrer Reichweite nach – erfahren. Das herrschende Prinzip im Kosmos ist die Blindheit. Sie ermöglicht ein Nebeneinander von Dingen, die unmöglich wären, wenn sie einander sähen. Sie gestattet das Abreißen der Zeit dort, wo man ihr nicht gewachsen wäre“ (B 60).*

Dr. Peter Kien, der sich mit Bedacht die Waffe der Blindheit „in den Augen“ zurechtschmiedet, ist der Held von Canettis Roman „Die Blendung“<sup>1</sup>. Dieser frühe Beitrag zur Literatur des Absurden, 1931 von dem damals sechsundzwanzigjährigen Schriftsteller vollendet, 1935 erstmals in Wien veröffentlicht, fand zu dieser Zeit und bei seiner Wiederveröffentlichung im Jahr der Währungsreform (1948) wenig Anklang und Verständnis, obwohl Thomas Mann und Hermann Broch das Buch bewunderten. Erst jetzt, auf dem Umweg über Erfolge in England, Amerika und Frankreich, einen Theaterskandal in Braunschweig<sup>2</sup>, erntet der Autor auch bei uns späte Anerkennung. Die gründlichen und überwiegend positiven Besprechungen seiner jüngst erschienenen kleinen Prosastücke „Die Stimmen von Marrakesch“ und, vor allem, die Verleihung des Literaturpreises 1969 der Bayerischen Akademie der Schönen Künste lenkten die Aufmerksamkeit auf Canetti und seine früheren Werke.

Elias Canetti wurde am 25. 7. 1905 in Russe (Bulgarien) geboren. Als Kind jüdischer Eltern spanischer Herkunft sprach er das Spanisch des 15. Jahrhunderts, lernte mit 6 Jahren Englisch, mit 8 Jahren Deutsch, die Sprache, für die er sich später entschied und der er treu blieb. Die Tatsache, daß Canetti polyglott aufwuchs, in England, Österreich, der Schweiz und Deutschland erzogen wurde, mag seine Theorie der „akustischen Maske“ erklären und zum Teil auch die Distanz und Fremdheit, mit der er bei aller gründlichen Kenntnis der europäischen Kultur deren Äußerungen und Formen gegenübersteht. Ein Canetti-Leser gewinnt in stets sich verstärkendem Maß den Eindruck, in den Augen des Autors Mitwirkender längst überlebter folkloristischer Dar-

<sup>1</sup> Elias Canetti, Die Blendung (München 1963); auch Fischer-Bücherei 696/97 (Frankfurt, Hamburg 1965) (B); Dramen (D) (München 1964); Masse und Macht (M) (Hamburg 1960); Aufzeichnungen 1942–1948 (A) (München 1965); jetzt auch dtv 544 (München 1969); Die Stimmen von Marrakesch (München 1968); Der andere Prozeß. Kafkas Briefe an Felice (München 1969).

<sup>2</sup> Vgl. dazu Claus-Henning Bachmann, Das liebe Publikum, in: Literatur und Kritik 3 (1968) H. 26/27, 408ff.

bietungen zu sein, die sich nicht grundsätzlich von den Regentänzen der Pueblo-Indianer etwa unterscheiden (M 153).

1924 studierte Canetti Naturwissenschaften in Wien, wo er nach seiner Promotion als freier Schriftsteller lebte. Zunächst unter dem Eindruck und dann gegen den Druck seines faszinierenden und gefährlichen Vorbilds, des brillanten Sprach-Richters Karl Kraus, fand Canetti zur Literatur. Von Kraus erfuhr er die Möglichkeit der Verquickung der beiden „Sphären“ des Komischen und des Schrecklichen, einer unabdingbaren Voraussetzung jener modernen Kunst, die seltsamerweise „absurd“ genannt wird. Wie Canetti in seinem Essay „Warum ich nicht wie Karl Kraus schreibe“ weiterhin darlegt<sup>3</sup>, übernahm er von Kraus auch die Verbindung von Moral und Literatur. Das „Gefühl absoluter Verantwortlichkeit“ (laut Canetti etwas wesentlich anderes als das „kümmerliche Wort vom ‚Engagement‘, das zur Banalität geboren war und heute überall wie Unkraut wuchert“<sup>4</sup>), trennte ihn dann von seinem urteilssüchtigen Lehrmeister. Die Kraft zur „Rebellion“ gegen Kraus, den „Meister des Entsetzens“, gewann er vor allem aus den Werken der Maler Grünewald und Breughel. Die Vorliebe für Breughel, den Visionär des Grotesken, teilt Canetti u. a. mit Flaubert und Baudelaire und mit einer der Grauen Eminenzen der Literatur der letzten Jahrzehnte, mit Louis-Ferdinand Céline. Canettis Neigung zur Musik<sup>5</sup> mag mit ein Grund seiner freundschaftlichen Beziehungen zu Hermann Broch gewesen sein, den er in seiner „Rede zum 50. Geburtstag“ feierte. In Broch, der verlangte, Kunst solle der Wahrheitsfindung dienen (und der in James Joyce seine Vorstellung des ethischen Künstlers verwirklicht sah), erblickte Canetti den Typ des zeitgemäßen Künstlers: „Der wahre Dichter aber, wie wir ihn meinen, ist seiner Zeit verfallen, ihr leibeigen und hörig, ihr niedrigster Knecht. Er ist mit einer Kette kurz und unzerreißbar an sie gefesselt, ihr aufs engste verhaftet; seine Unfreiheit muß so groß sein, daß er nirgends andershin zu verpflanzen wäre. Ja, wenn es nicht den Beigeschmack des Lächerlichen hätte, würde ich einfach sagen: er ist der Hund seiner Zeit“ (A 190).

Die politischen Unruhen der zwanziger und dreißiger Jahre, besonders die Ermordung Rathenaus, Demonstrationen, die drohende Herrschaft der braunen Massen – und ein „Zusammenstoß mit den Cäsarenbiographien des Sueton und dem Leben des Filippo Maria Visconti“<sup>6</sup> veranlaßten Canetti, getreu seiner Überzeugung von der Aufgabe des Dichters, seine „feuchte Schnauze“ in ein Problem zu stecken, das ihn bis heute nicht losließ, in das der Masse und Macht.

Mit seiner eigenwilligen Untersuchung „Masse und Macht“ lieferte Canetti seinem Roman „Die Blendung“ die theoretische Begründung nach. „Er ist im alten Sinne Dilettant“, sagt Helmut Olles zu Recht, seine Arbeit „ohne eigentliche wissenschaft-

<sup>3</sup> In: Fünfzehn Autoren suchen sich selbst (List Taschenbücher 325, München 1967) 128ff.

<sup>4</sup> Ebd. 134.

<sup>5</sup> Canettis Gedanken über Musik finden sich vor allem in seinen „Aufzeichnungen“ (z. B. A 35, 79/80, 168; über Musik und Drama: A 21).

<sup>6</sup> Zitiert nach E. Canetti, Welt im Kopf, hrsg. v. E. Fried (Graz 1962) 19.

liche Methodik“<sup>7</sup>. Auch in seinen „Dramen“ („Hochzeit“, „Komödie der Eitelkeit“, „Die Befristeten“), 1964 zusammen in Deutschland erschienen, zu verschiedenen Zeiten entstanden, behandelt Canetti verkappt und direkt das Thema von der Bedingtheit der Macht durch die Masse. Diese anspruchsvollen Stücke, mehr Denk- als Schauspiele, komplizierte „Konstellationen“ (Canetti), sind wegen der Fülle mehr instrumentaler als personaler Figuren schwer in Szene zu setzen. Der Autor versuchte hier seine Variation des Verfahrens des inneren Monologs, das er in der „Blendung“ oft verwirrend anwendet, auf das Drama zu übertragen: jeder trägt eine „akustische Maske“, jeder, der spricht, offenbart und verbirgt sich hinter der Art und Weise seines Sprechens, dessen – zunächst rein akustische – Unverständlichkeit eine bannende Wirkung ausübt, ähnlich einer Maske vor dem Gesicht, die den Betrachter davon abschrecken will zu suchen, was sich *auf der anderen Seite* befindet. Seine „Aufzeichnungen 1942–1948“ schrieb er während und nach dem Krieg meist in London nieder, wo er seit 1939 lebt, „einfach um am Leben zu bleiben und nicht zu ersticken“. Es sind keine eigentlichen Tagebuchaufzeichnungen, sondern Notizen, die keinerlei Anspruch auf Geschlossenheit und Gleichwertigkeit erheben. Günter Blöcker nennt sie „Gedankenplantagen“, „Keimlegungen, aus denen dann unversehens die Blüte der Befremdlichkeit aufschießt“<sup>8</sup>. Die „Aufzeichnungen“ bieten den besten Einblick in die Arbeitsweise des Autors, der die „Sprünge“ zwischen den einzelnen Niederschriften als deren Wichtigstes bezeichnet.

In allen seinen verblüffend verschiedenartigen Werken schreibt Canetti dieselbe klare, knappe, manchmal allzu lapidare Sprache, bisweilen von eigenartig düsterer Schönheit, dann kahl, fast dürr, stets eindringlich und ohne Manier. In seinem Roman, seinen Dramen, seiner schwer einzuordnenden Untersuchung, seinen Essays und in seinen „disparaten“ Aufzeichnungen umkreist er die gleichen Fragen: das Problem der „Blendung“ als Herausforderung zum Wirken der Macht und den Widerspruch gegen den Tod als Protest gegen letztmögliche Machtausübung.

### Angewandte Blindheit

Auch Dr. Kien, ein Meister im „Blindgehen“ und als Blindgänger ein Musterbeispiel modernen Don Quixotismus, kein Anti-Held, sondern ein Un-Held, „erfindet die Blindheit nicht, er wendet sie nur an, eine natürliche Möglichkeit, von der die Sehenden leben. Benützt man heute nicht alle Energien, deren man habhaft wird?“ (B 60).

<sup>7</sup> Helmut Olles in: Frankfurter Hefte 17 (1962) 275. Die offene Form und die Reichhaltigkeit dieser Untersuchung bedingen, daß Kritiker sich auf verschiedene einzelne Gesichtspunkte beschränken können, ohne das Werk im ganzen mißzuverstehen. So interessiert Karl Markus Michel vor allem „Der Intellektuelle und die Masse“ (in: Neue Rundschau 75 [1964] 308ff.); Ernst Fischer gibt zu bedenken, daß Canetti nicht auf die Bedeutung der Arbeit für den Menschen eingegangen sei (Bemerkungen zu Elias Canettis „Masse und Macht“, in: Literatur und Kritik 1 [1966] H. 7, 12ff.). Wolfgang Hädecke meint dagegen, Fischer habe Canetti an seiner starren marxistischen Ideologie gemessen (Anmerkungen zu Ernst Fischers Aufsatz über Elias Canettis „Masse und Macht“, in: Literatur und Kritik 2 [1967] 599ff.).

<sup>8</sup> G. Blöcker, Literatur als Teilhabe (Berlin 1966) 255.

Allein die Einteilung des Romans „Die Blendung“ ist ein Programm: I. Ein Kopf ohne Welt, II. Kopflose Welt, III. Welt im Kopf. Das schauerliche Scheitern des grotesken Versuchs, die Welt im Kopf zu vereinnahmen; das Versagen einer verintellektualisierten Kultur in Stichworten. Der „Kopf“, hier keine Chiffre für den Intellekt als Instrument, sondern Produktionsstätte von Hirngespinnsten, gesponnen aus in Eigenprojektion hergestellten Vorstellungen, ist mit Blindheit zu versiegelnder Zufluchtsort vor der „Welt“, vor aller erfahrbaren und d. h. hier immer *berührbaren* Wirklichkeit, vor allem also, das Wirksamkeit ausüben könnte.

Nach Canetti nämlich ist die „Berührungsfurcht“ die wahre Ursache des Dranges zur Masse. Die Furcht des einzelnen, durch Berührung mit etwas Unbekanntem (außerhalb oder innerhalb seiner selbst) die Grenzen seiner Person kennenzulernen, die Angst, sich dann nicht mehr schützen zu können, erklären den Hang, sich von dieser Berührungsfurcht in einer möglichst dichten Masse zu befreien. In ihr geht „alles plötzlich wie *innerhalb eines Körpers* vor sich“ (M 12). Was den einzelnen „bedrängt“, empfinde er dann nicht mehr als fremd. Vom „Lebenskampf“ um die „Ertötung der Masse in uns“ (B 365), dem sich durch vorsätzlich und geschickt angewandte Blindheit ausweichen läßt, handelt auch der Roman „Die Blendung“. Das Sich-Drücken vor sich selber, getarnt als (Schein-) Loslösung von der Welt, demonstriert Canetti mit Hilfe der marabuähnlichen Figur des klapperdürren Möbel- und Frauenfeinds Kien auf simple und drastische Weise: um „Welt“ nicht einmal mit den Augen berühren zu müssen, blendet sich der berühmte Sinologe Kien systematisch selbst. Mit Blindheit gewappnet, erklärt er sich aus dem „oberflächlichen Gewirr des Alltags“ weg und nur auf höherer Ebene existent, lebt nur der Wissenschaft und der puren Wahrheit. „Man näherte sich der Wahrheit, indem man sich von den Menschen abschloß“ (B 12). Sein strategischer Rückzug in die fiktiven Gefilde reiner Geistigkeit führt geradewegs zur Selbstzerstörung: die Kraft seines nicht geerdeten, auf sich selbst gerichteten Intellekts richtet ihn. Kiens „Entladung“ (Canetti) erfolgt, indem er explodiert.

Kiens wirkungsvollster Kunstgriff ist der, jeden Menschen, jedes Erlebnis historisch einzuordnen und damit von sich fernzuhalten, zu neutralisieren. „Er sehnt sich nach der Zukunft, weil dann mehr Vergangenheit auf der Welt sein wird“ (B 140). Mit Hilfe seines Gottes der Vergangenheit (bei ihm identisch mit dem Gott der Zukunft, denn die Gegenwart fällt aus) gelingt es ihm, der Zeit, „die ein Kontinuum ist“, zu entrinnen und nur die ihm genehmen, zu mumifizierten Objekten erstarrten Zeitabrisse als Traditions-Relikte wie im Museum zu betrachten.

Mit der Schlacht gegen die Zeit hat Kien auch, wie er meint, die gegen den Raum gewonnen. Dabei macht er sich eine Errungenschaft der Kantschen Philosophie zunutze (der Roman sollte ursprünglich „Kant fängt Feuer“ heißen): er meint, Raum und Zeit dadurch besiegen zu können, daß er die beiden Kantschen Anschauungsformen des Raums und der Zeit einfach nicht benutzt. Deutlicher noch zeigt sich die gefälschte Entmaterialisierung Kiens, Grund und Folge seiner „Blendung“, in seinem Verhältnis zum Essen und zur geistigen Nahrung, den Büchern. Im Abschnitt „Die Eingeweide

der Macht“ (M 231ff.) liefert Canetti einen Beitrag zu der seiner Meinung nach weithin unerforschten „Psychologie des Ergreifens und Einverleibens“. Besonders aufschlußreich für den Vorgang der Bemächtigung seien das Ergreifen, Kauen und Verdauen. Als habe er diese später entwickelte Theorie schon gekannt, führt sich Kien Nahrung nur widerwillig durch seinen „Automatenschlitz“ zu. Nach Kräften bemüht er sich, körperlich nicht vorhanden zu sein, um keinen Berührungsangriff herauszufordern. Er will sich von niemandem und nichts einverleiben lassen und deshalb so tun, als ob auch er sich nichts einverleibe. Bücher hingegen – die greifbaren Folianten sind gemeint, an denen Kien genüßlich schnüffelt –, die er Tieren und Menschen vorzieht, lassen ihm die „hergebrachte Grenze“ zwischen Organischem und Anorganischem, die er selbst, mehr und mehr erstarrend, in Richtung des Anorganischen zu überschreiten sich bemüht, als „künstlich und überholt“ erscheinen. „Unser heimlicher Widerspruch gegen diese Scheidung verrät sich im Ausdruck ‚tote Materie‘. Was tot ist, hat gelebt“ (B 57). Und Bücher sind für Kien Gräber toter Gedanken, ungefährlich, gefühllos, tote Materie. Kien, den seit seiner Kindheit panische Angst vor *physischer* Blindheit schreckt, ist psychisch geblendet.

Im Anfangsstadium seiner Blendung, also noch fähig, die Waffe der Blindheit gezielt einzusetzen, doch bereits in voller Abwesenheit von sich selber, läßt sich Kien von seiner ältlichen, häßlichen, habgierigen Haushälterin zur Heirat überlisten. Er möchte seinen Büchern besonders zärtliches Abstauben gewährleisten. „Was ist einfacher als heiraten?“ (B 40). Die primitive und plumpe, dummdreiste Therese Krumbholz, die von außen gesehen nur aus „Rock, Schweiß und Ohren“ zu bestehen scheint, zu qualenhafte und untermenschlich, um überhaupt geblendet werden zu können, treibt durch ihr bloßes Vorhandensein die Handlung voran, Kien aus dem Haus, hinaus in die „kopflose Welt“. Therese ist die Personifikation all des Rohen, Vulgären und Ungeformten, dem Kien, der trotz (oder wegen?) seines mit Wissen vollgepfropften Kopfes ebenfalls „ungebildet“ ist, auszuweichen wünscht. Sie ist sein Widerpart, nicht sein Partner. Auf der Flucht vor Thereses penetranter, nicht historifizierbarer Gegenwart, signalisiert durch das Rascheln ihres gestärkten, langen blauen Rocks, ihres „Einbands“, erreicht der der Welt entrückte Privatgelehrte das Stadium klinischer Verrücktheit. Im festen halluzinatorischen Glauben, seine Frau ermordet zu haben, zieht er gegen das „Trugbild“ selbst dann noch zu Felde, als die blauberockte Therese wieder leibhaftig vor ihm steht. Sogar als sie ein Tablett mit dem Essen auf den halbverhungerten, im Bett liegenden Kien herunterfallen läßt, erkennt er ihre Existenz nicht an.

Das Liegen, von Canetti eine „Entwaffnung des Menschen“ genannt (M 449), die Situation des Bettlägerigen, ist eine in der modernen Literatur häufig beschriebene „Stellung“. Kafkas Gregor Samsa verwandelt sich, im Bewußtsein seiner Wert- und Würdelosigkeit, in ein auf dem Rücken liegendes Ungeziefer („Die Verwandlung“); Gottfried Benns kranker Arzt Rönne, müde und mürbe bis ins Mark, gleitet, auf dem Rücken liegend, ins Wesenslose ab („Gehirne“); Brochs sterbender Vergil und Becketts dahinsiechender Malone erheben sich nicht mehr, haben sich selber aufgegeben („Der

Tod des Vergil“ und „Malone stirbt“). Dr. Kien steht zwar noch einmal auf, doch nur, um alle Kraft und Wissenschaft zusammenzuraffen und seinem zur Hilfe herbeigeeilten Bruder ein „ergötzliches Brevier der Weiberfeindschaft“<sup>9</sup> zu bieten, ehe ihm vor lächerlichen und gräßlichen Zwangsvorstellungen der Kopf birst. Aus Furcht vor Thereses Signalfarbe blau, für Kien die Farbe tückischen und tödlichen Giftes, sieht er „rot in allen Nuancen, rot hier, rot dort, rot drüben. Sein Kopf war ja *feuerrot*“ (B 408)<sup>10</sup>. Der *Brand* bricht aus. Er schürt ihn mit seinen Büchern. Den Wasserhahn dreht er zu. Wiederholte Hinweise auf das wandlungskräftige Feuer als zerstörende, nicht als zeugende Macht, die Verwendung des Feuers als Mittel nivellierender, formauflösender Einäscherung, nicht der Läuterung, treiben die Handlung mit grimmiger Logik bis zur freiwilligen Preisgabe Kiens an die verzehrenden Flammen voran. Er, der sich weigert, das Licht zu sehen, wird ein Opfer des mörderischen Feuers als „Massensymbol“ (vgl. M 82). Das Entsetzen, ja der Widerwille, den die hirnverbrannte Selbstverbrennung des ausgedörrten Sinologen auslöst, rufen die kalte Erbitterung, die Präzision und kühle Distanz hervor, mit der Canetti bei aller poetischen Dichte dieses pervertierte Brandopfer, leuchtendes Fanal einer energetischen Fehlzündung, beschreibt.

Irrenarzt Georges Kien, seines Bruders misogynen Gegenstück, dient als Beispiel für ein Verhaltensmuster, das Canetti später als „Umschlagen der Berührungsfurcht“ bezeichnete (M 11). Auch Georges weigert sich, zum blutigen Tun der „Ertötung der Masse in uns“ überhaupt anzutreten. Wie Peter in seinen Büchern, so lebt Georges in seinen Kranken, seinem „Publikum“. Unwillig nur heilt er sie, für die er tiefe Sympathie, ja unverhohlenen Neid empfindet. „Jeder Narr macht ihm mehr Freude, als er sich selbst“ (B 366). Nur ein gänzlich Verrückter, so meint Georges, könne ein Leben reiner Geistigkeit führen. „Der Verstand, wie wir ihn verstehen, ist ein Mißverständnis“ (B 360). Sich selbst und seine Tätigkeit erklärt Georges als den vagen Versuch, die Wirksamkeit der Masse durch seine Kranken kennenzulernen, durch die Anempfindung fremder Empfindungen also. „Sie brodeln, ein ungeheures, wildes, saftstrotzendes und heißes Tier in uns allen, sehr tief, viel tiefer als die Mütter. Sie ist trotz ihres Alters das jüngste Tier, das wesentliche Geschöpf der Erde, ihr Ziel und ihre Zukunft. Wir wissen von ihr nichts; noch leben wir als vermeintliche Individuen“ (B 365). Ihr, der Masse, möchte sich Georges blindlings anheimgeben, sich in ihr verlieren, um von sich erlöst zu sein und niemals er selbst sein zu müssen.

In der geblendeten Welt schwimmt die Grenze zwischen Irrtum, Verirrung und Irrsinn. Die Gestalt des Psychiaters voll „brennender Teilnahme an Menschen, die sich weit genug von den übrigen entfernt hatten, um für Irre zu gelten“ (B 358), nimmt zusammen mit dem vergleichsweise „normal“ Wirkenden, offiziell für verrückt Er-

<sup>9</sup> Der französische Germanist Claude David in: *Le Monde*, 17. 8. 1968.

<sup>10</sup> Idris Parry geht in der sehr interessanten Abhandlung „Elias Canetti's Novel ‚Die Blendung‘“ (in: *Essays in German Literature*, London 1965, 145ff.) besonders auf die Farbsymbolik ein. Er ordnet die Farben rot und blau den verschiedenen Personen zu.

klärten nicht nur in diesem Roman eine Schlüsselstellung ein. Auch Pirandello z. B., Döblin und Benn, Musil und Broch interessierten sich für jene Art des „Irren“, „welcher mit seinem ganzen Denken und Gehaben ohne Rücksicht auf die Umweltsrealität sich in seinem streng subjektiven, in sich abgeschlossenen Wertsystem bewegt“<sup>11</sup>. Céline („Reise ans Ende der Nacht“) und Beckett („Murphy“) wiesen der Irrenanstalt und ihren Insassen eine wesentliche Funktion zu. Besonders eindrucksvoll gestaltete der unglückliche Russe Wsewolod M. Garschin (1855–1888) die Figur des hellstichtigen Irren in seiner Novelle „Die rote Blume“: die blaue Blume der Romantik, Symbol menschlicher Sehnsucht, durch scharfe dualistische Trennung der Materie vom Geist zu etwas gänzlich Unerreichbarem, Unirdischem entrückt, durch die Verehrung der „Vernunft“ und des „Verstands“ geradezu verfehmt, verwandelt sich in einer Art Lackmus-Effekt zur tödlichen roten Blume zerstörerischen Wahnsinns. Diese Farbsymbolik verwendet auch Canetti in seiner „Blendung“ – ursprünglich als Teil einer Romanreihe geplant, die in Anlehnung an Balzacs Romanzyklus „Menschliche Komödie“ den Titel „Komödie an Irren“ bekommen sollte –, einem Meisterwerk in der Darstellung eines universalen Narrenhauses. Jeder versteckt sich dort hinter irgendeinem „Wahngebilde“, lebt von „Alibi“ (Canetti) zu Alibi, in einem beliebigen Anderswo also, nur nicht hier und jetzt. Gerade in der sprunghaften Konfrontation der Innen- und der Außenseiten der verschiedenen wahnhaften Vorstellungswelten, im Aufzeigen der heillosen Verfilztheit der blinden, sich hindernden Monaden liegt die Eigenart des Buchs. „Sie handeln und wissen nicht, was sie tun; sie haben ihre Gewohnheiten und wissen nicht, warum; sie wandeln ihr ganzes Leben und kennen doch nicht ihren Weg; so sind sie, die Leute der Masse“ (B 79). Das Blendungsmotiv nimmt Canetti in seiner (1934 entstandenen) „Komödie der Eitelkeit“ wieder auf und läßt verschiedenartige Variationen davon durchspielen. Ein totalitärer Staat verbietet den Gebrauch aller Spiegel, damit keiner sich selber sehen und erkennen kann – und somit leichter zu beherrschen ist. Das hintergründige und pessimistische Stück („Ein Mensch ist sein Ebenbild“ D 162) endet damit, daß eine jede der blinden Massenpartikel, lauthals „Ich! Ich! Ich!“ rufend, nur ihr Ich, also nichts in ihrem Spiegelstückchen erkennt. Lauter Reproduktionen jenes Mannes, der sein Gesicht im Spiegel sieht und sofort vergißt.

### Das befristete Leben

Prägnant, oft pointiert formulierte Gedanken über den Tod nehmen in Canettis „Aufzeichnungen“ den größten Raum ein. Abgerissene, untereinander in keinem unmittelbaren Zusammenhang stehende Sätze, keine Aphorismen im überlieferten, verkappt lehrhaften Sinn, in ihrer Aussage divergierend, nie eindeutig, von gleicher tiefer Erbitterung: „Und welches ist die Erbsünde der Tiere? Warum erleiden die Tiere den Tod?“ (A 59). – „Der Blinde bittet Gott um Verzeihung“ (A 59).

<sup>11</sup> Hermann Broch, Massenpsychologie, Ges. Werke, Bd. 9 (Zürich 1959) 78.

Canettis finsterer, bisweilen wilder Widerspruch gegen den Tod als etwas von außen Auferlegtes, Fremdes, als Ausdruck und Druck einer dunklen, anonymen Macht – der Hintertext seines gesamten Werkes – ist frei von fadem Fatalismus und Selbstmitleid, ohne Lust am Makabren, eine vehemente Anklage ohne knabenhaftes Aufbegehren. Sein harter und sachlicher, keinesfalls versachlichender Protest richtet sich nicht unmittelbar gegen ein unabänderliches Faktum, sondern gegen die sklavenhafte Unterwürfigkeit der Menschen unter das „Verhängnis“ des Todes als „Kern aller Sklaverei“. Und vor allem gegen die den Wert des Lebens verfälschende Verharmlosung des Todes: „Den Tod will ich ernst, den Tod will ich furchtbar und am furchtbarsten dort, wo nur noch das Nichts zu befürchten ist“ (A 88). Die Ernsthaftigkeit des Todes allein gibt Sicherheit gegen die Absurdität des Lebens, seine Wirklichkeit bewirkt die Lebendigkeit des Lebens.

Schon das schauerhafte Ende des Sinologen Kien auf seinem Scheiterhaufen aus Büchern, Auswirkung der „Blendung“ und rückwirkend deren Ursache, bezeugt die Nichtigkeit des Todes nach einem lebensleeren Leben: Kiens Pulverisierung ist bloße Materialvergeudung, nicht einmal ein Selbstmord. Keiner der auf Godot Wartenden, zu deren entfernten Verwandten Canettis Geblendete zählen, kann sich das Leben nehmen. Keiner lebt. Kiens „Auto-da-Fé“ (so lautet der Titel der englischen und zweiten französischen Übersetzung der „Blendung“) schließt einen mehr als maliziösen Doppelsinn mit ein. Der ausgehungerte und ausgetrocknete Wissenschaftler wäre den Flammen nicht Nahrung genug. Er muß mit seinen Büchern nachheizen. Mit dem Motiv der Blendung ist das der Bücherverbrennung gekoppelt. Kiens Flammentod wird zum spektakulären Ausdruck des Mißbrauchs geistiger Freiheit, eine Explosion solipsistischen Intellektualismus, die Selbsthinrichtung eines Ketzers vor einem unbeetzten Tribunal.

In seinem auch formal besten Drama „Die Befristeten“ hat Canetti die unauflöbliche Verknüpfung des verleugneten Todes, der freiwilligen Blendung und der dadurch provozierten Ausübung der Macht in einem einzigen Wort eingefangen, dem Wort „Augenblick“. Gemeint ist der Augenblick des Todes, vor dem ein jeder die Augen schließt. Wieder, wie in der „Komödie der Eitelkeit“, ist der Hintergrund ein weder geographisch noch politisch lokalisierbarer totalitärer Staat. Im Vergleich zu Camus' „Belagerungszustand“ und Ionescos „Nashörnern“, beides Stücke, die die Angst und die Macht bzw. den Stumpfsinn und die Anfälligkeit zur Fanatisierung behandeln, wirkt Canettis Drama gewollt abstrakt. Er spielt vor, wie die Furcht vor dem Tod als einzelner und die Macht sich gegenseitig bedingen. Eine Vielzahl von Figuren, die keiner eigentlichen Wandlung fähig sind, dienen ihm dabei als Instrumente und Exempel. Das System, über dessen gesetzmäßiges Funktionieren ein „Kapselan“<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Ernst Fischer sieht das eigentliche Geheimnis der Macht in der „Stellvertretung“ (a. a. O. 17). Canetti berücksichtigt seiner Meinung nach nur, was jeder Art von Macht gemeinsam sei. Das stimmt. Dieser „Kapselan“ aber ist ein Stellvertreter, denn er hat einen Amtseid geleistet, wenn auch nicht gesagt wird, wem oder worauf.

wacht, ist einfach: jeder kennt den „Augenblick“ seines Todes. In der Kapsel, die um den Hals eines jeden hängt und die der Kapselan nach dem Tod öffnet, steht die Zahl der Jahre geschrieben, die die Lebensfrist bestimmen. Jedem wird sein „Kapital Leben“ in „Jahresraten“ ausbezahlt. Der Name eines jeden (Mann, Dr. 46; Junge 70) teilt der Öffentlichkeit die Länge der Frist mit. Doch nur jeder weiß für sich und von sich, wie alt er ist, so daß nur jeder einzelne weiß, wann er sterben wird. Damit führt die scheinbare Befreiung von der Angst, die oberflächliche Erleichterung, mit der ein jeder sich in trügerische Sicherheit wiegen läßt, zur fraglosen Unterwerfung unter das Gesetz des „Augenblicks“ – und zu tödlicher Langeweile, zur latenten Sehnsucht nach einem „Duell“ (D 216). Das Kapselan-System verurteilt jede der Massenpartikel zu strikter Vereinzelnung. Es gilt als größte moralische Schande, den Zeitpunkt des „Augenblicks“ auszulaudern. Dieser öffentliche Druck erstickt den Drang, die doch unausrottbar Angst mit einem anderen zu teilen, verhindert Gemeinsamkeit, will Masse. Da revoltiert der Mann Fünfzig (Canetti war fast so alt, als er an dem Stück schrieb). Er will statt eines einzigen „Augenblicks“ die Fülle der Augenblicke seines Lebens. Zur Strafe dafür, die Ordnung gestört zu haben, soll er den „öffentlichen Augenblick“ erleiden, d. h. hingerichtet werden. Fünfzig erwirkt seinen Freispruch, indem er widerruft und dadurch die Widersprüchlichkeit des Systems entlarvt. Denn wenn es ein Naturgesetz ist, in einem vorbestimmten Augenblick sterben zu müssen, kann niemand vorher getötet werden, und wenn das Datum der Hinrichtung zufällig mit dem des „Augenblicks“ übereinstimmen sollte, könnte der Mann Fünfzig nicht begnadigt werden. Doch das Volk wünscht keine Aufklärung, will nicht in „Versuchung“ geführt werden, zieht seichte Zufriedenheit, eine bestimmte spannungslose Spanne restlos verplanbaren, befristeten Daseins der Unsicherheit vor. Der Kapselan weiß ohnehin, daß die Kapseln leer sind. Er operiert mit der Wirksamkeit des Gesetzes und der Furcht vor der Angst. Obwohl Canettis gesichts- und wesensloser Kapselan, ein abstrakter Systemvollstrecker, nicht an der poetischen Kraft gemessen werden kann, die der blutleere und unmenschliche „Großinquisitor“ Dostojewskijs ausstrahlt, sind beide Gestalten in ihrer Funktionsweise gleich: beide glauben an gar nichts, nicht einmal an ihr System, beide verachten das Volk als dummes, stumpfes Herdenvieh, weil es die Wohltat nötig hat, seiner Freiheit beraubt und beherrscht zu werden.

Auch das Verhältnis des einzelnen zum Tod sieht Canetti letztlich im Zusammenhang mit der „Berührungsfurcht“. Die etwas vereinfachte Formel dafür lautet: um nicht „ergriffen“ zu werden, geht der Mensch zum „Angriff“ über. So interpretiert Canetti den Krieg als Möglichkeit, dem Tod als einzelner zu entgehen, den Feind als „Todableiter“ zu benutzen. Kriegerische Spannungen führt er auf zwei Ursachen zurück: „Man will dem Tod zuvorkommen und man handelt in der Masse“ (M 79). Die Begeisterung, mit der Menschenmassen imstande sind, Deklarationen aufzunehmen, die von ihnen verlangen, für irgend etwas zu sterben, haben ihren Ursprung in der Feigheit des einzelnen. „Das Schlimmste, was in einem Krieg den Menschen passieren kann, daß sie *zusammen* zugrunde gehen, erspart ihnen den Tod als einzelne, den sie

über alles fürchten“ (M 79). Im Befehl, auf den Canetti seine größte Aufmerksamkeit richtet, erblickt er ein Instrument der Macht, das jeden, der sich einmal zwingen ließ, damit umzugehen, zutiefst verletzt. In jedem, der einmal einen Befehl ausgeführt habe, bleibe ein „Stachel“ zurück, der die Wunde, die er zufügte, nicht mehr heilen läßt. Dieser bohrende Stachel garantiere das Bewußtsein der Anwesenheit der Macht. Der Trieb, diesen Schmerz abzuleiten, indem man mit dem „Befehlsstachel“<sup>13</sup> einen anderen verletzt, verursache die Brutalität menschlichen Zusammenlebens. So erhalte das System der Macht sich stets wirksam, gezielt vorbereitet durch eine Erziehung (besser wohl: Abrichtung) zur Befehlserwartung von Kindesbeinen an. Jeder Befehl geschehe unter Todesandrohung. Wie der Tod, so sei auch der Befehl etwas Fremdes, „Isoliertes“, von außen Auferlegtes, und nur die Angst vor dem Tod, und sei es auch in der gemilderten, „domestizierten“ Form der Angst vor der Ausstoßung aus dem Stamm, der Gruppe der Gleichartigen, erzwingen den Gehorsam. Der Befehl sei nichts als ein „suspendiertes Todesurteil“ (M 542).

Canetti geht so weit, den Zustand eines Schizophrenen – von außen gesehen – mit dem eines Soldaten zu vergleichen. Beide litten unter einem Zuviel an Befehlsstacheln. Der Soldat werde absichtlich mit einer Mauer von Verboten umstellt, zur Kontaktlosigkeit gezwungen, künstlich in einen stets manipulierbaren Zustand des „Negativismus“ versetzt, damit er sich erleichtert, ja begeistert von seinen „Distanzlasten“ befreie, indem er das tut, was er *muß* – und das ist das einzige, was er tun *kann*. „Sobald dem Soldaten von der richtigen Instanz etwas befohlen wird, benimmt er sich so dienst-eifrig und servil wie der Schizophrene in *seinem* Gegenzustand“ (M 370). Beide, der Soldat und der Schizophrene, stellten Endzustände einer Verhaltensweise dar, deren Vertreter nichts mehr fürchteten, als allein in ihr „Haus“<sup>14</sup>, d. h. zu sich selbst zurückkehren zu müssen, dorthin, wo alle „Grenzen, Stacheln und Lasten“ wieder anzutreffen sind und zu bewältigen wären. „Der Schizophrene, der mit Stacheln überlastet ist, so sehr, daß er zuzeiten an ihnen erstarrt, dieser Kaktus seiner Qual und Hilflosigkeit, verfällt in die Illusion des entgegengesetzten Zustandes, den der Masse . . . Niemand braucht die Masse mehr als der von Befehlsstacheln strotzende, an ihnen erstickende Schizophrene. Er kann die Masse außen nicht finden, er überläßt sich ihr *in sich*“ (M 372).

Eine Auswahl solch „Schizophrener“, mit Ausnahme der Kranken des Georges Kien allerdings nicht in eine geschlossene Anstalt eingewiesen, führt Canetti in seinem Roman vor. Weniger augenfällig, weil nur akustisch artikuliert, auch in seinen Stücken. In seiner Untersuchung beschreibt er sie: potentielle Massenpartikel, die sich an irgendeinem „Fetzen“ dessen festklammern, was sie für das Leben des Geistes halten, um der materiellen Welt und vor allem sich selber nicht ausgesetzt zu sein; mit Blindheit umhüllte „Dauersporen“, der Tortur ihnen seinsfremder Befehlsautomatismen wider-

<sup>13</sup> In Bedketts „Spiel ohne Worte 2“, einem Stück „für zwei Personen und einen Stachel“, rollt ein riesiger Stachel auf die Bühne und treibt die zwei Personen zu völlig ineffektiven Aktivitäten an.

<sup>14</sup> Handlungsort von Canettis Drama „Hochzeit“ ist ein Haus, das schließlich zusammenstürzt.

standslos unterworfen; dank ihrer diversen „Alibis“ unbewohnte, leere Häuser, deren hohle Innenräume jederzeit jeder Art Dämonisierung offenstehen. Die Hausbesitzer warten auf die bequemste Art der „Erlösung“, auf die Auflösung und das „Überleben“ (ein Canetti-Wort, das eigentlich nur das Bestreben nach einem Länger-Leben bezeichnet) in der Masse. Auch der scheinbar sublimierte Überlebensversuch des Sinologen Kien gehört hierher. Um sein eingebildetes Anderssein und seine Absonderung zu rechtfertigen, weiht er die Früchte seiner wissenschaftlichen Arbeit der ganzen Menschheit, damit er – in schwindsüchtiger Fortentwicklung barocker Ruhmsucht – weiterleben kann, ohne jemals dagewesen zu sein<sup>15</sup>. So verzahnt Canetti die Sehnsucht nach „Unsterblichkeit“, die sich im Willen zum „Überleben“ als eigentlichen Antrieb des Willens zur Macht manifestiert, mit der Erlösungssehnsucht der Massen. Denn nur der Machthaber „überlebt“, und die Massen ahnen nichts von der „eigentlichsten Triebkraft der Geschichte, dem Drang des Menschen, in eine höhere Tiergattung, die Masse aufzugehen und sich darin so vollkommen zu verlieren, als hätte es nie *einen* Menschen gegeben . . .“ (B 365).

Esse est percipi

Sinologe Dr. Kien, ein nahezu klassisches Exemplar jener grotesken Menschenart, deren krankhaft und krampfhaft verengtes Blickfeld ausschließlich einschließt, was der Nicht-sehen-Wollende zu sehen wünscht, ist kraft seiner Bildung, seines „Festungsgürtels“ gegen die Masse in ihm selbst, immerhin imstande, seine Maxime zu formulieren. Er hält es für „sein Recht, die Blindheit, die ihn vor solchen Sinnesexzessen schützt, auf die störenden Elemente in seinem Leben zu übertragen. Die Möbel existieren für ihn so wenig wie das Heer von Atomen in ihm und um ihn. ‚Esse percipi‘, Sein ist Wahrgenommenwerden, was ich nicht wahrnehme, existiert nicht“ (B 61).

Wenn es irgendeine Grundformel gibt, auf die sich die vermeintlich negative Tendenz der absurd genannten Literatur und ihrer Wegbereiter zurückführen und mit der sie sich – rational – erklären läßt, dann ist es der Satz des irischen Philosophen George Berkeley (1685–1753): Esse est percipi. Joyce nennt den „Bischof von Cloyne“ (seit 1734) in seinem „Ulysses“ namentlich, Beckett zitiert ihn. Freilich geht es dabei nicht um Begriffsbestimmungen und deren fachgerechtes Einordnen in ein philosophisches System, um keinerlei Ismus. Hier handelt es sich um ein Problem der *Ästhetik*. Wiederum nicht als *Lehre* von dem, was schön zu sein hat, sondern um die Ausbildung und Entwicklung eines Instrumentariums zur Wahrnehmung als Vorstufe und Vorbedingung der Reflexion. Ohne Reflexion, d. h. hier immer *Bewußtseinserweiterung*, wäre die deflationäre Neigung zum jederzeit manipulierbaren bloßen Abregieren von Reflexen nicht aufzuhalten, einem Verhalten, das dem der unglücklichen Versuchs-

<sup>15</sup> Im Abschnitt „Von der Unsterblichkeit“ (M 318f.), Stendhal gewidmet, spricht Canetti von dieser Art „Unsterblichkeit“, die eine Art Weiterleben des Dichters durch die Wirksamkeit seines Werks ist, eine „Umkehrung des Totenopfers“.

hunde Pawlows vergleichbar ist: ohne Kontrolle durch sinnliche Wahrnehmung läuft Reflexion Gefahr, halluzinationsähnliche Wahngebäude zu errichten und sich zusammen mit ihrem Subjekt als Brennpunkt ihrer eigenen Spiegeleien selbst zu zerstören (vgl. Kiens Ende). Genauer noch: es geht um menschliche und vermenschlichende Wahrnehmung, um Selbstwahrnehmung und d. i. die Erkenntnis des eigenen Spiegelbilds, damit dem schizoiden Versteck- und Verwechslungsspiel hinter oder mit einem fleckenlos schönen „Bild“ ein Ende bereitet werde. Diese Art des zeitgemäßen „Bildersturms“ hat der grandiose Roman „Leere Spiegel“ des vom Dadaismus und Surrealismus herkommenden französischen Leninpreisträgers Louis Aragon zum Thema<sup>16</sup>.

Was auf den ersten Blick wie die Hinwendung zu fruchtloser Introspektion aussehen mag, zeigt sich auf den zweiten als Versuch, durch Ausloten der Tiefe ein Gegengewicht zu der in unserer technifizierten Welt notwendigen Rationalisierung zu schaffen, zum anderen als oft durchaus bewußt brutaler Angriff auf jede Form auch selektiven Schwachsinn als jämmerlichste aller Fluchtmethoden: „Esse est percipi. Wenn alle Wahrnehmung anderer – tierische, menschliche und göttliche – aufgehoben ist, behält einen die Selbstwahrnehmung im Sein. Die Suche nach dem Nicht-Sein durch Flucht vor der Wahrnehmung anderer scheitert an der Unausbleiblichkeit der Selbstwahrnehmung.“<sup>17</sup>

„Was ich nicht wahrnehme, existiert nicht“, sagt Dr. Kien und schielt über sich selber als größte und störendste Unbequemlichkeit hinweg. Auch die Dialoge des Ehepaars Kien sind in ihrer überwältigenden Stupidität eine erhellende Illustration zur umgekehrten Anwendung des Satzes vom Sein, das Wahrgenommenwerden ist: jeder der beiden sieht den anderen als einen für ihn zweckdienlichen Verwendungsgegenstand und raubt ihm durch diesen deformierten und deformierenden Blick die Möglichkeit, etwas anderes zu sein als ein Krüppel. „Zynismus:“ so notiert Canetti, „daß man von niemand *mehr* erwartet, als man selber ist“ (A 121). Sein Drama „Hochzeit“ ist ganz aus einer Vielfalt solch zynischer, verunstaltender, sich kreuzender Perspektiven gebaut. Zerrbilder wie diese Figuren, oder Dr. Kien mit Frau, sind also nicht Projektionen des schiefen Blicks des Autors, Produkte seiner Böswilligkeit oder Folgen seiner psychischen Erkrankung, sondern das Ergebnis ihrer eigenen verkrüppelten Sehweise, die der Dichter *anwendet*, um eine Korrektur der Optik vorzunehmen. Dabei wird der Kellerraum ausgeleuchtet, um den „Untergrundmann“ auszurauchern, den Dostojewskij als erster aufstöberte und als bewußtseinsfeindlich, gesetzes- und mathematikgläubig, voll kalter, ekelhafter „Halbverzweiflung“, aus Eitelkeit erniedrigungssüchtig, beschäftigt mit gespielt leidvollem „bewußten Sich-selbst-lebendig-Begraben in einem Kellerloch“, als träge und absolut asozial beschrieb<sup>18</sup>. Dieser verleugnete Kellerloch-Bewohner, den Joyce das „Faultier der Hölle“, Broch das „apokalyptische Wahn-

<sup>16</sup> Louis Aragon, *Leere Spiegel* (La Mise à Mort), München o. J.

<sup>17</sup> Aus dem Originalentwurf zu Becketts „Film“ in: Samuel Beckett, *Auswahl* in einem Band (Frankfurt 1967) 339.

<sup>18</sup> Vor allem in „Aufzeichnungen aus dem Untergrund“ und „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“.

geschöpf“, Aragon den „fremden Begleiter“ nennt, lebt in Kafkas unheimlichen Gestalten genauso wie in Benns kaum greifbaren Vertretern des verlorenen Ich, in Célines atavistischem Anarchistenpaar Ferdinand Bardamu und Robinson, in Becketts Mitleid und Furcht erregendem „Monstrum“, in den eigenschaftslosen Geschöpfen Musils und in den geblendeten Massenwesen Canettis – vergnott und allzu verspielt sogar in Oskar Matzerath, Günter Grass' „Blechtrommler“, der nicht erwachsen werden will. Diesen Untergrundmann ans Tageslicht zu zerren, mit in den Blick zu bekommen und ihm den Rückweg abzuschneiden, das ist das Anliegen dieser Kunst. Denn: „Der Teufel war sehr schädlich, weil er so harmlos war und die Menschen in trügerische Sicherheit gewiegt hat“ (A 42). Die künstlerische Form übernimmt dabei die Funktion eines Temenos, eines heiligen Bezirks (nicht die der Formung irgendeines gegebenen „Inhalts“). Komik wirkt als einzig menschenmögliches Mittel, vom sonst unerträglich Schrecklichen abzurücken und die Balance zu halten.

Canettis Beitrag zum „Kampf um die Ertötung der Masse in uns“ ist von besonderer Art. In seinem Roman, seinen Dramen und „Aufzeichnungen“, erst recht in seiner Untersuchung nimmt er eine nahezu neutrale Beobachterstellung ein. Sachlich und kühl arbeitet er wie ein Berichterstatter, der beschreibt, wie sich die Menschen zu verhalten *pflügen* (nicht etwa, wie sie sich verhalten *sollen*). Ein Verhaltensforscher mit den Mitteln der Literatur. Das Material für seine Untersuchung über „Masse und Macht“ entnimmt er vorwiegend dem Lebensbereich der Naturvölker, womit er indirekt zu beweisen trachtet, daß sich die sogenannten „Kulturvölker“ nicht anders benehmen. Handlungsort der „Blendung“ ist die Stadt Wien, die jedoch nur in den deutlichen Austriazismen sprachlich gegenwärtig wird, nicht als lebendige, konkrete einmalige Stadt, keinesfalls als Kulturmetropole. Wie in den Dramen ist der Hintergrund vertauschbar, die dargestellten Verhaltensschemata davon nicht abhängig. Erst in seinen „Stimmen von Marrakesch“ wendet sich Canetti aufmerksam, fast liebevoll, konkreten, nicht auswechselbaren Einzelheiten und Stimmungen zu. Mit seiner distanzierten Nüchternheit, die nicht mit Gefühllosigkeit verwechselt werden darf, gelingt es Canetti, gewohnheitsmäßige Anschauungen zu durchbrechen und die Waffe der Blindheit oft sehr stark und unerwartet abzustumpfen. Dieser Vorzug bedingt zugleich eine offenkundige Schwäche: keines der poetischen Werke Canettis, nicht einmal „Die Blendung“, transzendiert sich selbst. Allerdings blockiert der Autor auch nicht den Weg für den, der weitergehen will.

In seinem bedenkenswert eigenwilligen und eigen-sinnigen Werk, dem eines Außen-seiters und Grenzgängers, versucht Canetti eine Bewußtseinslage zu artikulieren, die für keinerlei Ideologie mehr anfällig ist. Den Faschismus betrachtete er als ein Phänomen unter anderen. Er ist auch kein Marxist. Niemand wird ihn wohl einen Atheisten nennen<sup>19</sup>. Doch ebensowenig einen Christen („Gott sein und dann darauf verzichten

<sup>19</sup> Auch Wolfgang Hädecke äußert sich in diesem Sinn: Zwischen Leben und Werk XV, Elias Canetti, in: Der Junge Buchhandel 22 (1969) Nr. 5, J. 61.

als wäre es nichts. Ist auf uns so verzichtet worden?“ A 180). Bezeichnend für die schwer bestimmbare Stellung dieses „Emigranten“ – im übertragenen Sinn – ist der für ihn wichtige Begriff der „Verwandlung“: etwas Fluides, stets richtungslos Fließendes, Proteushaftes, nur vorübergehend in „Figuren“ Fixierbares unterspült die Canetti-Welt, die von einem düsteren, unwandelbaren, anonymen Machthaber, der Zentrale aller verletzenden Befehle, unterdrückt und an ihrer Wesensverwandlung gehindert wird.

Dieses ebenso starre wie amorphe Bezugssystem möchte Canetti auflösen, indem er zur „Befreiung von Befehlsangst“ (M 542) aufruft. „Wer der Macht beikommen will, der muß den Befehl ohne Scheu ins Auge fassen und die Mittel finden, ihn seines Stachels zu berauben“ (M 543).

Bei all seiner aufrichtigen und tiefen Besorgnis um den gegenwärtigen Zustand der Welt, bei all seinem wachen Gespür für den Wandel des Bewußtseins liegt Elias Canetti, einem ausgezeichneten Kenner der europäischen Kulturtradition, nur allzu offensichtlich der Gedanke ferne, das Christentum könne bei der als Gegenmittel zur „Erlösung“ in der Masse notwendigen Individuation eine Hilfe sein. So, wie er es kennenlernte, stuft er es gelassen und gleichsam unbetroffen als „bedeutendste aller Klagereligionen“ ein. Ohne Bosheit und Affekt zollt er besonders der katholischen Kirche seine Bewunderung dafür, wie sie es verstand, sich der Massen zu erwehren, indem sie die Gläubigen trennte und vereinzelte, um allzuviel unkontrollierbare Gemeinsamkeit unter ihnen zu verhindern (Vgl. das Kapitel „Katholizismus und Masse“, M 175ff.). Diese Kritik ist hart, weil sie unaggressiv beiläufig geäußert wird. Sie geht von einem Mann aus, der sich vom „Gefühl der Verantwortlichkeit“ (doch – wem gegenüber?) niemals freisprach, einem noch immer Suchenden, der, ohne jemand Rat erteilen zu wollen, in seiner Ratlosigkeit Haltung bewahrt hat und zu warnen vermag, ohne Sündenböcke anzuklagen. Damit hat er den Beweis erbracht, den Kampf gegen die Masse in sich zumindest erfolgreich eingeleitet zu haben.

# UMSCHAU

## Nochmals „Kirchensteuer und Kirchenmitgliedschaft“

In der Wochenzeitung „Publik“ (Nr. 51/52 vom 19. 12. 1969, S. 35) haben *H. Marré* und *J. Listl* auf meinen im Novemberheft dieser Zeitschrift (184 [1969] 309–315) erschienenen Beitrag „Kirchensteuer und Kirchenmitgliedschaft“ erwidert. Gleich zu Beginn schreibt diese „Entgegnung“ mir zwei Behauptungen zu, die (wenn sie zuträfen!) „letztlich das gesamte Staats-Kirchen-Verhältnis aus den Angeln“ heben würden, jedoch – so wird behauptet – „angesichts klaren und eindeutigen Wortlauts des Grundgesetzes“, der übrigens in der ganzen Entgegnung an keiner Stelle zitiert wird, sich als „willkürlich und unhaltbar“ erweisen. Die Entgegnung erweckt den Eindruck, als sei ich ein Gegner der Kirchensteuer, während ich doch meinen Beitrag geschrieben habe, um sie zu schützen – allerdings nicht gegen ihre Feinde, sondern, was mir zur Zeit notwendiger erscheint, gegen ihre *Freunde*.

Was zunächst den „klaren und eindeutigen Wortlaut des GG“ angeht, so lassen sich auch klare und eindeutige Texte mit sehr verschiedenen Augen lesen – nicht nur Verfassungstexte, sondern sogar die Hl. Schrift. Der Bericht über den Stillstand der Sonne auf Josues Befehl (Jos 10, 12–15) ist so klar und eindeutig wie nur möglich; nichtsdestoweniger lesen und verstehen wir ihn heute anders als die Theologen, die Galilei verurteilt haben. Auch die Religionsartikel der Weimarer Reichsverfassung liest man heute im Kontext des Grundgesetzes anders als in der Weimarer Zeit. Damals las die preußische Ministerialbürokratie aus der Qualifizierung der Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts „klar und eindeutig“ die qualifizierte Staatsaufsicht über die Kirche heraus. Noch ist mir deutlich in Erinnerung, wie bestürzt Nuntius *Pacelli* war, daß kirchliche Amtstellen dem nicht mit aller Schärfe entgegen-

traten, daß man beispielsweise das preußische Gesetz über die Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens vom 24. 7. 1924 (GS S. 585) nicht prompt als reichsverfassungswidrig zurückwies. Inzwischen ist, ohne daß ein Wort des Verfassungstextes geändert worden wäre, die damalige Auslegung völlig verlassen; einer der Mitverfasser der „Entgegnung“ ist in verdienstvoller Weise mitbeteiligt an der im Zusammenhang des GG insgesamt veränderten, wesentlich geläuterten und berichtigten Auslegung der sog. Religionsartikel der WRV.

Die beiden gleich am Anfang der „Entgegnung“ mir zugeschriebenen „Thesen“ lauten: 1. Die Kirchenmitgliedschaft ist kein brauchbares Anknüpfungsmerkmal für die in den staatlichen Kirchensteuergesetzen statuierte Kirchensteuerpflicht.

2. Der „Austritt aus der Kirche“ kann verfassungskonform nur dahin ausgelegt werden, daß der den Austritt Erklärende nichts anderes aussagen will und nichts anderes begehrt, als keinem staatlichen Zwang zur Erfüllung kirchlicher Pflichten zu unterliegen.

Von diesen beiden „Thesen“ ist die zweite *richtig* wiedergegeben; in der Wiedergabe der ersten dagegen *fehlt* genau das, worauf es entscheidend ankommt. Selbstverständlich ist die Kirchenmitgliedschaft ein brauchbarer, ja sogar der einzig mögliche Anknüpfungspunkt für die Kirchensteuer; in meinem Aufsatz akzeptiere ich ihn ausdrücklich; allerdings behaupte ich, für den Staat (!) eigne sich die Kirchenmitgliedschaft nicht als Merkmal. Warum? Wer Mitglied der Kirche ist, entscheidet die Kirche nach ihrem eigenen Recht und Selbstverständnis; dem Staat steht es nicht zu, dieses Recht und Selbstverständnis der Kirche zu überprüfen oder gar zu berichtigen; er kann nur entweder von der Kirche selbst sich sagen lassen, wer zu ihr gehört, oder von

den einzelnen die Meldung erhalten, ob und zutreffendenfalls zu welcher Kirche sie gehören. Wäre die sog. „Austrittserklärung“ eine bloße Meldung an den Staat, man gehöre dieser oder jener Kirche nicht mehr an, so wäre gegen eine solche Meldung kaum etwas einzuwenden; sie müßte nur der *Wahrheit* entsprechen wie beispielsweise die Meldung des Wohnungswechsels an das Meldeamt. Dagegen die Austrittserklärung als einer staatlichen Stelle gegenüber abgegebene *Willenserklärung* (das und nichts anderes ist sie nach den bestehenden Gesetzen!) ist ein *Un- ding*; sie hätte zur Voraussetzung, daß der Staat die Macht besäße, Menschen in eine Kirche (ein- und) auszugliedern. Genau das hat der Staat sich früher angemaßt; aus dieser Denkweise ist die Institution des „Austritts aus der Kirche“ entstanden; so wie sie heute in den Ländergesetzen steht, gehört sie einer *überholten* Epoche des Verhältnisses von Staat und Kirche an. Der Staat, der mit Recht eine unerhörte Anmaßung der Kirche darin erblicken würde, wenn sie Erklärungen des Austritts aus dem Staatsverband entgegennähme, sollte seinerseits sich nicht anmaßen, Erklärungen des Austritts aus der Kirche entgegenzunehmen und diese Entgegennahme sogar zu institutionalisieren. *Das* ist es, wogegen ich in meinem Aufsatz angehe.

Daß katholische Dogmatik und katholisches Kirchenrecht von Kirchenangehörigkeit oder Kirchenmitgliedschaft in *mehrfachem* Sinn sprechen, worauf die Entgegnung so großes Gewicht legt, ist in meinem Aufsatz eigens hervorgehoben. – Indem die Kirche selbst den „Ausgetretenen“ mit Sanktionen belegt und damit weiter als ihren Rechtsunterworfenen behandelt, gibt sie klar zu erkennen, daß sie ihn trotz seines „Austritts“ weiterhin als ihr Mitglied (wenn auch vielleicht nur mit eingeschränktem Genuß der Mitgliedschaftsrechte; c. 87 CIC) ansieht; sie sieht ihn nicht als einen ihr gegenüber nicht mehr Abgabepflichtigen an, sondern als einen, der rechtswidrig die Erfüllung seiner fortbestehenden Abgabepflicht verweigert. In der gleichen Angelegenheit operieren also Staat und Kirche mit zwei verschiedenen Mitglied-

schaftsbegriffen! – Wieso mein Bemühen, die verschiedenen Begriffe der Kirchenmitgliedschaft sauber auseinanderzuhalten, nach der Meinung von *Marré* und *Listl* „eine auf den ersten Blick auch den Theologen verwirrende These“ sei, ist für mich nicht einsichtig. Darauf kommt es aber nicht an, denn diese ganzen Ausführungen der „Entgegnung“ beruhen auf einem grundlegenden Versehen: während ich behaupte, das Merkmal der Kirchenmitgliedschaft sei *für den Staat* ungeeignet (nicht „operational“), hat man gelesen, ich hielte dieses Merkmal *als solches* für ungeeignet. Ganz im Gegenteil: ich halte es für das einzig und allein maßgebliche – aber *handhaben* kann es nicht der Staat, sondern nur die Kirche.

Wenn ich die Erklärung des „Austritts aus der Kirche“ auf das reduziere, was sie m. E. sowohl im Sinn des Selbstverständnisses der (katholischen) Kirche als auch des bei uns nach dem GG bestehenden Verhältnisses von Staat und Kirche allein bedeuten kann, so mag man das dahin qualifizieren, dadurch werde die Austrittserklärung zur „Farce“ (in meinen Augen ist sie ohnehin eine Monstrosität). *Mehr* in sie hineinzulegen als ich es tue, ist mit dem bei uns bestehenden verfassungsmäßigen Verhältnis von Staat und Kirche, so wie ich glaube es verstehen zu müssen und seit Beginn meiner Lehrtätigkeit immer vorgetragen habe<sup>1</sup>, schlechterdings nicht vereinbar; sie würde dadurch zu einem verfassungswidrigen *Übergriff* des Staates in die „eigenen Angelegenheiten“ der Kirche. Ein Staat, der Kirchenmitglieder – wenn auch mit ihrer Zustimmung, ja auf ihr Verlangen – aus der Kirche ausgliedert, regelt damit nicht *seine* Beziehungen zur Kirche, sondern mischt sich in eine der eigen(st)en Angelegenheiten der Kirche ein. Die verschiedenen verfassungsgerichtlichen Urteile, die ausdrücklich feststellen, der „Austritt“ habe *nur* öffentlich-rechtliche oder „bürgerliche“ Folgen, lasse dagegen das Innenverhältnis zwischen der Kirche und dem „Ausgetretenen“ unberührt, scheinen mir genau *das* zu bestätigen.

<sup>1</sup> Vgl. diese Zschr. 122 (1931/32), H. 4, 257–263.

Ausgerechnet *mir* einen „einseitig spiritua-  
listischen Kirchenbegriff“ zuzuschreiben, wie  
die Verfasser der „Entgegnung“ es tun, ist so  
grotesk, daß sich ein Eingehen darauf nicht  
lohnt.

Tief zu beklagen ist es dagegen, daß der  
zweite Teil der „Entgegnung“ behauptet, es  
gehe mir „in letzter Konsequenz um die De-  
struktion des Bestehenden“. Worum es mir  
geht, ist nichts anderes als die Kirchensteuer  
aus der Krise, in die sie unverkennbar gera-  
ten ist, heraus oder über sie hinweg zu füh-  
ren. Ich zweifle nicht daran, daß ein von  
Übergriffen des Staates in die eigenen Ange-  
legenheiten der Kirche freies Kirchensteuer-  
system sowohl mit der recht verstandenen  
*Demokratie* als auch mit dem recht, insbe-  
sondere also auch im Sinn von „Gaudium et  
spes“ und der Erklärung des 2. Vatikanischen  
Konzils über die Religionsfreiheit verstan-  
denen *Pluralismus* sehr wohl vereinbar ist.  
Nicht die Kirchensteuer, sondern der von mir  
als monströses Unding erachtete „Austritt  
aus der Kirche“ durch Erklärung vor einer  
staatlichen Stelle ist in meinen Augen ein  
„Relikt“ aus einer überholten Epoche. In  
meinem Beitrag habe ich versucht nachzu-  
weisen, daß die Kirchensteuer auf dieses „Re-  
likt“ nicht angewiesen ist, daß sie es nicht  
nötig hat, sich auf diese Krücke zu stützen.  
Diesen meinen Beweis mag man angreifen;  
man mag ihn durch schlüssigen Gegenbeweis  
widerlegen; nicht angängig aber ist es, ein-  
fach als keines Beweises bedürftig zu *unter-  
stellen*, mit der Preisgabe der Austrittserklä-  
rung oder mit ihrer von mir als notwendig  
angesehenen einschränkenden Auslegung bre-  
che das System der Kirchensteuer zusammen.

An keiner Stelle meines Aufsatzes wird

man ein Wort finden, das als Ablehnung der  
Kirchensteuer ausgelegt werden könnte. Auch  
die Behauptung, die Kirchensteuerpflicht  
werde als „Zwang“ empfunden, liegt mir  
völlig fern; Pflicht und Zwang werfe ich  
nicht durcheinander; sie sind viel zu verschie-  
dene Dinge. Ich habe auch nicht vom Zwang  
schlechthin gesprochen, sondern nur vom  
*staatlichen* Zwang und da noch einmal dif-  
ferenziert. Dagegen bin ich auf Grund meiner  
Kenntnis der allgemeinen Stimmung und der  
öffentlichen Meinung überzeugt, daß ein Sys-  
tem, das gegenüber der staatlichen Einzie-  
hung und gegebenenfalls zwangsweisen Bei-  
treibung der Kirchensteuer durch den Staat  
*nur* die Alternative der „Austrittserklärung“  
bietet, – zwar nicht in den Augen derer, die  
aus innerer Bereitschaft die Kirche mit mate-  
riellen Mitteln noch über das Ausmaß der  
Kirchensteuer hinaus unterstützen, wohl aber  
in den Augen der sehr großen Zahl der „Ab-  
stündigen“ – die Kirche in einem Licht er-  
scheinen läßt, das nicht dazu angetan ist, ihr  
die Gemüter zu erschließen und die Herzen  
zu gewinnen. Den seelsorglichen Belangen  
und – nach meiner selbstverständlich nicht  
beweisbaren Mutmaßung – auch den kirchli-  
chen Finanzen wäre besser gedient, wenn die  
Austrittserklärung beseitigt oder mindestens  
in einer Weise interpretiert würde, daß der  
böse Schein eines Gewissenszwangs entfele.  
Wird die Austrittserklärung dadurch aus  
einer Monstrosität zu einer „Farce“ und will  
man darin einen Schaden erblicken, so wiegt  
dieser für mich leicht im Vergleich zu dem  
Gewinn für das Bild der Kirche in den Augen  
nicht nur der Feinde, sondern auch vieler  
ihrer treuen Kinder.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

### Hermeneutik: Nachholbedarf und Forschungsprojekt

Hermeneutik ist ein Schlüsselwort der Zeit.  
„Alles, was wir sind, sind wir geschichtlich“  
(Hegel). Dessen bewußt, will der Mensch von  
heute sich aus seiner geschichtlichen Herkunft  
verstehen, auf seine Zukunft hin. Über das

Wie solchen Verstehens zu reflektieren ist  
Aufgabe der Hermeneutik. Mit einigem Ab-  
stand wird sie nun auch von der katholischen  
Theologie in Angriff genommen.

Wie sehr das Thema aus der Geschichte der

letzten Jahrhunderte herauswächst, dokumentiert eine höchst verdienstliche *Bibliographie*, die *Norbert Henrichs*<sup>1</sup> erstellt hat: Sie verzeichnet in mindestens sechstausend Nummern, überschlagsweise geschätzt, Monographien, Zeitschriftenaufsätze, Festschriftbeiträge sowie Lexika (die sie leider nur summarisch aufführt und nicht, wie das Vorwort verspricht, nach den einschlägigen Artikeln erschließt). Auf die allgemeine Hermeneutik, in deren Zentrum die philosophischen und psychologischen Grundfragen stehen, folgen die einzelnen Anwendungsbereiche Theologie (Sp. 113–304!), Philologie, Kunst und Recht. Besonders für die Lexika und die christlich-biblische Hermeneutik reicht die *Bibliographie* zurück bis etwa zum Jahr 1600 (1654 erscheint „Hermeneutik“ erstmals als Buchtitel). Nicht von ungefähr jedoch verweist die *Bibliographie* auf Schleiermacher (1768–1834) als Gründerfigur. Wie das Wort *hermeneuein* (verkünden, auslegen, übersetzen) ist das Sachproblem beheimatet in der biblisch-theologischen Frage nach dem richtigen Schriftverständnis. Dafür aber hat als erster Schleiermacher breitere Grundlagen gelegt, vor allem in seiner „Hermeneutik“.

Damit ist der Spannungsbogen unserer Fragestellung angedeutet: Auf welcher Basis können die Voraussetzungen sachgemäßer Interpretation von Quellenwerken, zumal der Dokumente der christlichen Glaubensüberlieferung, geklärt werden? Es geht kurzum um eine philosophische Theorie des Verstehens. Sie ist das Thema der beiden in diesem Jahr erschienenen Bücher von E. Coreth und E. Simons-K. Hecker; drei verschiedenartige Sammelbände illustrieren sodann das Spektrum der Problematik.

E. Coreth, Professor für Philosophie an der Universität Innsbruck, gibt in seinem aus Vorlesungen hervorgegangenen Buch „*Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*“<sup>2</sup> zunächst eine Skizze der *Problemgeschichte*. Von der theologischen, vor allem von R. Bultmann und dessen Schülern G. Ebe-

ling und E. Fuchs entwickelten Fragestellung lotet er zurück zu den wichtigsten philosophischen Grundlegungsbeiträgen: zu Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt, Dilthey, Husserl und Heidegger, deren Deutungsmomente in der Gegenwart besonders H.-G. Gadamer („*Wahrheit und Methode*“, 1961, 21965) aufnahm. Schon bei Schleiermacher, der auch schon von einem „Kreis“ oder „Zirkel“ spricht (WW 1–7, 33. 37), findet sich in dem unlösbaren Miteinander von „divinatorischem“ (aus lebendiger Einfühlung erwachsendem) und „komparativem“ (auf vielfältigste Einzelkenntnisse gestütztem) Verstehen eine Vorgehalt dessen, was Gadamer (250 ff.) heute, im Sinn von Heidegger (Sein und Zeit § 32), als „hermeneutischen Zirkel“ vorstellt: Alles Verstehen setzt, entgegen der Aufklärungsforderung nach wissenschaftlicher Voraussetzungslosigkeit, ein „Vorverständnis“, einen zunächst unreflektierten, geschichtlich bedingten Verstehensraum oder -horizont, voraus. Der Gefahr, daß der unter Umständen einer viel späteren Epoche angehörende Verstehenshorizont des Interpretierten das zu Interpretierende verfälscht, soll nach Gadamer die „Verschmelzung der Horizonte“ vorbeugen. Sie ist möglich, weil das Frühere durch seine „Wirkungsgeschichte“, in der es sich selbst auslegt, immer schon den gegenwärtigen Verständnis-horizont mitgeprägt hat.

Im hermeneutischen Zirkel dürfte die Hauptschwierigkeit angesprochen sein. Für ihre Lösung macht Coreth – und hierin liegt wohl Eigenart und Verdienst seines Buchs – aus dem Gesamtzusammenhang der neuzeitlichen Philosophie heraus die von Hegel entwickelte Denkkategorie der Vermittlung geltend, näherhin der „Vermittlung der Unmittelbarkeit“. Jede – naive – Unmittelbarkeit einer Denkposition, von dereinst oder heute, schließt ihre eigene geschichtliche Vermittlung in sich und vermag sich selber nur zu verstehen durch deren – reflexe – Auslegung, die sich wieder niederschlägt in eine neue Unmittelbarkeit. „Das Objekt kann nicht in abstrakter Unmittelbarkeit gesehen und verstanden werden, sondern nur in der Ganzheit einer vermittelten Bewegung, die Sub-

<sup>1</sup> Düsseldorf: Philosophie-Verlag 1968. 23 S., 491 Sp.

<sup>2</sup> Freiburg: Herder 1969. 228 S. Lw. 29,-.

jekt und Objekt in gleicher Weise umfaßt und das eine durch das andere vermittelnd fortbestimmt“ (49). Andererseits gründet alle Vermittlung in Unmittelbarkeit und mündet darin.

In drei Kapiteln werden Wesen und Struktur des Verstehens, sein Verhältnis zur Geschichte und, kontrapunktisch dazu, zur Wahrheit erörtert. Verstehen, in seinen vielfältigen Weisen, bestimmt sich nach *Wesen* und Ziel als Sinnerfassung. Es geschieht im Horizont des komplexen Phänomens „Welt“, in dem es sich auf bestimmte einzelne Daten richtet. Die Spannung von Verstehenshorizont und Einzelinhalt, von Sinn Ganzheit und partikulärer Erfahrung macht die Zirkelstruktur des Verstehens aus. Entlang der Zeitlinie seiner Geschichtlichkeit zieht es sich aus in spiralförmigem Fortschreiten; im Raum der menschlichen Gemeinschaft schwingt es als verstehender personaler Dialog. In diesem Gesamtgeschehen, das das flache Subjekt-Objekt-Schema hinter sich läßt, wird jene Unmittelbarkeit von Sinn und Wahrheit vermittelt, in der das Verstehen zu sich kommt. Als *Grundstrukturen* des Verstehens ergeben sich demnach zusammenfassend (vgl. 115–118): seine Horizont-, Zirkel-, Dialog- und Vermittlungsstruktur. Die *Geschichte* verschärft das Verstehensproblem durch den von ihr gesetzten Abstand, der nicht durch lebendige personale Kommunikation überbrückt wird. Aber die Grenzen, an die das Verstehen stößt, werden zum Anstoß, die grundsätzlich offene eigene Verständnisswelt wirksam auf die fragliche Sache hin zu öffnen, damit in verstehendem Eindringen das – keineswegs endgültig fixe! – Vorverständnis zum *Sachverständnis* werde. Gerade die Distanz ermöglicht echte Begegnung. An die Stelle des bislang zumeist geforderten Sich-Hineinversetzens ins Frühere tritt nun die Gadamerische Horizontverschmelzung, wobei Coreth jedoch (113 f.) auf die Mißverständlichkeit dieser bildhaften Hyperbel hinweist. Auch für das wirkungsgeschichtliche Prinzip Gadamers, das die Bedeutung der Überlieferung als Entfaltung der Sinngehalte neu verstehen lehrt, werden Grenzen abgesteckt. Beachtet

werden muß die selektive Funktion der Wirkungsgeschichte, die sich vielfach bezeugt, z. B. in der Aufnahme platonischer und aristotelischer Philosophie durch das Christentum; und deshalb auch die nachträgliche Wandelbarkeit geschichtlicher Bedeutsamkeit, wie sich etwa ein politischer Konflikt verschiedenen Parteien ganz entgegengesetzt darstellen kann. Mag absolute historische Objektivität kaum zu verwirklichen sein, dennoch läßt sich die in die Zukunft offene Unausschöpflichkeit der Sinnbezüge auf die verschiedenen Verstehensschichten hin befragen: auf den ursprünglichen Sinn, etwaige authentische Auslegung, spätere Deutung, heute zumal auf existentielle Bedeutung hin sowie praktische Anwendung.

Und gegenüber all dem, auch gegenüber Fehlentwicklungen und vielleicht durchaus fruchtbaren Mißverständnissen bleibt die Frage nach der *Wahrheit* bestehen. Ihre kritische Funktion ist gegenüber Heidegger und Gadamer zur Geltung zu bringen, und zwar auch im Sinn der von Heidegger abgewerteten bloßen „Richtigkeit“, so sehr ihr ursprüngliche „Unverborgenheit“ vorausgehen muß. Die Frage nach der Wahrheit des Verständnisses eines Textes – tiefer gesehen: der zugrundeliegenden Sacherkenntnis – wird nicht weggewischt durch die Notwendigkeit des geschichtlichen Vorverständnisses. Der Welt-Horizont der Hermeneutik macht nicht überflüssig die Metaphysik des letzten Sinn- und Seinsgrunds, der letztlich den Namen „Gott“ trägt. Es gibt Unbedingtheit-in-Bedingtheit. Und nur das Unbedingt-Letzte läßt die vorletzt-bedingten Weltgestalten welcher Art immer in ihrem jeweiligen Eigensein, in dem ihnen Gemeinsamen und in ihrer Verschiedenheit voneinander gültig erfassen.

Von vornherein stärker auf die theologische Dimension des hermeneutischen Unternehmens ausgerichtet ist das Buch der beiden jüngeren Autoren *E. Simons* und *K. Hecker*, Habilitand bzw. Doktorand in Philosophie: *Theologisches Verstehen. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik*<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Düsseldorf: Patmos 1969. 263 S. Lw. 25,-.

Ausgangspunkt: die Identitätskrise von Kirche und Theologie. Radikale Selbstreflexion ist notwendig für Glaube und Verkündigung der Kirche wie für die wissenschaftstheoretische und universitätspolitische Begründung der Theologie als Wissenschaft. Ein Rückblick auf die entscheidenden *geschichtlichen* Stadien der neuzeitlichen Theologie, im weitesten Sinn von „*theologia naturalis*“ bis „*doctrina christiana*“, auf dem Hintergrund der Philosophie (Kants Metaphysikkritik, Hegel mit Gegenposition Fichte, Linkshegelianismus und Existenzphilosophie) will „die Selbstaufhebung der klassisch-ontologischen Seinsfrage . . . in eine konkrete Geschichtsphilosophie“ (54) zeigen; die Selbstbegründung der Theologie nach ihrer philosophischen Seite könne „allein in einer an Fichte noch eher als an Hegel anknüpfenden, nachmarxistischen wie nach-existentialistischen Wende zur Auslegung der konkreten Geschichte als dem einzigen Ort der Wahrheit noch legitim ansetzen“ (189). Die Frage aber, was die christliche Theologie eigentlich sei, ist selber innertheologisch und damit an die für die Theologie insgesamt konstitutive christliche Tradition verwiesen. Da diese in *Texten* ihren Niederschlag gefunden hat, wird die „komplexe Wirklichkeit texthaft objektivierter Sprache“ (57–105) in dialektisch-synthetischem Aufbau ausgebreitet: vom Buchstaben über Wort und Satz zum vollständigen Text, der sich in Stil und literarischer Gattung, wie Literatur und Sprache überhaupt, gesellschaftlich-geschichtlich vermittelt. Sprachgebilde sind reflektierter Selbstvollzug von Gesellschaft in ihrer Geschichtlichkeit. Wie aber ist dann über eine bestimmte Gesellschaft und *ihre* Sprache hinaus Verständigung möglich? Wie ist absolute Sinn-Mitteilung möglich? Die leicht hingessagte, mühsam zu ergründende Antwort lautet: durch *Dialog* (107–187). Sie führt hinter das noch mehr formal-äußerliche Verstehen des Texts als sozialer Wirklichkeit zurück in das Bezugsgefüge von Sinn überhaupt, seines „Wofür“ (Subjektivität) und seines „Was“ (Objektivität). Die Dialektik von Was-Wofür, von Objekt-Subjekt wird endlosem Reflektieren nur enthoben durch die Intersubjektivität,

das Subjekt-Subjekt-Verhältnis, die Dialogik. Diese ist theoretisches Bewußtsein und praktische Freiheitstat in eins. Wo nun „das Wollen sich theoretisch und das Wissen sich praktisch einholt“, da werden die einander begegnenden Personen in und durch einander sie selbst, kommt der Sinn absolut zu sich selber, wird personales Wortgeschehen konstituiert. In dem Wir der Dialogpartner jedoch, „in dem begründeten ‚Inter‘ der Interpersonalität ist nicht eine bloße Struktur, sondern eine eigene, erneut als ‚Du‘ in einem dialogischen Zugleich entgegenkommende . . . Personalität erreicht“ (195). Der absolute Anspruch der Wahrheit selbst, als ursprüngliches Medium von Sprache, Verstehen und Wirklichkeit (in etwa entsprechend dem oben zu Coreth über das Unbedingte Gesagten), wird von Simons-Hecker als „Mittlerperson“, als „Dia-Logos“ des Dialogs gefaßt. Von diesem Zentrum der hochspekulativen Analysen aus wird das Dialoggeschehen in seiner Zeit-, Gesellschafts- und Geschichtsdimension beleuchtet. Daraus – und aus einer Exemplifizierung am Auferstehungsleib Christi – soll erhellen, wie das allvermittelnde Wort der Wahrheit auch leibhaft-personal als Du begegnet. Dieses „mediale“ Wahrheitsverständnis wird – nach Abgrenzung von H.-G. Gadamer, E. Bloch und K. Rahner – theologisch exerziert: am Verhältnis von Glauben und Wissen, an der individuellen wie gesellschaftlichen und in beidem sprachlichen Selbstfindung des Menschen („Heils-Hermeneutik“), an der Interpretation biblischer und dogmatischer Texte (zwischen Absolutheit und historischer Bedingtheit, Mittelbarkeit und Geheimnis); zunächst also an der Grundstruktur, sodann an den beiden einander ergänzenden Momenten des menschlichen „Wofür“ und des „Was“ des christlichen Glaubens.

Was bei Coreth an ontologischem, transzendentalphilosophischem und existentialem Denken wirkt, das ergänzt der fundamentalhermeneutische Entwurf von Simons-Hecker wesentlich durch eine – weniger etwa von Buber als von einem neu verstandenen Fichte her vollzogene – *Dialogik* und einen nicht zuletzt an E. Bloch geschärften Sinn für das

*Geschichtlich-Gesellschaftliche.* Auch der Wille zu *christologischer* Einholung des Erarbeiteten ist ein großartiges Novum dieses Buchs (vgl. 173 f.). Aber wie weit ist und bleibt die Transzendentalität dieser „medialen“ Hermeneutik (vgl. 202 ff.) nicht doch idealistisch? Und hieße das dann nicht eher: christlich sein *sollend*? Am offenkundigsten wird das an den theologischen Früchten, beispielsweise am Verhältnis Glauben-Wissen. Nicht nur daß sich Simons-Hecker von vornherein gegen die vernagelten „Realisten“ verwahren, denen „vorstellungsmäßige Fixierungen von Gott“ und eine Auffassung des Wissens als „rational verifizierten Vorstellens“ unterstellt werden (230 f.). Vor allem: Glauben und Wissen werden, bezogen auf Gott, offenbar ununterscheidbar ineingesetzt. Die Meinung, Gott als Gott könne nur für *eine* Erkenntnisweise zugänglich sein, ist höchst anfechtbar und übrigens schon von der klassischen Metaphysik gründlich erörtert. Ist nicht schon der Mensch als Mensch auf sehr gestufte Weise erkennbar? Auch die versuchte *Relativierung* dieser „Aufhebung der Glaubens-Wissens-Differenz“ (!) genügt da nicht; erscheint, wo die entscheidende Christlichkeit des Glaubens als gewahrt erwiesen werden soll, Christus als mehr denn „gleichursprüngliches Du“ des sich selbst transzendierenden Ich (233 f.) und das Wort Gottes als mehr denn nur *Antwort* (251)? So wird der Theologe fragen müssen, ob solches Verstehen *theologisch* sei oder doch eben nur – „prolegomenarisch“ – *philosophisch*. Das Buch sollte darum Pflichtlektüre jener (Philosophen und) Theologen sein, die unbekümmert für philosophisch-theologische Einheitswissenschaft plädieren; denn was das in denkerischer Konsequenz einzig heißen kann, wird ihnen hiermit vorexerziert. (Allerdings: der – wohl doch nicht durchweg von der Sache erzwungene – hohe Schwierigkeitsgrad sticht nicht nur angesichts der überaus eingängigen Darstellungsweise Coreths in die Augen; auch die im Vorwort zur Orientierung empfohlene Zusammenfassung 188–202 macht kaum eine Ausnahme.) Dennoch kann solche Kritik, so gewichtig sie uns scheint, nicht das letzte Wort sein zu diesem Buch von

extraordinärem Denkpathos und hoher Aktualität. Wenn heute die Auseinandersetzung mit dem modernen Denken auf der ganzen Linie ansteht und dazu mit (Tiefen-) Psychologie und Soziologie aller Art: dann braucht es Unternehmungen wie die Simons-Hecker-sche und deren einläßliche Diskussion.

Auch der von O. Loretz und W. Strolz herausgegebene stattliche Sammelband „*Die hermeneutische Frage in der Theologie*“<sup>4</sup> weiß um die Notwendigkeit philosophischer Grundlegung. Nach einem ganz an Heidegger orientierten Essay von F. Wiplinger über ursprüngliche Spracherfahrung und metaphysische Sprachdeutung (21–85), bei dem der Ertrag die Mühsal der Lektüre u. E. nicht recht lohnt, offeriert K.-O. Apel (86–152) eine Konfrontation von Heideggers philosophischer Radikalisierung der Hermeneutik mit der neopositivistischen, besonders Wittgensteinschen Suche nach dem Sinnkriterium der Sprache. Das informative Mitgehen mit den Wegen der Seinshermeneutik, die radikal nach dem Verstehen fragt, und der Sprachanalytik, die philosophischen und theologischen Sätzen überhaupt keinen Sinn mehr läßt, setzt in stand, die verschiedenen Stadien der Analytik – vom logischen Atomismus des frühen Wittgenstein – auf ihre Voraussetzungen abzuhören. Das Ergebnis, das man sich von dem vorzüglichen Kenner dieser Disziplin gern beibringen läßt: Die Frage nach dem Sinn von Sein und die darin gründende existentielle Hermeneutik hält sich durch in der Feuerprobe oder im Wechselbad der (infolge ihrer eigenen Begründungsmängel) einander ablösenden Bewahrheitsforderungen der Sinnkritik; letztlich verweist diese auf sie zurück, auf, man muß und darf es sagen: Seinsmetaphysik. „Denn Wittgenstein setzt jene Verständigung über das ‚Worumwillen des Daseins‘, die Heideggers Philosophie in Atem hält und sie zu einer Hermeneutik des *Seins* werden ließ, in Gestalt der Tiefengrammatik verschiedener Sprachspiele oder Lebensformen immer schon voraus...“ (147); außer-

<sup>4</sup> Freiburg: Herder 1968. 514 S. Lw. 56,-.

halb der Reichweite Wittgensteins bleibt die Frage, „wie es möglich ist, unter der Voraussetzung eines eingeübten Sprachspiels (vgl. oben die Simons-Hecker-Frage!), ein fremdes Sprachspiel und eine fremde Lebensform zu verstehen“ (148). „Die von uns gestellte Frage, ob die sprachanalytische Philosophie ihren Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik durch ein Sinnkriterium der Sprache bestätigen konnte, das selbst keine metaphysischen Voraussetzungen in Anspruch nimmt, scheint mir negativ beantwortet zu sein“ (151). Nicht nur Apologetik-Freude läßt uns meinen, diese Abhandlung von Apel lohne die Mühe eindringenden Studiums. *Th. Bonhoeffer* (153–180) illustriert, mit nützlicher Literatur (153–156), am prekären Verhältnis einiger Theologen zur Tiefenpsychologie deren Notwendigkeit für die Theologie; er selbst argumentiert eher umgekehrt, wenn er „die Anfrage Gottes auch in dem wissenschaftlichen Symbol ‚Über-Ich‘ hört“ (179). Sieben weitere Beiträge, zumeist von Fachexegeten geschrieben, handeln über die Auslegung des Alten und Neuen Testaments in der evangelischen und katholischen wie auch in der jüdischen Theologie in Vergangenheit und Gegenwart. *C. Westermann* gibt einen sachhaltigen, klaren Überblick zur Hermeneutik des AT, der auch Bekanntschaft mit den exegetischen Methoden vermittelt (182–239). Ganz anders der methodische Ansatz bei *R. Pesch* (243–289): das NT muß durch die Auslegung selber zu den ihm angemessenen – theologischen! – Grundsätzen seiner Hermeneutik verhelfen; was anhand von 2 Kor 3 andeutungsweise durchgeführt wird. Die vielfältigen Auslegungen im NT selbst schon machen, wenn auch in verschiedener Ursprungsnähe, das eine Christusereignis je ganz gegenwärtig. Dessen Einfür-allemal kann nur im jeweiligen Jetzt des von der Offenbarung gezeugten Glaubens lebendig sein. Dabei das schöne Wort: „Die *Aufrichtigkeit* als das aufrechte Gewissen des Glaubens ist der oberste hermeneutische Grundsatz theologischer Auslegung“ (280). Mag auch der große Rest der Abhandlungen für den theologischen Laien beschwerlicher

sein, manches Interessante kann für ihn dabei abfallen.

Aber bedeutsamer als solche Einzelheiten ist der durch diesen Band dokumentierte Verweis auf die drei bis vier Jahrtausende durchwaltende Tradition. Er zeigt, mit den Herausgebern zu sprechen (20), „daß wir in einem beständigen Kampf zwischen unserer eigenen unmittelbaren Erfahrung und dem Anspruch der mittelbaren Überlieferung stehen“. In einer polar gespannten, gegenläufigen Bewegung von Dreingabe der eigenen Existenz und von sie – durch die Geschichte hindurch – ergreifendem, je schon ergriffenhabendem Anspruch des Wortes Gottes. Ist dann, wenn wir diese Kurzbilanz ziehen dürfen, theologische Hermeneutik nicht so etwas wie die sich selbst denkend-glaubend auslegende Bewegung dieser zweieinigen Erfahrung, in ihrer wechselseitigen Vermittlung zu jeweiliger Unmittelbarkeit? Dieses Vermittlungsgeschehen hatte (nach Goldschmidt, 395) schon 2 Moses 13, 14 im Blick: „Wenn dich *morgen* dein Sohn fragt, sprechend ‚Was ist das?‘, dann sage ihm: ...“. Und dürfen wir daraufhin nicht auch heute (mit Pesch, 289) zuversichtlich die Fragen stellen: „Die Öffnung der Theologie durch die Fragen der Hermeneutik – verspricht sie einen Ausweg aus der Krise?“

Ein gutes Dutzend Stellungnahmen zur „Fundamentalkatechetik“ von H. Halbfas, das *G. Stachel*<sup>5</sup> (Verfasser eines Überblicks „Die neue Hermeneutik“, 1968) sammelte, kreist um das Problem der biblischen Hermeneutik, so sehr die Diskussionsbeiträge auf ihren aktuellen Anlaß festgelegt sind. Die konstruktive Kritik, die das Bändchen beispielhaft macht, hat ihren Brennpunkt in der Frage von *A. Stock* „Prinzipiell biblisch?“ (130 ff.). Ist nicht „der spezifische Anspruch der Bibel umgangen“ (134)? Nach *R. Schnackenburg* (146–158) und *W. Trilling* (169 ff.) ergibt sich dies aus den Beispielen Halbfasscher Schriftdeutung, die sie analysieren. *N. Schiffers* be-

<sup>5</sup> Existenziale Hermeneutik. Zur Diskussion des fundamentaltheologischen und religionspädagogischen Ansatzes bei Hubertus Halbfas. Einsiedeln: Benziger 1969. 228 S. Kart. 9,80.

dauert allgemein den Informationsverlust infolge Ausfalls der Wirklichkeitsbereiche von Natur und Gesellschaft aus Halbfas' Gesichtsfeld (17 ff.). Die junge Münsteraner „politische Theologie“, von L. Rützi und H. v. Malinckrodt vertreten, lastet der existenzialen Hermeneutik von Halbfas schroff „Richtung auf Entweltlichung und Privatisierung“ (71), bzw. „Geschichtsvergessenheit und individuelle Verengung“ (86) an. Hoffentlich schüttet die „politische“ Hermeneutik (89) nicht ihrerseits das Kind mit dem Bade aus!

*L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu* ist schließlich der Titel eines umfangreichen Bands, der die Referate des vorjährigen Römischen Kolloquiums unter E. Castellini enthält<sup>6</sup>. (Die Gespräche finden seit 1961 statt, sie sind zunächst italienisch, dann auch französisch und z. T. auch in deutscher Sprache

erschienen: in der Reihe „Kerygma und Mythos“ VI, 1–4.) Auf die so verschiedenen Beiträge der 37 Autoren kann hier nicht mehr eingegangen werden. Der Hinweis muß genügen und die stellvertretende Nennung von K. Kerényi, P. v. Buren, R. Panikkar (*Le silence et la parole. Le sourire du Bouddha*), S. Breton (über die Differenz von religiöser und theologischer Sprache), H. Goubier (*Le nom de Dieu et l'expérience religieuse*). Die Erfahrungsbezogenheit des Redens von Gott ist hier so etwas wie ein gemeinsamer Nenner für unterschiedlichste Denkformen und Stellungnahmen<sup>7</sup>. Und es zeigt sich (wie im Sammelband G. Stachels) am Exempel, was die Hermeneutiker immer wieder herausstellen: Hermeneutik ist nicht von *einem* Prinzip her zu leisten.

Walter Kern SJ – Jörg Splett

### Kirchliche Verkündigung in den Massenmedien

Die Jahre des Konzils sowie die Zeit danach brachten unbestreitbar manche Korrektur der Auffassung, das Christentum sei immer nur Religion der Innerlichkeit, des einzelnen, vielleicht einer – allerdings elitären – Gemeinschaft. Die Besinnung auf die Urkirche und der Vergleich mit ihr zeigen, daß die Wirkweise Jesu komplex war: Er rief mit Nachdruck den einzelnen, forderte ihn auf zur Innerlichkeit. Andererseits betrat er den Schauplatz der Öffentlichkeit, suchte Publizität, die große Menge. Jesus war Seelsorger einer Elite, doch nur um der Menge der Vielen willen, in die hinein sein Jüngerkreis wirken sollte. Das Herrenwort „Werft eure Perlen nicht den Schweinen vor“ (Mt 7, 6) ist keine Grundsatzklärung, eher eine taktische Anweisung: Das Vorgehen muß wohlgeplant sein. Die Haltung des „alle müssen angesprochen werden“ unterscheidet das frühe Christentum von Anfang an von den Mysterienkulten. Zwar sind Vokabel und Sache „Mysterium“ der frühen Kirche nicht

unbekannt, aber dieses Mysterium wird nun der ganzen Schöpfung unter dem Himmel verkündet (Kol 1, 23).

Wie realisiert die Kirche heute den Verkündigungsauftrag? Welche Möglichkeiten bieten sich? Nicht jede Stadt hat ihren Hyde-Park, und selbst der reichte nicht aus, um den ganzen Auftrag in einer Weltstadt wie London zu erfüllen.

Gibt es den Areopag des hl. Paulus heute noch und wie sieht er aus? Der Ort, an dem heute öffentliche Meinungen gebildet und ausgetauscht werden, ist nicht leicht zu begrenzen; zweifellos sind es aber die sogenannten Massenmedien, Presse, Hörfunk, Fernsehen, die an erster Stelle als „Areopag“ für die demokratische Massengesellschaft von heute bezeichnet werden können. Niemand, der etwas ausrichten will oder muß, kann ohne diese Plattform auskommen. Es genügt, an die 16 Millionen Fernsehgeräte in der

<sup>6</sup> Paris: Aubier 1969. 528 S.

<sup>7</sup> Vgl. jetzt auch: J. Duss-von Werdt, *Theologie aus Glaubenserfahrung. Eine Skizze zur Grundlegung der theologischen Hermeneutik und Topik*. Zürich: Benziger 1969. 108 S.

BRD zu erinnern, um zu erkennen, wie ungeheuer groß dieser „Areopag“ allein in der Bundesrepublik geworden ist. Wie nie zuvor in der Weltgeschichte kann man mit Hilfe dieser Medien eine Öffentlichkeit herstellen, die Kontinente umfaßt.

Wie sieht der heutige „Areopag“ aus? Auch da haben sich die Dimensionen erweitert. Die Meinungsforschung gibt uns Aufschluß über Zusammensetzung, Alter, Bildungsgrad der Öffentlichkeit, die Presse, Hörfunk und Fernsehen „konsumiert“. Ohne Übertreibung darf man behaupten: auf diesem „Areopag“ sind alle vertreten: die Reichen und die Armen, die Interessierten und die Gelangweilten, die Gläubigen und die Halbgläubigen, die Zweifler und die Frommen. Und wie uns Fachleute belehren, sei Athen eine Stadt voller Götterbilder gewesen mit 3000 geschätzten Göttern. So gibt es auch heute zweifellos unter dem Publikum der Massenmedien eine Vielzahl von Göttergläubigen, eine große Zahl, die unbewußt den unbekanntem Gott suchen, und diejenigen, die ihn mit Dank gefunden haben.

Was die praktische Arbeit betrifft, möchte ich mich auf das Medium Rundfunk beschränken und davon wiederum besonders auf das Fernsehen. Es war gut, daß die Pioniere der ersten Stunde zunächst zur Tat schritten und im Hörfunk wie im Fernsehen Sendungen machten. Diese Männer hatten immerhin bereits in den zwanziger Jahren Erkenntnisse wie diese: derjenige, dem man das Mikrophon freigibt, darf ohne Abstriche reden, er muß aber immer zum Zentrum der Gesamtheit sprechen, nicht allein in die eigene Richtung.

Die Idee eines christlichen Senders Bamberg wurde nach dem Krieg nicht verwirklicht. Man sagt, Währungsreform und Kopenhagener Wellenplan hätten einen Strich durch diese Rechnung gemacht. Gott möchte man dafür danken, unbeschadet des Anspruchs, daß die Kirche das Recht hat, solches zu tun. Die bestehenden Verbindungen indes zeigen eindrucksvoll, daß die Zusammenarbeit mit den Rundfunk- und Fernsehanstalten durch Mitarbeit am Programm im allgemeinen gefestigt und von Vertrauen erfüllt worden ist.

Die Gesetzgeber unserer Rundfunkanstalten haben den öffentlichen Auftrag der Kirche weitgehend anerkannt. Der Kirche werden nicht nur Sendezeiten eingeräumt, sie ist auch mitbestimmend und kontrollierend in den Muttergremien (Rundfunk- bzw. Fernsehräten) vertreten. Nach wie vor muß allerdings beklagt werden, daß die Rundfunkgesetze des NDR und WDR bisher die Autonomie der Kirche mißachten. Leider ist bis heute dieser vom kirchlichen Selbstverständnis her unerträgliche Zustand nicht geändert worden. Auf dem Gebiet des Fernsehens läßt sich dennoch feststellen: Dem berechtigten Wunsch nach angemessenen Sendezeiten hinsichtlich Quantität und Plazierung kirchlicher oder religiöser Programme wird in beiden Institutionen durchaus entsprochen. Natürlich wird es hier und da berechtigte Kritik geben. Sicherlich geht gelegentlich in der Sendezeit einiges daneben. Insgesamt aber besteht das Urteil zu Recht: Möglichkeiten sind in allen Programmen unserer Rundfunkanstalten genügend geboten. Auch in dem teuersten Medium Fernsehen wurde der Kirche noch kein berechtigter Wunsch abgeschlagen, selbst wenn mit verständlicher Eigenmächtigkeit mancher kirchliche Programmanteil von Programmleuten nicht immer zum Besten modifiziert wurde.

Schmerzlicher berührt die Frage, wie die Kirche diese Angebote wahrnimmt. Kein Zweifel kann darüber bestehen, daß die Männer der ersten Stunde da waren, die Initiative entwickelten und als Kirchenvertreter Programmaufgaben erfüllten. Sie wurden dabei durchaus kritisch betrachtet von manchen anderen Kreisen in der Kirche. Im Lauf der 15 Jahre Fernsehen beispielsweise läßt sich mancher Appell zitieren, das personelle, ideelle und materielle Engagement der Kirche müsse verstärkt werden. Diese Appelle blieben vielfach ungehört, vielleicht sogar ungelesen, oder zumindest unverstanden. Es läßt sich ohne große Mühe eine Dokumentation zusammenstellen über die mißlungenen Versuche, einen prominenten Kirchenmann, einen Bischof vor die Kamera zu bekommen. Die Berufung auf die Autonomie der Diözesen

in unserer Kirche verschafft ein Alibi; oder es ist der zweifellos strapazierte Terminkalender. Derweil wird die öffentliche Meinung über die Kirche und ihre Probleme weiter gebildet oder verbildet, ohne daß kompetente Aussagen dazu von dieser Kirche erfolgen. Gerade die letzten Monate haben eine Reihe von Beispielen vertaner Gelegenheiten gebracht. Auch prominente Kirchenmänner sind gelegentlich schnell mit dem Urteil zur Hand: *Das* Fernsehen hat in diesem Fall schlecht dokumentiert, war einseitig; zugleich wird nicht hinzugefügt, daß entsprechende Versuche der Anstalt zur ausgewogenen Aussage wenig Bereitschaft zum eigenen Aussagebeitrag fanden.

Völlig zu Recht gibt es Bäder-, Studenten-, Gefängnis- und viele andere Seelsorger; die Rundfunk- und Fernsehseelsorge muß weiterhin gegen Verdächtigungen und unzureichende Versorgung kämpfen. Es ist so leicht, das Fernsehen in einem Schreiben zu verdächtigen; dagegen wäre es verheißungsvoll, eine angemessene Zahl von Theologen für diese Aufgaben zu präparieren. Jeder Priester, der irgendwann an einem Gymnasium Religionsunterricht erteilen oder in einer Diözese die Musik leiten soll, erhält eine sorgfältige Ausbildung. Der Mann aber, der in einem „Wort zum Sonntag“ so viele Zuschauer anredet, wie er im Normalfall nur in 265 Priesterjahren erreichen kann, muß durch mühsame, freundschaftliche Kontaktaufnahme angegangen werden, daß er es irgendwie und nebenher spricht. Es existiert keine Schulung, keine Möglichkeit einer Ausbildung mit dem Medium. Schon mancher hat sich dann bei seinem ersten Auftritt vor dem Millionenpublikum so blamiert, daß auf weitere Einsätze verzichtet werden mußte. Dem kirchlichen Beauftragten gegenüber erhebt er dann mit Recht den Vorwurf, daß man seine vorherigen Bedenken wegen mangelnder Spezialausbildung leichtsinnig autoritär zerstreut und ihn damit getäuscht habe.

Der Begriff Fernsehen ist komplex und hat mindestens drei Inhalte: das Medium als solches, die Institution und das Programm. Diesen steht die Menge des Fernsehpublikums, also auch die Kirche, gegenüber.

Das *Medium* Fernsehen als solches wird der Theologie einen Anstoß geben können, anhand der Wirkweise des Mediums neu und weiter nachzudenken über Offenbarung und Kommunikation. Besonders aber sollte dem Theologen das vorhandene Medium Anreiz sein, neu oder weiterführend eine Theologie des Bildes zu bedenken. Noch immer hat man für die „brutale Sinnlichkeit“ des Optischen wenig übrig. Die Theologie müßte eine Lehre von den „geistlichen Sinnen“ wiedergewinnen, die sie früher einmal besaß. Das wären – kurz skizziert – Möglichkeiten, die das Medium bietet; das wäre, anders herum, ein Dienst, den das Medium von der Theologie erwartet, soll es nicht weiter unerklärt und vielfach mißverstanden einfach da sein.

Das Medium bietet aber weiterhin den Reiz der Herausforderung: wie ist die zweifellos vorhandene Diskrepanz zwischen dem Fernsehen und der Liturgie zu überwinden? Was tun wir, um die vorhandene Introvertiertheit mancher liturgischer Handlungen wieder zu öffnen und zu verdeutlichen? Diese Arbeit könnte auch der Feier der Gemeinde zugutekommen. Denn der Gläubige, der zum Gemeindegottesdienst kommt, ist auch Fernsehzuschauer. Insgesamt eigentlich also ein entlarvender Dienst, eine Herausforderung, eine aus vergangenen Gesellschaftsformen entlehnte Symbolsprache noch gründlicher auf ihre heutige Bedeutung hin zu revidieren.

Hinsichtlich der *Institution* erscheint es in diesem Zusammenhang nicht notwendig, im einzelnen die Rundfunkgesetze und Staatsverträge zu zitieren. Es genügt die summarische Auskunft, daß alle Anstalten de facto den Kirchen angemessene Sendezeiten zubilligen. Bedenkenswert dürfte allerdings sein, daß jüngere Rundfunkgesetze des NDR, des Saarländischen Rundfunks, des Senders Freies Berlin und des WDR solche Sendezeiten nicht mit positiven Formulierungen juristisch absichern.

Was das *Programm* angeht, so braucht auch hier nicht im einzelnen zitiert zu werden. Im ersten Programm (ARD) sind die Programmangebote (abwechselnd mit der evangelischen Kirche): eine 30-Minuten-Sendung am Sonn-

tagvormittag, das Wort zum Sonntag am Samstagabend, monatlich ein Vespertagesdienst, Biblische Geschichte für Kinder, Gottesdienste und Meditationen in den Feiertagsprogrammen und Sendungen aus besonderem Anlaß (z. B. Katholikentage). Im ZDF: eine 30-Minuten-Sendung am Sonntag um 18.30 Uhr, das Tagebuch von 15 Minuten am Freitagabend, Feiertagssendungen, Sondersendungen. Auch die Dritten Programme an verschiedenen Anstalten der ARD oder in Zusammenarbeit mehrerer leisten z. T. Beachtliches auf dem Gebiet religiöser Sendungen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Das Fernsehen gibt der Theologie Anreiz, manche Gebiete neu oder weiter zu erarbeiten, es stellt für manche innerkirchliche Aktivitäten eine Herausforderung im guten Sinn dar, es sichert der Kirche ausreichende Möglichkeiten für die Erfüllung ihres Auftrags zu; hinsichtlich des Programms gibt es, was Quantität und Plazierung angeht, keinen Grund zu wesentlicher Kritik. Kirchliche Kritik an Inhalt und Qualität trifft beim genaueren Zusehen in den meisten Fällen die Kirche selbst.

Obleich die Deutsche Bischofskonferenz eine bisher nicht widerrufen Stellung gegen das *kommerzielle Fernsehen* bezogen hat, macht sich in gewissen kirchlichen oder der Kirche nahestehenden Kreisen die Versuchung bemerkbar, eine solche Entwicklung wenn nicht zu begrüßen, so doch wohlwollend zu tolerieren. Erfahrungen in anderen Ländern, auch in unseren kommerziell bestimmten Programmteilen, zeigen eindeutig, daß eine Kommerzialisierung zunächst eine Minderung der Qualität im Programm mit sich bringt, und daß reine Geschäftsinteressen die Institution korrumpieren können. Auf eine kurze Formel gebracht heißt das: Kommerzielle Fernsehanstalten müssen zuerst Käufer kaufen. Die Anstalt öffentlichen Rechts dagegen muß zuerst einen öffentlichen Auftrag sachgerecht erfüllen. Die öffentlich-rechtlich

organisierte Anstalt muß als die optimale gelten.

Hier ist auch an einen Beschluß des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu erinnern, der sagt: „Weder ein Staatsrundfunk noch eine Auslieferung von Rundfunk und Fernsehen an Wirtschafts- oder Gruppeninteressen entsprechen unserem Ordnungsbild. Die Verantwortung für Rundfunk und Fernsehen müssen vielmehr alle wesentlichen Kräfte der Gesellschaft in geordnetem und abgewogenem Zusammenwirken tragen.“ Gewiß, niemand weiß, ob die tatsächlichen Gegebenheiten die Kirche im Jahr 1975 oder früher nicht zwingen werden, auch diese Standpunkte zugunsten einer praktischen Mitarbeit aufzugeben. Keinesfalls aber sollte sich die Kirche zum Wegbereiter einer solchen Entwicklung zum kommerziellen Fernsehen machen.

Zum Schluß ließe sich fragen: Gibt es nicht auch die Versuchung, angesichts eines nicht gerade kultivierten Massengeschmacks, daß die Kirche den Areopag des Fernsehens ganz verläßt? Schließlich ging auch Paulus vom Areopag weg. Aber doch nur, um sich ein anderes Forum zu verschaffen. Heute gibt es keine andere Wahl. Die Kirche muß sich auf diesem Forum weiter engagieren. Wenn wir es auf diesem Areopag nicht tun, haben wir keine Entschuldigung. Der universale Auftrag ist gegeben, die Botschaft zu verkünden. Das Angebot der öffentlich-rechtlichen Anstalten ist da. Um ihm gerecht zu werden, müssen wir zweifellos noch mehr die Mahnung des Dekrets über die sozialen Kommunikationsmittel (Nr. 15) beachten: „Um den dargelegten Erfordernissen gerecht zu werden, ist rechtzeitig für die Ausbildung von Geistlichen, Ordensleuten und Laien zu sorgen. Sie müssen genügend Sachkenntnis besitzen, um diese Mittel für das Apostolat zu gebrauchen.“

Werner Brüning

# BESPRECHUNGEN

## Heilige Schrift

*Praktisches Bibellexikon.* Unter Mitarbeit kath. und evang. Theologen hrsg. v. A. GRABNER-HAIDER. Freiburg: Herder 1969. 1276 Sp. Lw. 36,-.

Dieses „Praktische Bibellexikon“ ist tatsächlich praktisch. Trotz seiner 704 Seiten liegt es leicht in der Hand, die relativ kleinen Typen bleiben gut lesbar, die einzelnen Artikel sind kurz, und ihre Zahl ist so groß, daß man auf fast alle Fragen, die beim Umgang mit Bibel und bibelpastoraler Literatur entstehen können, eine erste Antwort bekommt. Nur über eines ist man bei einem renommierten Lexikon-Verlag etwas erstaunt: daß man völlig auf die grafischen Hilfen verzichtet hat, die heute zu einem guten Lexikon gehören.

Die Verfasser des Lexikons sind katholisch und evangelisch. Ein wesentlicher Unterschied zwischen den Artikeln der beiden Gruppen ist nicht erkennbar. Es duftet ein wenig nach Großmutter's Mottenkiste, wenn auf S. XIV unten angemerkt wird, daß für die katholischen Beiträge eine „kirchliche Druckerlaubnis“ eingeholt wurde. Aber vielleicht ist das wichtig für die Werbung. Die Verfasser gehören zum größten Teil einer jungen, nachrückenden Generation an. Man kann dieser Gruppe zu ihrem Werk nur gratulieren. Es ist deutlich, daß die Bibel dem Biblizismus entrissen werden soll. Das zeigt sich vor allem in den neuartigen, nicht direkt biblischen Stichworten, die von modernen Themen her Brücken zur Bibel schlagen wollen. Auf S. XLIV f. sind sie aufgeführt. Da liest man zum Beispiel unter „D“: Dauerreflexion, Demokratisierung, Denkform, Dialog, Distanz, Divino afflante Spiritu, Du, Papst und Marcuse also traut vereint. Die Absicht ist zu loben, die Durchführung gelingt nicht immer. Beim Artikel „Streik“ zum Beispiel fehlt jegliche Bezugnahme auf Biblisches. Das ist ja

auch nicht einfach. Trotzdem schiene sie mir unter Voraussetzung genauer Sachstudien und einer genügend differenzierten Hermeneutik mindestens vom Alten Testament her möglich. Offenbar fehlen aber die exegetischen Vorarbeiten.

Ob man hoffen darf, daß einige der Verfasser dieses Lexikons wenigstens hinterher nun auch genauer über die Fragenbereiche arbeiten, die sie mit Recht in ihr Lexikon eingeführt haben? *N. Lohfink SJ*

ALONSO SCHÖKEL, Luis: *Sprache Gottes und der Menschen.* Literarische und sprachpsychologische Beobachtungen zur Heiligen Schrift. Düsseldorf: Patmos 1968. 284 S. Kart. 28,-.

Vor wenigen Jahrzehnten wurde es noch beinahe als Sakrileg angesehen, wenn jemand den vom Heiligen Geist verfaßten Bibeltext mit Hilfe normaler literatur- und sprachwissenschaftlicher Kategorien verständlich machen wollte. Solche Gedankengänge waren den „liberalen“ Gelehrten vorbehalten, die nicht mehr an das Dogma von der Schriftinspiration glaubten. Nun veröffentlicht ein spanischer Jesuit, Professor am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom, ein Werk, das sich zum großen Teil mit der herkömmlichen Inspirationslehre befaßt und gerade zu diesem Zweck die Erkenntnisse der modernen Literaturwissenschaft, Sprachpsychologie und Religionssoziologie heranzieht. Gehörten die früheren Traktate über den göttlichen Ursprung der Heiligen Schrift zum Langweiligsten, Abstraktesten und Ideologieverdächtigsten, was die neuscholastische Theologie anzubieten hatte (und dies wollte etwas heißen!), so entfaltet der mit den Kirchenvätern wie mit der modernen Dichtkunst gleich gut vertraute Verfasser in seinem glänzend geschriebenen Buch ein wahres Feuerwerk geistesgeschichtlicher Assoziationen und

Zusammenhänge. Auch wenn die traditionellen Fragestellungen fremd oder gar abstrus erscheinen mögen, findet sich hier angesprochen und auf einen gangbaren Weg gewiesen, die Bibel wieder als Gottes Wort zu verstehen und

ernst zu nehmen. Es ist sehr zu wünschen, daß der deutschen Übersetzung ein gleich großer Erfolg beschieden sei wie schon der spanischen und englischen Ausgabe des Werkes.

F. J. Schierse

## Pädagogik

GLOY, Horst: *Die religiöse Ansprechbarkeit Jugendlicher als didaktisches Problem dargestellt am Beispiel des Religionsunterrichts an der Berufsschule*. Hamburg: Furche 1969. 272 S. Lw. DM 25,-.

Das Problem der Religionspädagogik von heute lautet: Einerseits stellt die Jugendsoziologie ein großes religiöses Interesse der Jugendlichen fest, andererseits wirkt sich dieses Interesse nicht in einem religiösen Engagement aus. H. Gloy geht dieser Frage nach und entdeckt, daß es dem jungen Menschen von heute an der religiösen Ansprechbarkeit fehlt. Diese „religiöse Ansprechbarkeit wird konstituiert in Wirklichkeitserfahrungen, die den Charakter des Unbedingten tragen und darin die metaphysische Dimension der Wirklichkeit offenbaren – und ... solche Erfahrungen müssen vom Jugendlichen in seiner Begegnung mit der Welt, dem anderen und sich selbst gemacht werden“ (242). Im Rückgriff auf Fr. W. Foerster und P. Tillich fordert Gloy zur Bewältigung der Zeitsituation: die Offenheit der Welt in ihren „Überraschungshorizonten“ neu zur Erfahrung bringen, die Vielfalt und den Reichtum, die lebensbegründende Macht, aber auch die mögliche zerstörerische Kraft zwischenmenschlicher und gesellschaftlicher Beziehungen und Verhaltensformen neu vor Augen führen, im Gespräch mit dem Jugendlichen „das geheime Thema seines Lebens entbinden“ (252–254). Aus diesen Forderungen kann man entnehmen, daß Gloy den Sinn des Religionsunterrichts nicht als Verkündigung, nicht als Lebenshilfe, sondern als „Existenzklärung“ unter dem Wort Gottes begreift. Alle Probleme werden am Beispiel des (evangelischen) Religionsunterrichts an der Berufsschule aufgewiesen; sie werden aber *mutatis mutandis*

auch für andere Schulen ihre Gültigkeit besitzen. Ein Buch, das in der Analyse der Jugendsituation wie der Praxis des Religionsunterrichts präzise, in der Darstellung der Theorie (einer Hermeneutik wie einer Didaktik) logisch und konsequent ist und das für die Berufsschule die Chance des Religionsgesprächs herausarbeitet; ein anregendes Buch!

R. Bleistein SJ

*Elite für die Diktatur*. Hrsg. v. Horst UEBERHORST. Düsseldorf: Droste 1969. 441 S. Kart. DM 24,-.

Nur partiell, aufgrund scheinbar zufälliger Anstöße, erfährt die nationalsozialistische Vergangenheit ihre Bewältigung. Während das Verhältnis der Kirchen zum Dritten Reich, die Verbrechen gegen die Menschlichkeit verständlicherweise große Aufmerksamkeit fanden, wird der nicht unwichtige Bereich der Schulpolitik und der Jugendbildung nur sporadisch beachtet; stellt man doch fest, daß wissenschaftliche Arbeiten über Jungvolk und Hitlerjugend, über Luftwaffenhelfereinsatz und Reichsarbeitsdienst, über die Schulpläne der Gymnasien und die Anpassung der Universitäten einstweilen noch fehlen. Wohl hat H. J. Gamm in „Führung und Verführung“ (1964) über die Pädagogik des Nationalsozialismus ein umfangreiches Buch publiziert. Aber seine Veröffentlichung bringt ebenso wie das Buch von H. Ueberhorst „Elite für die Diktatur“ mehr Dokumente als Analysen. Gewiß ermöglicht erst die Kenntnis der Tatsachen die Analyse. Was aber mag der Grund dieser kühlen Distanz zu einer totalitären Erziehung sein, während man zur gleichen Zeit die Schriften von Herbart, Pestalozzi und Spranger tüchtig analysiert?

Ueberhorst verfaßt seinen „Dokumentarbericht“ über die „Nationalpolitischen Erziehungsanstalten von 1933–1945“, indem er zahlreiche, teilweise bisher unveröffentlichtes Material aus dem Dritten Reich verwertet und nach 1945 geschriebene Urteile von Erziehern in diesen Schulen bringt. Er beschreibt die Gründungsidee, geht den Machtkämpfen um die Napolas nach und skizziert ihre Erziehungspraxis. Erschreckend deutlich wird der in der Rassenideologie begründete Anspruch auf Herrschaft, der auf emotional-irrationale Weise jungen Menschen in diesen Musterschulen indoktriniert wurde, die ein wenig die Kadettenschulen, eine wenig die public schools, ein wenig die Landerziehungsheime, ein wenig Makarenkos Kollektivzucht, ein wenig Schulpfortas Humanismus imitierten. Das Ziel eines solchen pädagogischen Syndroms heißt: „Das für die größten

Entscheidungen auf diesem Erdball reife Geschlecht zu erhalten“ (Hitler). Ob das Experiment, eine Elite auf diese Weise zu „züchten“, gelang – diese Erfahrung behielt uns die Geschichte gnädig vor. Doch befreit uns der Lauf der Dinge nicht von der Frage, ob der Mythos der Ehre, das Pathos der Männlichkeit, die Ideologie vom Volk und seinem ewigen Leben nicht doch Männer hervorgebracht hat, die heute noch mitten unter uns – an den Schalthebeln der Macht? – als Elite leben. Ueberhorst wagt weder seine Dokumente kritisch zu analysieren, noch einen aktuellen Bezug seines Themas zur Gegenwart aufzuspüren. Warum eigentlich? Vielleicht liegt es daran, daß die Ursachen für das Damalige heute noch wirksam sind. Th. W. Adorno war der Meinung, man habe die Vergangenheit erst bewältigt, wenn die Ursachen des Vergangenen bewältigt sind.

R. Bleistein SJ

### Biographie und Autobiographie

*Martin Heidegger im Gespräch.* Hrsg. v. Richard WISSER. Freiburg: Alber 1970. 80 S., 4 Abb. Kart. 9,80.

An Sekundärliteratur über Martin Heidegger ist kein Mangel, selbst nicht an Veröffentlichungen, die sich als „Einführung“ in sein Denken bezeichnen. Trotzdem ist der Zugang zur Gedankenwelt Martin Heideggers vielen erschwert; es fehlt an Publikationen, die den Denker nicht nur gedanklich, sondern auch menschlich nahebringen. Dem Mainzer Privatdozenten R. Wissner ist es gelungen, den Philosophen anlässlich seines 80. Geburtstags zu einem Fernsehinterview zu bewegen, das weithin Aufsehen erregt hat. Wissner legt dieses Interview jetzt in Buchform vor. Konzentriert und durchdacht beantwortet der Denker Fragen, er begründet, weshalb ihm die Frage nach dem Menschen im Hinblick auf das Sein grundwichtig ist und in welcher Richtung sich ihm eine Antwort auf die Frage anbietet: Warum ist Seiendes und nicht vielmehr Nichts?

Heidegger hat als Denker wie als Mensch ungewöhnliche Wirkungen auf Menschen aus-

gelöst. Das ergibt sich aus dem zweiten Schwerpunkt des vorliegenden Bändchens; zwölf Persönlichkeiten aus den verschiedenen Gebieten der Geistes- und Naturwissenschaft, auch Theologen beider Konfessionen, bezeugen diesen geistigen und menschlichen Einfluß. Karl Rahner bekennt, „daß er zwar viele gute Schulmeister des mündlichen Wortes hatte, aber doch nur einen, den er als seinen Lehrer verehren kann, eben Martin Heidegger“. Carl Friedrich von Weizsäcker berichtet von einem Erlebnis mit Heidegger, das ihn lehrte: „Heidegger ist der wichtigste Philosoph des 20. Jahrhunderts, vielleicht der Philosoph des 20. Jahrhunderts“. Der Züricher Tiefenpsychologe Medard Boss schildert Heideggers „tiefe Güte und seine rückhaltlose Anteilnahme an kleinsten und größeren Angelegenheiten des anderen, aber auch die scheue Zartheit und die weit offene Empfindsamkeit seines Herzens.“ Ernst Jünger spricht von ihm wie von „einem schlichten Bauer, aber wie einer aus dem Märchen, der sich nach Belieben verwandeln kann. . . Etwas vom Faltensteller war auch dabei.“

Man hat bei der Lektüre des Buchs den Eindruck, als werde erst jetzt der Mensch Heidegger entdeckt. Wisser ist zuzustimmen, der seine Kennzeichnung „Zur Verantwortung des Denkens“ mit dem Satz beschließt: „Wenn das Beispiel Heideggers etwas lehrt, dann dies: daß man die Menschen zwar durch das Menschlich-Allzumenschliche zueinander oder auseinanderzubringen vermag, daß man sie aber nur über Gedachtes zum Denken verpflichten kann.“ *Ch. Hübener*

FRIEDENTHAL, Richard: *Entdecker des Ich*. Montaigne, Pascal, Diderot. München: Piper 1969. 410 S. Lw. 25,-.

Unter obigem Titel sind drei biographische Essays vereinigt, ohne daß die Entdeckung des Ich besonders herausgestellt würde. Die lebendige und anschauliche Darstellung ist durchsetzt von vielen Einzelheiten und Anekdoten, wozu besonders das leichtfertige Zeitalter Diderots viel Stoff bietet. Es ist natürlich leichter, auf diese Weise Gestalten wie Montaigne und Diderot gerecht zu werden als einem Pascal; hier wiederum lassen sich die mathematischen und naturwissenschaftlichen Entdeckungen eher richtig und verständlich darstellen als die religiösen Probleme, die in seinem Leben und seiner Zeit eine bedeutende Rolle spielten. Der Verf. bemüht sich offensichtlich, eine objektive Darstellung zu geben; er führt oft entgegengesetzte Beurteilungen an, ohne sich klar zu entscheiden. Aber worum es im Jansenistenstreit eigentlich ging, wird dem Leser wohl kaum klar. Es handelte sich z. B. nicht darum, daß der Beichtvater die wahrscheinlichen Motive des Beichtkinds zu berücksichtigen habe; das war allgemeine Lehre. Vielmehr ging es darum, ob ein Verbot, über das keine objektive Sicherheit bestand, sondern nur Wahrscheinlichkeit, verpflichtend sei. Die Jansenisten sagten ja, die Jesuiten nein. Spitz gesagt, meinten die Jansenisten, es sei alles verboten, was nicht ausdrücklich erlaubt sei; die Jesuiten hingegen, es sei alles erlaubt, was nicht sicher und ausdrücklich durch die Moral als böse erklärt sei. Mit anderen Worten, es ging dar-

um, ob die Beweislast der Freiheit oder dem Verbot zuzuweisen sei. Es ist allerdings dem Verf. nicht vorzuwerfen, daß er das tiefere Anliegen der damaligen Kasuistik nicht sieht, da dies auch viele andere nicht getan haben.

Das 17. Jahrhundert war eine Zeit starker gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und wissenschaftlicher Wandlungen. Diese stellten dem christlichen Leben bisher unbekannte Fragen. Die Kasuistik der Jesuiten versuchte, die Grenzen zwischen Erlaubtem und Unerlaubtem aufzuzeigen. Daß dabei in einzelnen schwierigen Fällen durch einseitige Spekulation diese Grenze nicht richtig gezogen wurde, auch in der Absicht, keine zu schweren Lasten ohne Grund aufzuerlegen, ist richtig. Diese Fälle wußte Pascal nicht ohne Einseitigkeiten und Entstellungen mit soviel Geist und Ironie darzustellen, daß alle Widerlegungen und Richtigstellungen dagegen nicht aufkamen. Dabei ist aber die allgemeine Einstellung der Jesuiten meist auch von denen übernommen worden—ohne daß sie darum wußten—, die sich über „die jesuitische Moral“ empörten. Wozu die jansenistischen Forderungen führen mußten, zeigt die Darstellung, die Friedenthal vom Lebensende Pascals gibt. Sie mußten auf die Dauer zu einer harten, unmenschlichen Welt führen, die mehr dem Geist des Alten Testaments als dem Geist Christi entsprach. Man kann sich fragen, ob der praktische Abfall vom Christentum und die Leichtfertigkeit der Sitten im 18. Jahrhundert nicht neben anderem auch eine Antwort auf das düstere jansenistische Klima waren.

Der Titel „Lettres à un provincial“ wird öfter übersetzt: „Briefe an einen Provinzial“, einige Male auch „Briefe an einen Freund in der Provinz“. Nur die zweite Übersetzung gibt im Deutschen den Sinn richtig wieder.

*A. Brunner SJ*

HAUSENSTEIN, Wilhelm: *Impressionen und Analysen*. Letzte Aufzeichnungen. München: Bruckmann 1969. 272 S. Lw. 28,-.

Die Tagebuchaufzeichnungen entstammen den Jahren 1948 und 1955–57; dazwischen

lag der Aufenthalt in Paris, als erster diplomatischer Vertreter der Bundesrepublik in Frankreich. Der letzte Eintrag ist datiert 2. Juni 1957, also am Vorabend seines Todes, ein Programm für die Arbeit der nächsten Tage. Die beiden Hauptgebiete seines Lebens kommen, wie zu erwarten, vor allem zur Sprache: Der Schriftsteller, der über Literatur, Theater, Oper und das gesamte Gebiet der Kunst sein sehr selbständiges Urteil abgibt, und der Diplomat, der mit Interesse und auch Besorgnis das politische Leben verfolgt.

Daneben wird auch viel von Begegnungen mit den verschiedensten Persönlichkeiten berichtet. Überall spürt man das lebendige Empfinden für die Wirklichkeit der geistigen Werte, für ihre Bedeutung als tragende Mächte der Kultur, aber auch die große Sorge wegen ihrer Bedrohung durch die Übermacht der technischen Entwicklung. Alles ist getragen von einem starken Bewußtsein der Verantwortung als Mensch wie als Schriftsteller und dem Bemühen, dieser Verantwortung im Leben gerecht zu werden. A. Brunner SJ

### Humanismus

BARMEYER, Eiche: *Die Musen*. Ein Beitrag zur Inspirationstheorie. München: Fink 1968. 228 S. (Humanistische Bibliothek. 2.) Kart. 28,-.

Antike und moderne Dichter sprechen von Inspiration; für letztere ist eines der klarsten und bekanntesten Beispiele Nietzsche. Diese Tatsache legt nahe, daß hier eine bei tiefster Verschiedenheit der Weltauffassung gleiche Erfahrung gemeint ist. Diese hat in dem antiken Glauben an die Musen ihren Ausdruck gefunden. Sie sind der als göttlich erfahrene Grund der über das Gewöhnliche erhöhten Erfahrung im Enthusiasmus, der da gewährten neuen und umfassenderen Sicht auf die Wirklichkeit in ihrem Ordnungsgefüge, als Kosmos; sie bringt sich in Gesang, Dichtung und Tanz zur Äußerung und schafft durch die Stimmung der Festfreude Gemeinschaft. Der Sänger ist seiner Kunst nur in diesem erhöhten Zustand fähig und erfährt sein Singen nicht als sein persönliches Werk, sondern als von einer höheren Macht, von den Musen eingegeben. Der Enthusiasmus ist so die Quelle höherer Erfahrung und Einsicht und hat darum auch Beziehung zum Wissen und zur Philosophie wie zum gesamten Bereich des Sprachlichen und Dichterischen. Mit Plato beginnt die Kritik an dieser hohen Schätzung des Enthusiasmus und seines umfassendsten Anspruchs; die Philosophie löst sich als ein Höheres aus ihm heraus.

Die Gesamtheit der hier aufgewiesenen Phänomene weist wohl darauf hin, daß es sich bei dem Erlebnis des Enthusiasmus um einen besonderen Zustand des psychischen Bereichs handelt; dafür spricht das Rhythmische der Dichtung und des Tanzes sowie die nicht durch rationale Gründe vermittelte Übertragung der Gestimmtheit z. B. als Festfreude. Dieser Zustand kann das Vermögen geistiger Einsicht von den Grenzen der Alltäglichkeit befreien und umfassendere Zusammenschau ermöglichen; die ganze Wirklichkeit erscheint wie verändert. Da dieser Bereich des Psychischen nicht einfach mit dem personalen Ich zusammenfällt und nicht so frei ist wie das eigentlich Geistige, wird der Enthusiasmus nicht als Wirkung eigenen Tuns, sondern als fremde Eingebung empfunden, und von der frühgriechischen Einstellung her wegen seiner Unverfügbarkeit als göttlich und gestalthaft, eben als die Musen. Diese Erfahrung war aber so nur da möglich, wo Lebenserfahrung, Wissen, Weisheit und Kunst noch ungeschieden ineinanderlagen. Mit steigender Differenzierung der Kulturbereiche mußten Enthusiasmus und neue Einsichten, vor allem Enthusiasmus und Philosophie, immer mehr auseinandertreten. Enthusiasmus verbürgt aus sich allein nicht die Wahrheit. Die Inspiration wurde auf die Kunst, vor allem auf die Dichtung eingeschränkt, während die rationale Wirklichkeitserfassung an-

fung, eigene Wege zu gehen. Plato steht mit seiner noch zwiespältigen Beurteilung des Enthusiasmus am Beginn dieses Prozesses.

A. Brunner SJ

BLANK, Richard: *Sprache und Dramaturgie*. München: Fink 1969. 235 S. (Humanistische Bibliothek. 6.) Kart. 32,-.

Ein Vergleich zwischen dem ekstatischen Sprechen der Cassandra mit den rationalen Entgegnungen des Chors im „Agamemnon“ des Aischylos ergibt, daß in jenem die Koordinaten des Raums und der Zeit gegenüber diesem verändert sind. Verschieden ist auch der Sinn der Rolle der Cassandra von der des Chors; solange sie unter dem Einfluß Apollons spricht, verschwindet ihre Individualität. Ihr Sprechen ist „semantisch“, ein Hinweisen in einzelnen unverbundenen Bildern auf das vom Gott Gezeigte, das seinen Wahrheitsanspruch nicht beweist, weil es unmittelbar gegenwärtig ist.

Nun ergibt sich, daß in dem Osterspiel von Klosterneuburg, einem mittelalterlichen Mysterienspiel, bei allem Unterschied der re-

ligiösen Auffassung doch die gleichen oder ähnliche Veränderungen festzustellen sind, während in dem Lustspiel von N. Machiavelli „La Mandragola“, einem der ersten modernen Theaterstücke, durchgehend die Rationalität und damit die uns gewohnten Kategorien von Zeit und Raum führend sind. Die Ähnlichkeit der beiden ersten Stücke muß auf einen gemeinsamen Grund zurückgehen, und dieser liegt in der Gegenwart des in Bildern sich zeigenden göttlichen Geschehens, das über Zeit und Raum erhaben ist, was sich in der andersartigen Behandlung von Raum und Zeit wie auch des Charakters der Darsteller auswirkt. Die Mysterienspiele sind also nicht eine primitive Vorstufe des modernen Dramas, sondern eine eigene, in sich folgerichtige Art, was für die Dramaturgie Fragen aufwirft, auf die am Schluß hingewiesen wird. Es sind verschiedene Arten der Gegebenheit der Wirklichkeit, die sich in den beiderseitigen Strukturen unwillkürlich äußern. Die interessante Studie ist nicht nur für Theater- und Literaturwissenschaft, sondern auch religionswissenschaftlich und philosophisch ertragreich.

A. Brunner SJ

## ZU DIESEM HEFT

JOSEF FUCHS ist Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom.

FRÄNZI MAIERHÖFER ist Studienrätin in Nürnberg.

WALTER KERN ist o. Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Theol. Fakultät der Universität Innsbruck.

WERNER BRÜNING leitet die Hauptstelle für katholische Fernseharbeit in Deutschland.

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

*Kavanaugh, James:* Protest aus Liebe. Ein moderner Priester klagt seine unzeitgemäße Kirche an. Olten, Freiburg: Walter 1969. 260 S. Lw. 17,-.

*Keller, Erwin:* Johann Baptist Hirscher. Graz, Wien, Köln: Styria 1969. 396 S. (Wegbereiter heutiger Theologie.) Lw. 25,80.

*Knauer, Peter:* Verantwortung des Glaubens. Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht. Frankfurt: Knecht 1969. 220 S. (Frankfurter Theologische Studien. 3.) Kart. 24,50.

*Die kommunistischen Parteien der Welt.* Hrsg. v. C. D. Kernig. Freiburg: Herder 1969. 584 Sp., 8 S. (Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft.) Lw. 45,-.

*Lafont, Ghislain:* Peut-on Connaître dieu en Jésus-Christ? Problématique. Paris: Du Cerf 1969. 328 S. Kart. 30 F.

*Lakebrink, Bernhard:* Studien zur Metaphysik Hegels. Freiburg: Rombach 1969. 240 S. (rombach hochschul paperback. 11.) Kart. 24,-.

*Landolt, Eduard:* Paolo VI. uno stile poetico. Luglio: Ed. Editrice 1969. 207 S. Kart. L. 1.800.

*Lassalle, H. M. Enomiya:* Zen-Meditation für Christen. Weilheim: Barth 1969. 208 S. Lw. 16,-.

*Literaturverzeichnis der Politischen Wissenschaften 1969.* Hrsg. v. d. Hochschule für Politische Wissenschaften München. München: Olzog Verl. 1969. 419 S. Kart. 9,80.

*Lommel, Andreas:* Fortschritt ins Nichts. Die Modernisierung der Primitiven Australiens. Beschreibung und Definition eines psychischen Verfalls. Zürich, Freiburg: Atlantis 1969. 197 S. Lw. 29,-.

*Lotz, Arthur:* Der Weg des Caspar Rueß. Frühe süddeutsche Kontakte mit Peru und Bolivien. München: W. Unverhau 1969. 95 S. Lw. 18,-.

*Lubac, Henri de:* Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie. Übertragen von Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln: Johannes-Verl. 1969. 369 S. Lw. 38,-.

*Lützelner, Heinrich:* Europäische Baukunst im Überblick. Architektur und Gesellschaft. Freiburg: Herder 1969. 316 S., 346 Abb. (Herder-Bücherei. 350/51/52/53.) Kart. 9,90.

*Martin, Norbert:* Der Ordenspartisan. Zur Soziologie der Säkularinstitute in der katholischen Kirche. Maisenheim am Glan: Anton Hain 1969. 199 S. Kart. 25,50.

*Martin Heidegger im Gespräch.* Hrsg. v. Richard Wisser. Freiburg, München: Alber 1969. 77 S., Abb. Lw.

*Meyer, Hans Bernhard – Morel, Julius:* Ergebnisse und Aufgaben der Liturgiereform. Soziologische und pastoralliturgische Erkenntnisse aus einer Umfrage in Innsbruck. Innsbruck: Kommissionsverlag 1969. 72 S. (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck. 52. Studien und Arbeiten der Theol. Fakultät. 6.) Kart. –

*Das moderne Menschenbild und das Evangelium.* Hrsg. v. Oscar Cullmann u. Otto Karrer. Zürich, Einsiedeln: Benziger, Zwilling 1969. 121 S. (Einheit in Christus. 4.) Kart. 9,80.

*Müller, Gregor:* Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance. Grundlagen, Motive, Quellen. Wiesbaden: Franz Steiner Verl. 1969. 627 S. Kart.

*Post, Werner:* Kritik der Religion bei Karl Marx. München: Kösel 1969. 327 S. Lw.

*Priesteramt in der Krise.* Einsichten und Erwartungen „ausgetretener“ Priester. Kevelaer: Butzon & Bercker 1969. 203 S. Kart. 12,80.

*Rauscher, Anton:* Die soziale Rechtsidee und die Überwindung des wirtschaftsliberalen Denkens. Hermann Roessler und sein Beitrag zum Verständnis von Wirtschaft und Gesellschaft. Paderborn: Schöningh 1969. 313 S. (Abhandlungen zur Sozialethik. 2.) Kart. 32,-.

*Raymund Kottje antwortet Heinz Theo Risse.* Wahrheit für das Gottesvolk? Erwägungen zur Bischofs- und Pfarrwahl. Düsseldorf: Patmos 1969. 89 S. (Das theologische Interview. 4.) Kart. 4,80.

*Recht und Institution.* Zweite Folge. Arbeitsbericht und Referate aus der Institutionenkommission der Evang. Studiengemeinschaft. Hrsg. v. Hans Dombois. Stuttgart: Klett 1969. 139 S. (Forschung und Berichte der Evang. Studiengemeinschaft. 24.) Kart. 22,-.

*Recum, Hasso von:* Aspekte der Bildungsökonomie. Neuwied, Berlin: Luchterhand 1969. 104 S. (Schule in Staat und Gesellschaft.) Kart. 11,80.

*Rendtorff, Trutz:* Christentum außerhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung. Hamburg: Furche 1969. 98 S. (Stundenbücher. 89.) Kart. 3,80.

*Rendtorff, Trutz – Steck, Karl Gerhard:* Protestantismus und Revolution. München: Kaiser 1969. 62 S. (Theologische Existenz heute. 161.) Kart. 5,40.

*Ritscher, M. Immaculata:* Kritischer Bericht zu Hildegard von Bingen: Lieder. Salzburg: Müller 1969. 62 S. Kart. 19,50.

- Rosenberg, Alfons:* Das Experiment Christentum. Umriss einer künftigen Christenheit. München: Pfeiffer 1969. 202 S. (Experiment Christentum. 1.) Kart. 10,80.
- Ross, Lothar:* Demokratie als Lebensform. München, Paderborn, Wien: Schöningh 1969. 380 S. (Abhandlungen zur Sozialethik. 1.) Kart. 29,50.
- Schelsky, Helmut:* Abschied von der Hochschulpolitik oder Die Universität im Fadenkreuz des Versagens. Bielefeld: Bertelsmann Universitätsverlag 1969. 251 S. Kart. 6,80.
- Schilling, Klaus:* Die Kirchenlehre der Theologia Wirceburgensis. München, Paderborn, Wien: Schöningh 1969. 172 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. 15./16. d. neuen Folge.) Kart. 18,-.
- Schnydrig, Ernst:* Schwestern sind schwarz und weiß. Mit 58 Holzschnitten von Robert Wyss. Frankfurt: Knecht 1969. 156 S. Lw. 19,80.
- Schoeck, Helmut:* Kleines soziologisches Wörterbuch. Freiburg: Herder 1969. 377 S. (Herder-Bücherei. 312/313.) Kart. 4,95.
- Seelische Störungen.* Abnormes und krankhaftes Verhalten des Menschen in der modernen Gesellschaft. Hrsg. v. Hans-Hermann Meyer. Frankfurt: Umschau Verlag 1969. 220 S. Kart. 21,80.
- Senghaas-Knobloch, Eva:* Frieden durch Integration und Assoziation. Stuttgart: Klett 1969. 199 S. (Studien zur Friedensforschung. 2.) Kart. 19,50.
- Sessler, Thomas:* Die Unendlichkeit wird bleiben. Ausgewählte Gedichte. Wien: Osterreich. Verl. Anstalt 1969. 62 S. Lw. 9,80.
- Simma, Maria:* Meine Erlebnisse mit Armen Seelen. Aschaffenburg: Pattloch 1969. 95 S. Kart. 6,80.
- Singe, Christenheit.* Liederbuch für das gemeinsame Gotteslob. Hrsg. v. Friedrich Samuel Rothenberg u. Georg Thurmair. Freiburg, Lahr: Christophorus, Ernst Kaufmann Verl. 1969. 132 S. Plastik, 5,80.
- Sozialwissenschaftliches Jahrbuch für Politik.* Hrsg. v. Rudolf Wildenmann. Bd. I. München, Wien: Olzog 1969. 260 S. Lw. 48,-.
- Studien zur Friedensforschung.* Band 1. Hrsg. v. Georg Picht u. Heinz Eduard Tödt. Stuttgart: Klett 1969. 239 S. Kart. 22,80.
- Stüttler, J. A.* Kirche und Staat. Aschaffenburg: Pattloch 1969. 147 S. (Der Christ in der Welt. XIII. 6.) Kart. 5,50.
- Theologische Quartalschrift.* Hrsg. v. d. Professoren d. kath.-theol. Fakultät d. Universität Tübingen. München, Freiburg: Wewel 1969. 209-310 S. (149. Jahrg., 3. Quartalheft.) Kart. -
- Thomas, R. Hinton - Will, Wilfried van der:* Der deutsche Roman und die Wohlfahrtsgesellschaft. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1969. 206 S. Kart. 16,80.
- Thun, Theophil:* Das religiöse Schicksal des alten Menschen. Eine religionspsychologische Untersuchung. Stuttgart: Klett 1969. 350 S. Lw. 28,-.
- Tillich, Paul:* Meine Suche nach dem Absoluten. Mit Zeichnungen von Saul Steinberg. Wuppertal-Barmen: Peter Hammer Verl. 1969. 137 S. Kart. 12,-.
- Tournier, Paul:* Geborgenheit - Sehnsucht des Menschen. Zürich, Stuttgart: Rascher 1969. 308 S. Lw. 23,-.
- Troebst, Christian:* Lebensführung im Berufskampf. Wo verläuft die Grenze zwischen Anpassung und Selbstaufgabe? Hamburg: Furche 1969. 96 S. (Stundenbücher. 86.) Kart. 3,80.
- Vajta, Vilmos:* Interkommunion - mit Rom? Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 106 S. Kart. 9,-.
- Vatican II.* La Charge Pastorale des Evêques. Texte, traduction et commentaires. Paris: Ed. du Cerf 1969. 466 S. (Unam Sanctam. 74.) Kart. 54 F.
- Via Indirecta.* Beiträge zur Vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung. Hrsg. v. Günter Lange u. Wolfgang Langer. München, Paderborn, Wien: Schöningh 1969. 375 S. Lw. 28,-.
- Verges, Salvador - Dalmar, Jose M.:* Dios revelado por Cristo. Madrid: La Editorial Catolica SA. 1969. 533 S. (Biblioteca de Autores Cristianos. 292.) Lw. 170 ptas.
- Verweyen, Hansjürgen:* Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung. Düsseldorf: Patmos 1969. 236 S. (Themen und Thesen der Theologie.) Lw.-
- Vökl, Richard:* Dienende Kirche - Kirche der Liebe. Freiburg: Seelsorge Verlag 1969. 359 S. Lw. 28,-.
- Was ist der Tod?* 11 Beiträge und eine Diskussion. München: Piper 1969. 192 S. (Piper Paperback.) Paperb. 10,80.
- Was treibt die Revolutionäre? Motive, Aktionen, Ziele.* Mit Beiträgen von Boris Goldenberg u. a. Freiburg: Herder 1969. 116 S. (Weltgespräch.) Kart. 9,80.
- Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation.* Hrsg. v. Jakob David u. Franz Schmalz. Aschaffenburg: Pattloch 1969. 373 S. Kart. 20,-.
- Willam, Franz Michel:* Die Erkenntnislehre Kardinal Newmans. Systematische Darlegung und Dokumentation. Bergen-Enkheim: Kaffke 1969. 97 S. Kart. 16,80.
- Wulf, Friedrich:* Vater unser im Himmel. Meditationen über das Gebet des Herrn. Würzburg: Echter 1969. 107 S. Kart. 6,80.
- Zaborowski, Jan:* Die Kirche an der Oder und Neiße. Hrsg. Christlich Soziale Gesellschaft. Warszawa: Ed. Novum 1969. 87 S., 1 Karte. Kart. -

## Noch einmal: Politische Theologie

Meine Kritik an der „politischen Theologie“ (siehe Stimmen der Zeit 183 [1969] 73-91) hat ein lebhaftes Echo ausgelöst. Die Diskussion über die Thesen von J. B. Metz ist in der kirchlichen und nichtkirchlichen Öffentlichkeit in breitem Maß in Gang gekommen<sup>1</sup>. Als sei ein Bann gebrochen, melden sich neben den akklamierenden<sup>2</sup> zunehmend auch die kritischen und unterscheidenden Stimmen<sup>3</sup> zu Wort; und bei den Verfechtern der politischen Theologie selbst hat der anfängliche Enthusiasmus einer kühleren Haltung und einem Bemühen um sachliche Klärung Platz gemacht<sup>4</sup>. Eine Überprüfung der Positionen ist im Gang, bei der Theologen „zwischen den Fronten“ in der Diskussion an Einfluß gewinnen: so haben sich K. Rahner und K. Lehmann auf

<sup>1</sup> Eine erste Zusammenfassung bietet der von H. Peukert hrsg. Sammelband: Diskussion zur „politischen Theologie“ (im folgenden zit.: DpTh) mit Beiträgen von F. Böckle, G. Ermecke, C. Geffré, F. Herzog, K. Lehmann, H. Maier, J. B. Metz, W. Oelmüller, W. Pannenberg, H. Peukert, K. Rahner, T. Rendtorff, H. R. Schlette, H. Schürmann u. D. A. Seeber (München, Mainz 1969); dort auch bibliographische Hinweise. Vgl. ferner: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, hrsg. von J. Krautscheidt u. H. Marré, Bd. IV, mit Referaten und Diskussionsbeiträgen von E.-W. Böckenförde, E. Feil, A. Hollerbach, K. Lehmann, H. Maier, P. Mikat, G. Scherer u. a. (erscheint Münster 1970). Einen Einblick in die internationale Diskussion geben die Beiträge von Cl. Geffré u. F. Herzog, DpTh 96 ff., 121 ff.

<sup>2</sup> So u. a. E. Schillebeeckx, Gott – die Zukunft des Menschen (Mainz 1969), 142 ff.; H. R. Schlette, Religion ist Privatsache. Ein Beitrag zur „politischen Theologie“, in: Orientierung 33 (1969), 17 ff. (jetzt auch DpTh 72 ff.); und – speziell gegen meine Kritik an J. B. Metz – E. Höflich, Karl Marx für die Kirche. Eine Antwort auf Hans Maiers Polemik gegen die politische Theologie, in: Frankfurter Hefte 24 (1969) 777 ff.; ders., Heilsverkündigung als politische Gewissensbildung, ebd. 24 (1969), 843 ff.

<sup>3</sup> In jüngster Zeit vor allem A. Böhm, Klerikalismus von links. Fragen eines Laien zur „kritischen“ und „politischen“ Theologie, in: Rheinischer Merkur vom 9. Mai 1969; W. Dreier, Christlich verantwortete Politik und „Politische Theologie“. Eine theologisch-politologische Grundsatzüberlegung, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaft 10 (1969) 235 ff.; K. Krenn, „Theologie der Welt“ und „Politische Theologie“, in: Münchener Theologische Zeitschrift 20 (1969) 60 ff.; E.-W. Böckenförde, Politisches Mandat der Kirche? in: Stimmen der Zeit 184 (1969) 361 ff.; R. Spaemann, Theologie, Prophetie, Politik. Zur Kritik der politischen Theologie, in: Wort und Wahrheit 24 (1969) 483 ff. – Zur problemgeschichtlichen Einordnung der politischen Theologie vgl. K. Lehmann, Die politische Theologie: theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie, in: Essener Gespräche IV (siehe Anm. 1; gekürzt DpTh 185 ff.); zu den durch sie aufgeworfenen Fragen des theologischen Studiums und der Priesterbildung K. Forster, Die Kirche und die moderne Gesellschaft, in: die sendung 5/1969, 3 ff.

<sup>4</sup> Dies gilt vor allem für die seitherigen Äußerungen von J. B. Metz selbst; vgl. seinen Art. „Politische Theologie“ in: Sacramentum mundi Bd. III (Freiburg 1969) 1232 ff.; ferner: „Politische Theologie“ in der Diskussion, in: Stimmen der Zeit 184 (1969), 289 ff. (erweitert DpTh 267 ff.). Nur der Vortrag „Reform und Gegenreformation heute“ (Mainz, München 1969) zeigt – auch in der Verwendung des historisch obsoleten Begriffs der „Gegenreformation“ – eine gewisse Trotzhaltung.

katholischer, W. Pannenberg und T. Rendtorff auf evangelischer Seite zu den anstehenden Fragen in einer Weise geäußert, die das Gespräch differenziert und weiterführt<sup>5</sup>. Freilich macht der teilweise in Gang befindliche Rückzug ins Schneckenhaus theologischer Hermeneutik gerade für den von den Problemen betroffenen „Laien“ die Erwiderung nicht leicht: sah er sich noch vor einem Jahr in der Rolle des Signalgebenden Grenzpostens gegenüber einer ungestüm ins Weltliche ausfallenden Theologen-Freischar, so könnte ihm jetzt, wenn er den Theologen ins Innere ihrer diffizilen Gedankengebäude folgt, intra muros selbst ein Halt zugerufen werden – weshalb er gleich zu Anfang den neuerdings für kirchliche Reformen empfohlenen „zweiten Mut“<sup>6</sup> für sich in Anspruch nimmt.

Während sich das innertheologische Gespräch um die politische Theologie differenziert und versachlicht hat, geht die Popularisierung ihrer Formeln in der breiteren Öffentlichkeit in gesteigertem Umfang weiter. Nach dem Gesetz des sinkenden Kulturguts werden die Stereotypen der politischen Theologie just in dem Augenblick im publizistischen und verlegerischen Betrieb wirksam, in dem sie sich in der theologischen Diskussion schon wieder aufzulösen beginnen. So überschwemmt eine Inflation politischer oder revolutionärer Theologie den Bücher- und Zeitschriftenmarkt: kein christlich firmierender Verlag, der nicht – in der Rechten den „Ministrantendienst 1970“ und das Handbuch „Christ im Alltag“ – mit der Linken die Rede des „politischen Jesus“ und die „Revolution in der Kirche“ unter die Leute streute. Funk und Fernsehen haben sich gleichfalls des offensichtlich dankbaren Themas angenommen. In den Pfarreien, den Hochschulgemeinden, den Jugendverbänden, den Priester- und Predigerseminaren war das Jahr 1969 von nicht endenden Debatten über politische oder revolutionäre Theologie erfüllt. Und nicht zuletzt ist diese Theologie Hauptpunkt auf der Tagesordnung der nun auch in der Bundesrepublik sich bildenden „underground churches“, wobei es freilich vorderhand nicht um theologische Argumente, sondern ausschließlich um kirchenkritische „Praxis“ geht – wenn nicht gar um das Ausräumen von Kirche überhaupt<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> K. Rahner, Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche (unveröff. Ms.); ders., Die Frage nach der Zukunft. Zur theologischen Basis christlicher Gesellschaftskritik, DpTh 247 ff.; K. Lehmann a.a.O. (siehe Anm. 3); W. Pannenberg, Geschichtstatsachen und christliche Ethik. Zur Relevanz geschichtlich-politischer Sachfragen für die christliche Ethik, DpTh 231 ff.; T. Rendtorff, Reformation oder Revolution? Über die politische Dimension reformatorischer Theologie, in: Rendtorff-Steck, Protestantismus und Revolution (München 1969) 7 ff. (bes. 15 ff.); ders., Politische Ethik oder „politische Theologie“? DpTh 217 ff.

<sup>6</sup> J. B. Metz, Reform und Gegenreformation, 24 ff.

<sup>7</sup> Als erste Information und Materialsammlung vgl. D. Lange u. a., Kritische Kirche. Eine Dokumentation (Gelnhausen, Berlin 1969). Hier reicht das Spektrum von den – eher gemäßigten – bayerischen evangelischen Gruppen bis zum radikalen Standpunkt der „Celler Konferenzen“. Gemeinsam ist allenthalben die Dürre der theologischen Argumentation. Selbst F.-W. Marquardt, persönlich ein Freund der „kritischen Kirche“, muß zugeben, daß sich „hier eine Bewegung *einfacher* Einsichten und Wahrheiten“, eine „Vorliebe für ein unkompliziertes ‚praktisches Christentum‘“ dokumentiert (a.a.O. 187, 192). „Erinnert man sich, mit welcher Anstrengung des theologischen Begriffs einst die Kirchenkritik

Zwischen der Szylla theologischer Esoterik und der Charybdis ultrakonkreter Aktionen hat es der Chronist der „politischen Theologie“ nicht leicht. Wie einen Zusammenhang erfassen und darstellen, der sich jeden Augenblick verändert und dessen Ränder – Theologie hier, politische Aktion dort – bereits Streitbar auseinanderklaffen? Während sich die Väter der Bewegung in stets subtileren Unterscheidungen bewegen und – Zauberlehrlingen ähnlich – das Feld der Praxis immer wieder mit Geistesgeschichte und Hermeneutik vertauschen, kehren sich die Adepten der kirchlichen action directe bereits enttäuscht von ihren Lehrern ab. Der auf Politik ausgestellte theologische Schein vermag offensichtlich die von ihnen gewünschte radikale Kirchenreform nicht zu decken. So werden denn schärfere Mittel empfohlen. Sollte man nicht, fragt E. Höflich, das „philosophische Gedankengut“ von Karl Marx nicht nur als Diskussionsmaterie für den Dialog von Christen und Marxisten gebrauchen, sondern als „Medizin für eine Verjüngungstherapie der Kirche“: dürfte man davon nicht „eine Regeneration von Lehre und gesellschaftlichen Funktionen der Kirche“ erhoffen<sup>8</sup>? Karl Marx als neuer Aristoteles der Theologie! Aber wird die Kirche freiwillig zu diesem Verjüngungstrank greifen? Der „Kritische Katholizismus“ ist da skeptisch: „Die Kirche stirbt nicht von selbst aus. Deshalb muß auch hier eine wirksame Opposition organisiert werden.“<sup>9</sup> Solche Opposition sieht in der Regieanweisung des munter in Gang gekommenen kirchlichen Rüpelspiels so aus: „Versagen Sie nichtgewählten Studentenpfarrern die Gefolgschaft. Demonstrieren Sie vor Generalvikariaten und Kirchen . . . Stören Sie Predigten, in denen Pfarrer Fitnam statt Vietnam sagen oder sonstigen Altweiberkohl reden. Blockieren Sie die Kommunionausteilung, wenn statt Liturgie Magie zelebriert und die Sakramentenspendung zum Herrschaftsmittel wird“ (Werner Post)<sup>10</sup>. Ob die theologischen Verfechter einer politischen Theologie über diese Art von Gefolgschaft glücklich sind? Jedenfalls liefern ihre eigenen Thesen keinen wirksamen Schutz gegen eine politische Umfunktionierung der Kirchen. Daher

der Barmer Theologischen Erklärung und vor zehn Jahren noch die der Kirchlichen Bruderschaften erarbeitet worden sind, dann mag einem solche einfache Berufung auf den ‚Geist und Sinn Christi‘ vielleicht nachlässig, vielleicht allzu schlicht vorkommen“ (190). Freilich führt Marquardt diese Vonselbständigkeit der Praxis, ähnlich wie schon Metz, auf die heutige Fraglichkeit metaphysischer Theologie zurück und kommt von da zu der höchst problematischen These, die Kirche habe „kein anderes Wesen als ihr pragmatisches, ihr Tun ist ihr Wesen, und darum kann und muß man wohl auch bei der Frage ihrer Effektivität anfangen – worunter wir zunächst nur ihre Diensttauglichkeit (!) verstehen möchten“ (189). – Die simple Konsequenz dieser Betrachtungsweise ist, daß theologische Veröffentlichungen heute meist nur noch dann gewürdigt werden, wenn sie „brisant“, „aktivierend“, „gesellschaftskritisch“ und „revolutionär“ auftreten, also zur Vermehrung des „Aktionspotentials“ beitragen. So wird Cardonnels „Gott in Zukunft“ von führenden Theologen angepriesen als „explosiv wie eine Handvoll Dynamit“ (H. Gollwitzer), als Freisetzung „elementare(r) Kräfte aus dem Evangelium“ (Th. Sartory) usw. Der „lebensphilosophische“ Dynamismus dieser Formeln hat seine – heute leider vergessenen – Vorbilder.

<sup>8</sup> E. Höflich a.a.O. (siehe Anm. 2) 785.

<sup>9</sup> Kritischer Katholizismus Nr. 5, zit. nach Burgbrief 2/68, Rothenfels 1968, 39.

<sup>10</sup> W. Post, Wie weit ist eine Demokratisierung der Kirche möglich? in: Demokratisierung der Kirche. Berichte und Referate vom Hochschulringtag des Bundes Neudeutschland 1969, 9 ff. (19).

muß bei einer Bestandsaufnahme neben dem *Inhalt* politischer Theologie stets auch der „Hof“ ihrer Anwendungen, die Form ihres oft fragwürdigen Gebrauchs im Blick gehalten werden: einer Theologie, die sich auf Schritt und Tritt auf das Prinzip der Gesellschaftsrelevanz beruft, sollte man den Rückzug ins hermeneutische Schlupfloch der „Denkmodelle“ und „Interpretationen“ nicht zu leicht machen!

Die folgenden Ausführungen versuchen, in Form einer vorläufigen Bilanz den Stand der Frage festzuhalten, wie er sich im Lauf des Jahres 1969 entwickelt hat<sup>11</sup>. Ich stelle zunächst die heutige Position der politischen Theologie an Hand der Äußerungen von J. B. Metz noch einmal in jenen Punkten dar, in denen sich Änderungen oder Klärungen ergeben haben (I). Ein zweiter Abschnitt versucht die offengebliebenen Fragen, auf die ich bisher keine oder nur unzureichende Antworten erhalten habe, noch einmal zu fixieren und zu präzisieren (II). Ein weiterer Abschnitt wagt sich auf das fast uferlos gewordene, theologischer Kontrolle weithin entglittene Feld „praktischer“ politischer Theologie – also der institutionellen Umsetzung der theologischen Maximen in Kirchenkritik und politische Aktionen (III).

### I. Klärungen: Motive und Funktionen „politischer Theologie“

Dankbar sei anerkannt, daß die Diskussion in mehrere bisher undeutliche und ambivalente Äußerungen der politischen Theologie ein wenig mehr Licht gebracht hat. Dies gilt 1. im Hinblick auf die theologiegeschichtliche Motivierung (Identität und Differenz zur Säkularisierungsthese), 2. bezüglich der historischen Implikationen und Belastungen des Begriffs, 3. hinsichtlich der Differenz von politischer Theologie und „Theologie der Revolution“, 4. in bezug auf die christologische und ekklesiologische Dimension der politischen Theologie.

1. Wer den theologischen Ausgangspunkt von J. B. Metz kannte (ohne seine radikale Anthropozentrik und seine Auffassung der neuzeitlichen Säkularisierung im einzelnen zu teilen), der mußte von dem Entwurf seiner politischen Theologie zunächst überrascht werden. Nahm eine „politische Theologie“, auch wenn sie ausdrücklich nicht als regionale „Theologie der Politik“ konzipiert war<sup>12</sup>, nicht von der legitimen Eigenständigkeit der „weltlichen Welt“ den wesentlichen Teil, nämlich das Politisch-Gesellschaftliche, wieder zurück? Machten sich hier nicht – ganz ähnlich wie im „christologischen Humanismus“ Karl Barths – Tendenzen einer „integralistischen“ Funktionalisierung und Instrumentalisierung des Politischen bei gleichzeitiger Ablehnung der

<sup>11</sup> Das Manuskript wurde am 20. Januar 1970 abgeschlossen.

<sup>12</sup> So jetzt die Klarstellung von Metz selbst: DpTh 279. Vgl. schon J. B. Metz, *Kirche und Welt im Lichte einer „politischen Theologie“*, in: Metz, *Zur Theologie der Welt* (Mainz, München 1968; im folgenden zit.: PT), 106 f.: „Mit der Rede von der politisch-kritischen Theologie soll nicht etwa eine zusätzliche neue theologische Disziplin gefordert werden. Diese Theologie soll vielmehr in erster Linie einen Grundzug im theologischen Bewußtsein überhaupt aufdecken.“

Eigengesetzlichkeit von Staat und Gesellschaft<sup>13</sup> geltend? In der Tat scheint mir die Spannung zwischen einer explizierten Säkularisierungsthese und der Position politischer, d. h. gesellschaftsverändernder Theologie auch nach Metz' jüngsten Äußerungen zu diesem Punkt<sup>14</sup> nicht aufgehoben zu sein. Aber sie ist jetzt zumindest entwicklungsgeschichtlich und biographisch verständlicher geworden. In der Wandlung des Metz'schen theologischen Weltverständnisses vom reinen Freigegebenheit der Welt (dem die Innerlichkeit des Glaubens unvermittelt gegenüberstand) zur stärkeren Betonung der Welt als Aufgabe des Christen, als Bewährungsfeld eines zukunftsorientierten Glaubens<sup>15</sup> – in dieser Wandlung wird, wie mir scheint, die Säkularisierungsthese nicht einfach „ergänzt und korrigiert“<sup>16</sup>, sondern relativiert, ja um- und neugedacht. Aus abstrakt freigegebener Welt wird konkret anvertraute, zur Gestaltung aufgegebene Welt<sup>17</sup>. Das weist aber darauf hin, daß die Säkularisierungsthese von Anfang an zu kurz gedacht war, insoweit sie „Freigabe“ nur negativ als Exemption von theologischen Hegemonieansprüchen, nicht aber positiv als Erkenntnis der dieser Welt eingestifteten Rationalitätsstrukturen verstand. Deutet man den Säkularisierungsvorgang so, wie ihn Metz zu Anfang der sechziger Jahre verstand, nämlich im Licht einer emanzipatorisch begriffenen Freiheit<sup>18</sup>, dann bedarf es in der Tat des *deus ex machina* einer – als

<sup>13</sup> Vgl. K. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (München 1946), 8 ff., 22 f., mit der These, die Bürgergemeinde habe „keine vom Reich Jesu Christi abstrahierte, eigengesetzlich begründete und sich auswirkende Existenz, sondern sie ist – außerhalb der Kirche, aber nicht außerhalb des Herrschaftskreises Jesu Christi – ein Exponent dieses seines Reiches“. Bedenklich vor allem die demokratietheoretischen Folgerungen a.a.O. 32 ff., wo auf dem Hintergrund eines rousseauschen Staatsbegriffs die Parteien als „vielleicht von jeher krankhafte, auf jeden Fall nur sekundäre Erscheinungen“ abgelehnt werden und die Frage gestellt wird: „Ist die Christengemeinde wohl beraten, wenn sie zur Erfüllung ihrer Mitverantwortung in der Bürgergemeinde diese Gebilde um ein weiteres vermehrt? Gibt es in christlicher Sicht eine andere ‚Partei‘ im Staate als eben – die christliche Gemeinde selber mit ihrem allerdings besonderen Sinn und Auftrag dem Ganzen gegenüber? Und könnte in christlicher Sicht als politische Entsprechung der Kirche im Staat (wenn diese die Form einer Partei haben sollte) etwas anderes erlaubt und möglich sein als – man erschrecke nicht zu sehr! eine einzige, alle anderen ausschließende Staatspartei, deren Programm mit der umfassend verstandenen Aufgabe des Staates (unter Ausschluß aller Sonderideen und Sonderinteressen) identisch sein müßte?“ Zur Genesis dieser Barth'schen Position vgl. seine Schrift: *Rechtfertigung und Recht* (Basel 1938); zum weiteren Ausbau: K. Barth, *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens* (München 1952), u. H. Gollwitzer, *Die christliche Gemeinde in der politischen Welt* (Tübingen 1954). Hier ist theologisch der Weg vom älteren politischen Katholizismus und Protestantismus zur „politischen Gemeinde“ (und politischen Theologie) schon vorweggenommen.

<sup>14</sup> DpTh 268 ff. mit Anm. 10, wo betont wird, daß die neue politische Theologie nicht hinter die Unterscheidung von politischer und religiöser Ordnung zurückfalle, sondern sie gerade voraussetze.

<sup>15</sup> Diese Entwicklung ist eingehend analysiert bei K. Lehmann, *Die politische Theologie* (Ms.), 8 ff., bes. 11 (künftig: *Essener Gespräche*; siehe Anm. 3)

<sup>16</sup> So Metz: DpTh 271, Anm. 10.

<sup>17</sup> Deutliche Parallelen zeigt die evangelische Nachkriegstheologie. Auch dort hat die Revolte gegen eine einlinig und abstrakt gewordene Zwei-Reiche-Lehre zu Formen einer neuen, das Politische einbeziehenden Theologie geführt, zunächst in der Hervorhebung der Königsherrschaft Christi bei K. Barth und seiner Schule, später im systematischen Ausbau der eschatologischen Struktur der Jesusbotschaft bei W. Pannenberg und J. Moltmann.

<sup>18</sup> Dazu weiter unten S. 156 ff.

anthropologische Freiheitsgeschichte interpretierten – zielgerichteten Eschatologie, um jenseits der atomisierten Einzelwillen und ihrer politischen oder religiösen „Innerlichkeit“ überhaupt wieder so etwas wie Bürgergemeinde oder Kirche entstehen zu lassen<sup>19</sup>. Auf das Problem ist später noch zurückzukommen.

Noch allgemeiner wird der situationsgebundene Charakter der „politischen Theologie“ dort spürbar, wo sie sich zum Widerpart einer „privatistisch“ gewordenen, am Leitfaden existentialtheologischer Begriffe orientierten Verkündigung aufwirft. Das relative – freilich nur relative – Recht einer solchen Position ist J. B. Metz um so weniger zu bestreiten, als er die Möglichkeit einer legitimen Individualisierung der christlichen Heilsbotschaft stets gesehen hat<sup>20</sup>. Doch hier handelt es sich, wie E. W. Böckenförde mit Recht betont hat, nicht um ein biblisch-hermeneutisches, sondern um ein theologie- und geistesgeschichtliches Problem<sup>21</sup>: ist doch die Abwandlung der theologischen Auslegungskategorien ins Subjektive und Private eine spezifische Besonderheit der jüngeren deutschen Theologie – speziell der Bultmann-Schule – und der ihr folgenden europäischen Richtungen gewesen. Wie anders die Dinge schon im Kontext der amerikanischen Kirchenverhältnisse aussehen, macht die Bemerkung F. Herzogs zu Metz' Entwurf einer politischen Theologie deutlich: die amerikanische Theologie tendiere in Richtung des Politischen, nicht weil der Amerikaner entprivatisiert werden müsse, sondern weil er schon zu sehr politisiert sei; er sei „nicht mehr sein eigener Herr“<sup>22</sup>.

2. Der *historischen* Belastung des Begriffs „politische Theologie“, von der in früheren Äußerungen nur am Rand die Rede war<sup>23</sup>, sind sich die Verfechter der politischen Theologie inzwischen sehr viel deutlicher bewußt geworden. So hat J. B. Metz in seinen jüngsten Veröffentlichungen auf die ältere Tradition politischer Theologie von Varro bis Bonald hingewiesen<sup>24</sup>, und sein Schüler E. Feil hat in einem kenntnisreichen Aufsatz die Traditionsgeschichte des Begriffs im einzelnen zu klären und zu interpretieren versucht<sup>25</sup>. Aus mehreren Äußerungen darf man schließen, daß sich insbesondere J. B. Metz der Implikationen und Fußangeln dieser Formel nicht bewußt

<sup>19</sup> Auch hier liegen die Parallelen zur Entwicklung im evangelischen Bereich offen zutage. Da die reformatorische Erbsündenlehre – im Gegensatz zur katholischen – die Annahme eines nach dem Sündenfall verbliebenen positiven (naturrechtlich ausformbaren) Ordnungsrestes im Kosmos nicht zuläßt, kann Politik hier nicht als Entwicklung und Entbindung eines potentiellen Natur-Rechts, sondern höchstens als Eindämmung des bestehenden Natur-Unrechts (H. Thielicke) verstanden werden. Strukturell erhält „evangelische Politik“ dadurch immer den Charakter eines korrigierenden Eingriffs von außen.

<sup>20</sup> Siehe PT 102, 107. Freilich werden in den ersten Entwürfen Metz' zur politischen Theologie die Begriffe des Intimen, Privaten, Personalen, der Subjektivität etc. reichlich unscharf gehandhabt.

<sup>21</sup> E.-W. Böckenförde, Politisches Mandat (siehe Anm. 3), 365 mit Anm. 8.

<sup>22</sup> F. Herzog, „Politische Theologie“ und die christliche Hoffnung, DpTh 121 ff. (131).

<sup>23</sup> PT 99, 105 f. mit Anm. 5.

<sup>24</sup> Vgl. die Bemerkungen in seinem Art. „Politische Theologie“ in: Sacramentum mundi III, 1232 ff.; ferner DpTh 268 ff. mit Anm. 6 u. 29.

<sup>25</sup> E. Feil, Von der „politischen Theologie“ zur „Theologie der Revolution“? in: Diskussion zur „Theologie der Revolution“, eingel. und hrsg. von E. Feil und R. Weth (München, Mainz 1969; im folgenden zit.: DThR), 110 ff. u. bes. 113 ff.

war, als er sie seinem Versuch einer zeitgerechten Hermeneutik der Heilsbotschaft zugrunde legte<sup>26</sup>. Auf die Abgrenzung von der älteren politischen Theologie wird daher in den jüngsten Veröffentlichungen zunehmend Wert gelegt. Wenn dann freilich der Begriff – *faute de mieux?*<sup>27</sup> – doch beibehalten, zugleich aber von seinen älteren Bedeutungen abgehoben und mit neuem Inhalt gefüllt wird, so kann ich angesichts der nicht wegzuleugnenden Traditionsbelastung hierin nur eine subjektiv-dezisionistische Entscheidung sehen. Sie wird um so problematischer, als der Begriff des Politischen in der politischen Theologie – wie vor allem der Diskussionsband zeigt – den disparatesten Eindeutungen offensteht. Es wäre daher, wenn man nach einer Formel für die transpersonale, kosmische Dimension der Heilsbotschaft sucht, wohl genauer und – *sit venia verbo* – theologischer, schlicht von „eschatologischer Theologie“ zu sprechen; denn eben der Versuch systematischer Entfaltung der eschatologischen Dimension ist es, der die politische Theologie von anderen Theologien unterscheidet.

Erwägungen dieser Art sind keine begriffsgeschichtliche Spielerei, und ich kann das Argument nicht gelten lassen, daß die Kritiker der politischen Theologie „zu gebannt auf den klassischen Inhalt des Begriffs“ blickten<sup>28</sup>. Gewiß reicht der begriffs- und ideengeschichtliche Sachverhalt zur Klärung des Problems nicht aus<sup>29</sup>. Ich habe daher auch immer versucht, die Sache, nicht das Wort zu diskutieren. Aber die immerhin mehr als 1500jährige Geschichte der unter diesem Stichwort unternommenen Verschmelzungen von Kirche und politischer Welt stellt doch eine eindrückliche Warnung dar vor dem Versuch, Begriffe solcher Art für eine – zumindest der Intention nach – ganz andere Sache zu verwenden. Die Schwierigkeit wird auch nicht dadurch ausgeräumt, daß die ältere politische Theologie, wie Metz meint, auf Identifizierung mit bestehenden Ordnungen ausging, während die moderne politische Theologie eben die Veränderung der Ordnung selbst thematisierte<sup>30</sup>. Denn wie E. Feil und K. Forster dargetan haben, weisen die modernen Revolutionstheologien die gleiche logische Struktur auf wie die alte politische Theologie<sup>31</sup>: statt der Ordnung wird einfach die Veränderung, „*God's action in history*“, theologisiert<sup>32</sup>. Ich bleibe also bei meinem Appell, den mißverständlichen Begriff der „politischen Theologie“ aus dem Verkehr zu

<sup>26</sup> So gibt Metz neuerdings zu, daß er die Hypothek, die der historische Begriff bedeutet, unterschätzt habe: DpTh 268.

<sup>27</sup> „Gesellschaftskritische Theologie“ ist in der Tat – was Metz betont – zu eng; doch warum nicht öffentliche oder, noch konsequenter, eschatologische Theologie? (Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß die „konsequente Eschatologie“ A. Schweitzers und seiner Schule sich in vieler Hinsicht mit der politischen Theologie von Metz berührt.)

<sup>28</sup> Metz, DpTh 269.

<sup>29</sup> So K. Lehmann, a.a.O. (Ms.) 3.

<sup>30</sup> DpTh 269 ff.

<sup>31</sup> E. Feil, a.a.O. 129 f., sieht in der gegenwärtigen Theologie der Revolution eine „dynamische Variante der statisch-konservativen politischen Theologie; sie erscheint als politische Theologie mit umgekehrtem Vorzeichen“; ähnlich K. Forster, a.a.O. 11 ff.

<sup>32</sup> Auf das Argument, das Politische selbst sei heute verändert und mit ihm „politische Theologie“, ist weiter unten einzugehen.

ziehen – dies auch mit dem Argument, daß theologische Begründungen für eine rationale Politik nicht nötig sind<sup>33</sup>, eine irrationale Politik jedoch gefährlich aufladen und dämonisieren können, indem sie jeden Konflikt in die Sphäre „letzter Entscheidungen“ ziehen, wo selbst die Tagespolitik zum Kreuzzug wird.

3. An diesem Punkt stellt sich die Frage, ob und wie sich die politische Theologie von der Theologie der Revolution unterscheidet. Sind beides verschiedene Namen für *eine* Sache? Oder gibt es Differenzen zwischen ihnen? In Metz' ursprünglichen Entwürfen sind beide Theologien noch nicht scharf geschieden<sup>34</sup>, wenngleich Theologie der Revolution im Schema der politischen Theologie nur als Unterfall auftaucht und nicht eigens thematisiert wird. Bei anderen Autoren, die den Begriff der politischen Theologie übernommen haben, so vor allem bei J. Moltmann, fließen die Begriffe stärker ineinander<sup>35</sup>. Die 1969 geführte Diskussion hat hier zumindest in bezug auf Metz eine Reihe bemerkenswerter Klärungen gebracht. So hat E. Feil in seinem schon erwähnten Aufsatz die Theologie seines Lehrers nicht nur von der klassischen politischen Theologie abgehoben, sondern mit gleicher Schärfe auch von der Theologie der Revolution abgegrenzt: „Die Kombination von . . . politischer Theologie als kritisch-dialektischer Theologie und Theologie der Revolution im engeren Sinne“, so bemerkt er, „schließt sich nämlich aus.“<sup>36</sup> Ebenso hat D. A. Seeber davor gewarnt, politische Theologie mit Theologie der Revolution gleichzusetzen; speziell zu Metz bemerkt er, daß dieser – im Unterschied zu H. Cox, aber auch zu J. Moltmann – keine Aussagen über die innerweltliche Verwirklichung eschatologischer Verheißungsinhalte mache<sup>37</sup>. Ähnlich äußern sich die Herausgeber des Sammelbands „Diskussion zur ‚Theologie der Revolution‘“: „Das Anliegen einer solchen Theologie (sc. der Revolution) vermutet man in Deutschland am ehesten bei der von J. B. Metz vertretenen gesellschaftsbezogenen und gesellschaftskritischen ‚politischen Theologie‘. Doch bestehen hier starke Vorbehalte gegen eine Ausweitung oder gar Theologisierung des Revolutionsbegriffs und also die Neigung, die Revolutionsproblematik in die ‚Kasustik‘ der politischen Theologie zu verweisen.“<sup>38</sup> Daß dies auch die Meinung von Metz selbst ist, geht aus einer Bemerkung in seiner jüngsten Äußerung zur politischen Theologie hervor, wo die schon aus früheren Veröffentlichungen bekannte These wiederholt wird, daß das Ganze der Geschichte nicht zur unmittelbaren Handlungsmaxime werden könne, da es kein politisches Subjekt dieser Gesamtgeschichte gebe<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> In diesem Sinn auch R. Spaemann, a.a.O. (siehe Anm. 3) 491 ff.

<sup>34</sup> Siehe vor allem PT 111 f., wo zumindest kasuistisch kirchliche Gesellschaftskritik auch die Form der Revolution annehmen kann (dazu jetzt kritisch Böckenförde, a.a.O. 371 mit Anm. 17).

<sup>35</sup> Vgl. aus jüngster Zeit: Die Revolution der Freiheit, in: Evangelische Theologie 27 (1967) 595 ff. (Nachdruck 1969), eine mit breitem Pinsel entworfene Skizze christlicher Freiheitsgeschichte; ferner: Die Zukunft als neues Paradigma der Transzendenz, in: Internationale Dialog-Zeitschrift 2 (1969) 2 ff.

<sup>36</sup> DThR 112 mit Anm. 7, wo speziell auf Metz PT 111 f. verwiesen wird.

<sup>37</sup> D. A. Seeber, Was will die „politische Theologie“? DpTh 26 ff. (35).

<sup>38</sup> DThR IX f.

<sup>39</sup> DpTh 280 f. Von hierher rührt wohl auch z. T. Metz' Vorbehalt gegenüber der Moltmannschen Figur der „Zukunft als Paradigma der Transzendenz“; vgl. a.a.O. Anm. 59.

Die Absicht, politische Theologie nicht im Nebel einer dubiosen Revolutionstheologie verschwinden zu lassen, die nur eine neue Form chiliastischer Geschichtsdeutung wäre<sup>40</sup>, ist also deutlich. Freilich: gelingt es Metz tatsächlich, die Differenz durchzuhalten? Hier stellen sich Zweifel ein. Denn unmittelbar nachdem er die Politisierung des Ganzen der Geschichte mit überzeugenden Gründen abgelehnt und damit das Problem der Revolution aus dem Horizont der Eschatologie entfernt hat, um es unter dem ethischen Aspekt der Liebe zu erörtern, unternimmt er gleichwohl den Versuch, das Verhältnis von politischer Theologie und politischer Ethik genauer zu bestimmen. Dabei gelangt er zu der Formel, politische Theologie sei „die spezifische christliche Hermeneutik einer politischen Ethik als Veränderungsethik“<sup>41</sup>. So weit so gut. Doch wird diese Ethik – die doch als engerer, quasi „kontingenter“ Rahmen für eine kasuistische Erörterung der Revolutionsproblematik konzipiert war – sogleich wieder „dialektisch“<sup>42</sup> an die Dogmatik (und damit auch an die Eschatologie) zurückverwiesen, womit das alte, von mir schon früher angemerkte Problem von Orthodoxie und Orthopraxie erneut auftaucht<sup>43</sup>. Gewiß sind Metz' Überlegungen an dieser Stelle noch zu keinem Abschluß gelangt. Er selbst warnt vor neuen Mißverständnissen auf Grund bloßer Andeutungen<sup>44</sup>. Doch solange die Stelle der Ethik in seiner theologischen Konzeption (gegenüber Dogmatik und Eschatologie) nicht zureichend geklärt ist, bleibt auch die Abgrenzung zur Theologie der Revolution, obwohl in der Intention vorhanden, in praxi unscharf; politische Theologie ist dann nicht eine Alternative zur Theologie der Revolution, sondern allenfalls „deren gemäßigte Variante“<sup>45</sup>.

4. Am stärksten hat Metz seine ursprüngliche Konzeption im Bereich der Ekklesiology und Christologie erweitert<sup>46</sup>. War sein erster Entwurf nicht frei von der Gefahr eines leeren und gleichsam unpersönlichen Futurismus, in dem Herkunft und Gestiftetsein des Glaubens vor der hoffenden Entäußerung an die Zukunft verblaßten, so macht Metz in seinen jüngsten Darlegungen den Versuch, sich im Vollzug der hermeneutischen Vermittlung stärker als bisher der biblischen Identität des Glaubens zu versichern. Hierzu dient ihm die Figur der Erinnerung (*memoria*). „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

<sup>40</sup> So E. Feil, DThR 131.

<sup>41</sup> DpTh 282.

<sup>42</sup> DpTh 284: „Nur ein dialektischer Begriff von Logik bleibt m. E. handlungsbezogen, ohne den Logos in reiner Handlungsorientierung aufgehen und so schließlich zur Taktik und Pragmatik verkümmern zu lassen.“

<sup>43</sup> Angesichts des schlangengleichen Rückzugs mancher Theologen vor schlichten Fragen wäre es wohl nicht nur im Sinn des biblischen Ja Ja – Nein Nein, sondern auch im Interesse der Logik angezeigt, den Gebrauch des Wortes „dialektisch“ für eine Zeit unter Strafe zu stellen.

<sup>44</sup> DpTh 284 mit Anm. 43.

<sup>45</sup> So K. Forster, a.a.O. 13.

<sup>46</sup> Siehe vor allem DpTh 284 ff. (*memoria*-These).

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 kundtat.“ Metz unterscheidet diese Erinnerungsgestalt des Glaubens vom alltäglichen Verständnis von Erinnerung; sie ist kein verklärender Rückblick auf Geschehenes, keine individuelle Apperzeption vergangenen Glücks; vielmehr ist sie eine „gefährliche Erinnerung, die unsere Gegenwart bedrängt und in Frage stellt, weil wir uns in ihr an unausgestandene Zukunft erinnern“. Mit H. Marcuse versteht Metz das Erinnern als eine Weise, sich „von den gegebenen Tatsachen abzulösen“, „vergangene Schrecken wie vergangene Hoffnung“ präsent zu machen<sup>47</sup>; die Erinnerung „reklamiert unausgestandene verdrängte Konflikte und unabgeholte Hoffnungen. Sie hält gegen die herrschenden Einsichten früher gemachte Erfahrungen hoch und entsichert 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).“<sup>48</sup> Glaube wird auf diese Weise zur 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‘ (D. Bonhoeffer).“<sup>49</sup> Kirche ist die öffentliche Form dieser Erinnerung und damit zugleich der auf Dauer gestellte Dienst der Kritik in Gestalt des „Daseins-für-Andere“ – ein Dienst, der, wie es bemerkenswerterweise heißt, „nicht durch die herrschenden Formen von Gesellschaftskritik definiert werden kann“<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch* (Neuwied, Berlin 1967) 117; vgl. DpTh 287 mit Anm. 49, 50.

<sup>48</sup> Metz, DpTh 287.

<sup>49</sup> Metz, a.a.O. 289. Es sei erwähnt, daß Metz in diesem Zusammenhang auch die Petersonsche Auslegung klassischer Glaubensformeln (wie etwa der Trinität) als „Herrschaftskritik“ versteht. Hier liegt ein zentraler, ständig wiederkehrender Irrtum vor. Die Intention der von Peterson herangezogenen Texte zielt nicht auf Kritik an politischer Herrschaft, sondern darauf, gegenüber allen politisch-theologischen Analogien die Unvergleichbarkeit der Gottesherrschaft sichtbar zu machen. Daraus ergibt sich zwar gewiß eine Relativierung des Politischen – vor allem dann, wenn dieses, seine Grenzen überschreitend, sich selbst vergöttlichen und absolut setzen will. Aber innerhalb seines relativen Bereichs wird das Politische von den Christen anerkannt, wobei die Frage der „besten Verfassung“ dogmatisch und ethisch neutralisiert wird. Daher liegt in der trinitarischen Formel keine „Kritik eines monarchischen Herrschaftsbegriffs“ und schon gar nicht eine indirekte Kritik an der (in den Formen der Zeit ganz selbstverständlichen) monarchischen Verfassung der Kirche, die Peterson angeblich übersehen haben soll. Pointiert ausgedrückt: Augustin kritisierte nicht die politische Monarchie, sondern jene Theologen, die sie als Analogiebeispiel der Gottesherrschaft ausgaben; sein Ziel war also nicht Herrschafts-, sondern Theologiekritik.

<sup>50</sup> DpTh 291. Offenbar spielt hier die Entdeckung eine Rolle, daß „Gesellschaftskritik“ ein zu ambivalenter Begriff ist und die Abgrenzung zur älteren „politischen Theologie“ – wie vor allem Feil gezeigt hat – nicht genügend sichert. Denn selbst bei C. Schmitt hat Metz inzwischen gesellschaftskritische Momente gefunden (a.a.O. 278, Anm. 29).

Kein Zweifel, daß hier neue Töne angeschlagen werden. Nicht nur der einlinige Zukunftsbezug und die pauschale Orientierung der Kirche auf Gesellschaftskritik ist einem differenzierteren Entwurf gewichen, auch das Proprium christlichen Glaubens und christlicher Ethik – in früheren Äußerungen angesichts der Annäherung an humanistische Zukunftsentwürfe fast unsichtbar geworden – kommt deutlicher zur Geltung. In der Bestimmtheit eines inhaltsgebundenen (dogmatischen) Glaubens, der in der memoria gegenwärtig wird, sind Christentum und Kirche nicht mehr der Verwechslung mit humanistischen Lebens- und Zukunftsphilosophien ausgesetzt. Das bedeutet in der Tat – um eine Formel von Metz in andere Richtung zu wenden – einen Durchbruch durch den „Zauberkreis des herrschenden Bewußtseins“.

Aber der Ring der „negativen Dialektik“ ist gleichwohl nicht gesprengt. Ich lasse die nur von Fachtheologen zu entscheidende Frage beiseite, ob die Kategorie der Erinnerung tragfähig genug ist, um das hier intendierte prozessual-geschichtliche Verständnis von Glaube und Kirche tatsächlich zu begründen und einsichtig zu machen: muß nicht Erinnerung (memoria) ohne Zustimmung (assensus) den Grund des Erinnernten aus dem Auge verlieren, und gehört zur Anamnese nicht unablösbar das Moment der Nachfolge hinzu?<sup>51</sup> Schwerer wiegt, daß Metz im Bann der negativen Dialektik darauf verzichtet, die Kategorie der Erinnerung so zu entfalten, wie es die hermeneutische Aufgabe nahelegte. Zwar rettet er mit der Figur der „bestimmten Erinnerung“<sup>52</sup> die Inhaltlichkeit des Glaubens (fides quae creditur) und damit die Dogmatik als Denkform der Kirche. Doch diese bestimmte Erinnerung – der „bestimmten Negation“ Benjamin-Adornos nachgebildet<sup>53</sup> – bleibt zwischen Negativität und Positivität in einer unentschiedenen Schwebelage. Sie trägt zwar (und auch das ist neu gegenüber früheren Äußerungen) jeweils schon Züge einer „kritisch behandelnden Aneignung, wie sie uns auch in der geschichtlich vermittelten Gestalt des christlichen Glaubens begegnet“; sie ist insofern „nicht identisch mit dem, was sich in einem dialektischen Begriff kritischer Negativität ausdrücken ließe“, also mit „totaler Kritik“. Aber sie gewinnt ihre Schärfe und Stoßkraft doch aus einer gefährlich ressentimentalen Verengung christlichen Heils zum „subversiven Gedächtnis der Menschheit“; sie verstellt sich mit diesem Ansatz von vornherein ein unbefangenes Verhältnis zur Gegenwart. *Die frohe Botschaft als schlechtes Gewissen der Menschheit?* Hier wird deutlich, welche Grenzen einer „negativ-dialektischen“ Vermittlung der christlichen Heilsbotschaft gezogen sind. Denn die „Krise der Diesseitigkeit“ (K. Barth) als Grunderfahrung des Christen ist nicht identisch mit „totaler Kritik“, so nahe die Dinge äußerlich beieinander liegen, und die Antwort des Christen auf die Verfassung des Daseins heißt nicht „bestimmte

<sup>51</sup> Wie schwierig selbst im Zentralbereich der Sakramententheologie das Problem der Anamnese geworden ist, macht die jüngste innerkatholische Diskussion über den Charakter der Meßfeier und über das sakramentale Priestertum deutlich. Das ist kein Einwand gegen den Versuch von Metz, es zeigt aber, daß der Begriff der Erinnerung noch nicht alle Fragen löst, vor allem wenn er, wie gleich zu zeigen ist, in einer bestimmten Weise verengt wird.

<sup>52</sup> DpTh 290 f.; hier auch die folgenden Zitate.

<sup>53</sup> Vgl. dazu die Ausführungen von Metz, DpTh 290 ff. mit Anm. 54–57.

Negation“, sondern Metanoia. Jedenfalls: in einer Erinnerung, die von Glück, Freude, Frieden der in Christus Geeinten nichts weiß, die sich den neutestamentlichen Verheißungen, die in Christus schon erfüllt sind, nur spiralförmig-dialektisch durch Negation des „Bestehenden“ annähern kann und die von einer Wolke ressentimentaler Besserwisseri gegenüber einer offenbar nur scheinfreien „weltlichen Welt“ begleitet wird<sup>54</sup> – in einer solchen Erinnerung kann ich das christliche Heil nur noch in schattenhafter Verzerrung wiedererkennen. Und ich fürchte: ihr gegenüber bestünde Nietzsches Vorwurf, das Christentum sei Sklavenmoral, in der Tat zu Recht.

## II. Offene Fragen: Zur Problematik der „Freiheitsgeschichte“

Haben wir mit den erwähnten Punkten jene Themen berührt, in denen die Diskussion Klärungen und Konkretisierungen (wenn auch keineswegs überall Konsens) erbracht hat, so nähern wir uns mit den folgenden Problemen dem Bereich dessen, was K. Lehmann die „gegenwärtige Aporie“ der politischen Theologie genannt hat<sup>55</sup>. Da in diesem Feld auch die meisten meiner offen geliebten Fragen liegen, sei es erlaubt, Problematik und Diskussionsstand nochmals in einigen Punkten zu präzisieren. Sie betreffen weniger Einzelprobleme als Prämissen und Denkvoraussetzungen der politischen Theologie.

1. Hier ist zunächst an die Geschichtsdeutung zu erinnern, von der der Versuch der politischen Theologie als einer „kritischen Hermeneutik“ seinen Ausgang nimmt. Sie ist bei J. B. Metz erstmals in dem Band „Zur Theologie der Welt“ (1968) genauer entwickelt<sup>56</sup> und seither in mehreren Veröffentlichungen weiter ausgestaltet worden<sup>57</sup>.

Demnach findet sich die christliche Verkündigung bei ihrem Bemühen, den Glauben an Gott in Christus zu bezeugen, in der durch die Aufklärung geprägten nachrevolutionären Epoche vor einer doppelten Schwierigkeit. Einmal muß sie diesen Glauben und seine Tradition angesichts der „Freiheitsgeschichte der menschlichen Gesellschaft“<sup>58</sup> verantworten, die mit den modernen Revolutionen unwiderruflich angebrochen ist. Sodann muß sie der im Zug der aufklärerischen Differenzierung von Kirche und Gesellschaft partikular gewordenen Kirche eine Stelle in und gegenüber den neuen, unmittelbar auf Freiheit bezogenen politischen Institutionen – den Institutionen „zweiter Ordnung“, wie Metz sagt – anweisen und selbst eine ihnen vergleichbare institutionelle Form suchen. Die Konsequenz ist, daß der Glaube nicht mehr im Medium einer be-

<sup>54</sup> So stellt R. Spaemann die berechtigte Frage: „Was ist das für eine weltliche Welt, in der Christen ohne theologischen Segen nicht politisch handeln können, wo sie für Soziologie einen theologischen Überbau brauchen?“ (a.a.O. 493).

<sup>55</sup> K. Lehmann, a.a.O. (Ms.), Einleitung.

<sup>56</sup> Vgl. dort besonders den einleitenden Aufsatz: Weltverständnis im Glauben, a.a.O. 11 ff.

<sup>57</sup> Siehe die unter Anm. 4 genannten Veröffentlichungen.

<sup>58</sup> DpTh 285.

trachtenden Metaphysik, sondern in den Formen einer aktivierend auf Praxis bezogenen Hermeneutik (eben der „politischen Theologie“) vermittelt werden soll und daß die Kirche – statt angesichts der „reinen Welt“ den Rückzug auf private Innerlichkeit anzutreten – sich der gesellschaftlichen Dynamik aufschließen und aussetzen muß. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit der Politisierung der Verkündigungsformen wie der ekklesiologischen Strukturen. „Die praktische und – im weitesten Sinne des Wortes – politische Vernunft muß künftig an allen kritischen Reflexionen der Theologie beteiligt sein.“<sup>59</sup> Und die Kirche selbst erhält „als Institution in dieser gesellschaftlichen Welt und für sie eine *kritisch-befreiende Aufgabe*“<sup>60</sup>.

Dieser Entwurf einer Theorie der Gegenwart in verkündigungstheologischer Absicht trifft gewiß einige wesentliche Züge der nachrevolutionären Situation in den kontinentaleuropäischen Ländern<sup>61</sup>. Dennoch ist er historisch und soziologisch zu schmal, um als Grundlage für die Verkündigung gelten zu können. Das sei an einigen Punkten thesenhaft verdeutlicht.

Zunächst ist es ohne Frage eine durch die Tatsachen nicht gedeckte Konstruktion, wenn die nachrevolutionäre Geschichte pauschal als „Freiheitsgeschichte“ aufgefaßt und dargestellt wird. Der Historiker wird in ihr sehr viel eher eine Folge nie endgültiger, oft mißglückter Versuche der Institutionalisierung der Freiheit – und zugleich den Beginn einer permanenten Legitimitätskrise der politischen Ordnung – sehen<sup>62</sup>. Zu behaupten, daß Freiheit erst mit der Aufklärung und der Französischen Revolution zum Thema der Geschichte wird, hieße die älteren, größtenteils christlich motivierten Freiheitstraditionen Europas unzulässig ausblenden – hier möchte ich, bei allen Vorbehalten im einzelnen, J. Moltmanns Entwurf einer christlichen Freiheitsgeschichte<sup>63</sup> im Prinzip recht geben. Ebenso wäre es einseitig, nicht zu sehen, daß der Freiheitsgedanke bei seinem politischen Durchbruch in der Aufklärung erheblichen Verarmungen und Vereinseitigungen ausgesetzt war<sup>64</sup>: Wie hätte der zerreißende soziale Klassenkonflikt des 19. Jahrhunderts entstehen können, wenn nicht jene Freiheit in ihrem Ursprung emanzipativ verkürzt, individualisiert und unter Preisgabe des Pflichtmoments aus ihren sozialen Bezügen gelöst worden wäre? Auch daß mit der erwähnten Freiheitsgeschichte bereits die universelle Verflechtung der Person in gesellschaftliche Mobilitäten<sup>65</sup> eingeleitet wurde, trifft nicht zu: sie ist erst im Zug der sozialen Kämpfe

<sup>59</sup> PT 104.

<sup>60</sup> PT 107.

<sup>61</sup> Auf die ganz andere Problematik in den angelsächsischen Ländern, in Lateinamerika, in der kommunistischen Welt sei hier nur hingewiesen.

<sup>62</sup> Vgl. etwa G. Krüger, *Freiheit und Weltverwaltung* (Freiburg, München 1958) 97 ff., 231 ff.; Hannah Arendt, *Über die Revolution* (München 1963) 183 ff., 277 ff.; E. Schmitt, *Repräsentation und Revolution* (München 1969) 280 ff.

<sup>63</sup> Siehe oben Anm. 35.

<sup>64</sup> Hierzu H. Maier, *Freedom and Equality in the Political Theory of the European Enlightenment and Its Projection into the French Revolution*, in: *Freedom and Authority in the West*, ed. G. N. Shuster (Notre Dame, London 1967) 127 ff.

<sup>65</sup> PT 102.

des 19. und 20. Jahrhunderts durch soziale Bewegung und Sozialstaat erzwungen worden, und zwar in einer *gegen* die emanzipative Dynamik gerichteten Linie, die heute ihr Ende noch keineswegs erreicht hat. Kurz: bei genauerer Betrachtung erscheint die moderne gesellschaftliche Situation in einem sehr viel differenzierteren und problematischeren Licht, und die optimistische Aussicht, sie könne in einer philosophischen Freiheitsgeschichte als Einheit gefaßt werden, löst sich auf.

Das bedeutet aber, daß sich Glaube und Kirche nicht einfach an dieser geschichtsphilosophischen Richtschnur orientieren können. Hier bedarf es genauerer Analysen und einer Vielzahl theoretischer Bemühungen, um Stellung und Funktion der Kirche in der modernen Gesellschaft schärfer zu erfassen<sup>66</sup>. Nicht daß ich den von J. B. Metz hervorgehobenen Gesichtspunkten ihr partikuläres Recht bestreiten will: es liegt mir fern, seiner optimistischen eine pessimistische Sicht gegenüberzustellen oder gar die Kirche zu einer Art von Legalitätsreserve in den Krisen neuzeitlicher Autonomie zu machen. Aber feststeht doch – um auf das Problem der Vermittlung zurückzukommen –, daß die Menschen von der Kirche auch in der nachrevolutionären Zeit nicht nur Emanzipation, sondern auch Schutz vor der Emanzipation, nicht nur persönliche Autonomie, sondern auch Führung, nicht nur Meinungspluralität, sondern auch Entscheidung verlangt haben und verlangen: hieraus erklärt sich sowohl der Wandel der Missions- und Verkündigungsformen wie der Wechsel der politischen Allianzen, die temporäre Bundesgenossenschaft mit liberalen, konservativen, sozialen und autoritären Bewegungen<sup>67</sup>. Im übrigen sind die Probleme der Milieubindung und -entbindung, der Personalisierung des Glaubens, der Verflechtung der Kirchen mit dem modernen Sozialstaat, der Trennungs- und Amalgamierungstendenzen im Staatskirchenrecht zu komplex, um in eine glatte Formel einzugehen<sup>68</sup>. Die nachrevolutionäre Kirche, deren Kennzeichen ja gerade eine gewisse „soziale Ortlosigkeit“ (C. Bauer) ist, kann ebenso wenig wie die nachrevolutionäre Gesellschaft auf einen einfachen Begriff gebracht werden. Daher wird man gegen die einseitige Hervorhebung „kritischer Theorie“ im Geschäft kirchlicher Hermeneutik zumindest Bedenken anmelden müssen, solange diese Theorie mit ideologischen Vordeutungen arbeitet, die die Gewinnung eines an kon-

<sup>66</sup> Noch immer der beste Literaturüberblick in: Probleme der Religionssoziologie (= Sonderheft 6 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie; Köln, Opladen 21966). Ich hoffe demnächst meine Arbeiten zum Thema in einem Band „Kirche und Gesellschaft“ herausbringen.

<sup>67</sup> Zu betonen ist: temporäre Bundesgenossenschaft. Solche gibt es – entgegen landläufigen Behauptungen – durchaus auch zwischen der Kirche und liberalen, ja revolutionären Bewegungen: man denke an die Haltung des belgischen Episkopats in der staatlichen Emanzipation von 1830, an die Rolle O'Connells im irischen Freiheitskampf, an die „Heilung“ der Bolivarschen Revolution in Lateinamerika durch den Hl. Stuhl 1827 (Ernennung neuer Bischöfe für Groß-Kolumbien), um nur einige Beispiele zu nennen. Die auch von ernsthaften Theologen vertretene Meinung, die Kirche habe immer auf seiten der „Herrschenden“ gestanden und nie eine Freiheitsbewegung oder Revolution unterstützt, ist eine groteske Verzerrung der Kirchengeschichte, nur erklärbar aus einer zunehmenden historischen Ignoranz.

<sup>68</sup> Einige Hinweise bei A. von Campenhausen, Staat und Kirche in Frankreich (Göttingen 1962) 155 ff.; ferner A. Hollerbach, Verträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland (Frankfurt/Main 1965) 1 ff., 65 ff., u. H. Maier, Art. Kirche und Gesellschaft, in: Staatslexikon (Nachtragsbände) (erscheint 1970).

kreter Empirie sich bewährenden Freiheitsbegriffs mehr hemmen als fördern. *Einer philosophischen Richtung ein hermeneutisches Privileg zu geben, die nicht Vorläuferin nach-neuzeitlicher Freiheit in den Bedingungen der Industriegesellschaft ist, sondern Arrière-garde neuzeitlicher Emanzipation, wäre nicht kirchlicher Fortschritt, sondern theologische Reaktion*<sup>69</sup>.

2. Nur wer, hegelisch zu sprechen, Verheißung *und* Schrecken der Freiheit im Blick hat (was kein Ressentiment gegenüber der wirklichen, niemals nur emanzipativen Freiheit ist), ermißt die Schwierigkeiten, die in der von Metz zu Recht geforderten Schaffung „zweiter Institutionen“, d. h. ihrer Begründung auf die „Freiheitsgeschichte“ des Menschen, liegen. Es wäre ja einfach, wenn sich die zweite Institutionalisierung darin erschöpfte, Institutionen nicht mehr als starre Vorgegebenheiten zu betrachten, sondern ihre eigene Veränderbarkeit in die Betrachtung mit einzubeziehen, so daß die „politische Theologie“ die Rolle einer „politischen Ethik als Veränderungsethik“ übernehmen könnte<sup>70</sup>. Doch hier liegt nicht das Problem. Denn das Prinzip der Selbstüberholbarkeit von Institutionen hat sich in der freiheitlich verfaßten modernen Welt so gründlich durchgesetzt, daß heute viel eher die Gefahr einer umgekehrten Illusion besteht: daß nämlich Freiheit schon damit und darin gegeben sei, daß man sich von Institutionen emanzipieren könne. Leicht schlägt dann Freiheit in den alten emanzipativen Denkbahnen in den pauschalen Verdacht gegen „das Bestehende“<sup>71</sup> um. Der Freiheitsbegriff fällt in die aufklärerischen Vereinseitigungen zurück<sup>72</sup>. *Freiheit wird gleichgesetzt mit Sich-Befreien* (was ein der Freiheit nur äußeres Moment ist), und man vergißt, daß sie, entgegen frühliberalen Autonomievorstellungen, niemals nur in bloßen Ausgrenzungen und Unterlassungsansprüchen gegenüber Staat und Gesellschaft zu haben ist. Denn Freiheit – was immer man rousseauistisch dagegen einwenden mag – ist stets institutionelle Freiheit; sie könnte ohne planvolle gesellschaftliche Organisation nicht einen Augenblick bestehen. Daher ist es von vornherein problematisch, die Institutionen unter generellen Ideologieverdacht zu stellen: die Gefährdungen der Freiheit kommen nicht nur aus „ungleichzeitigen“ Organisationen, sondern auch und zuvörderst aus dem Inneren einer institutionell nicht mehr gefaßten Freiheit selbst.

Sachlich steht hinter der Metzschen Bemühung um „zweite Institutionen“ das Problem, wie der Dualismus von subjektivem Willen und objektiver Rechtsordnung, die

<sup>69</sup> Hierzu jetzt auch: M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie* (Berlin 1969), bes. 28 ff.

<sup>70</sup> So Metz, DpTh 282.

<sup>71</sup> Kritisch auch K. Lehmann, DpTh 200: „Die Geschichte selbst in ihrer Faktizität und in ihrem Beharrungsvermögen entschwindet fast gegenüber dem zukunftsgerichteten Pathos der Veränderung. Der vielverwendete Begriff der ‚neuen Schöpfung‘, in der Schrift wohl mit Bedacht nur im Zusammenhang wirklich strikt eschatologischer Aussagen verwendet, könnte zu einer gefährlichen Chiffre werden, da sie mit einer radikalen Negation der bestehenden Ordnung verbunden wird, die im Feuer eschatologischer Neuschöpfung hoffnungsfroh alles ‚Bestehende‘ vernichtet und – hoffentlich, aber nur auf Hoffnung hin – wie ein Phönix aus der Asche auferstehen läßt.“

<sup>72</sup> Nach wie vor lehrreich: M. Horkheimer u. Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam 1947; Neudruck Frankfurt/Main 1969).

Entgegensetzung von Subjektivismus und Objektivismus überwunden werden kann. Darum haben sich innerhalb der institutionellen Rechtstheorie M. Hauriou, E. Kaufmann und neuerdings J. Ellul bemüht<sup>73</sup>. Allein, eine solche Überwindung kann nur durch eine der jeweiligen historischen und sozialen Situation angemessene Balance des Institutionell-Objektiven und des Subjektiv-Individualrechtlichen gefunden werden; ein Konfrontationsschema, das die (normale, primäre) Institution nur als tote Natur betrachtet und geschichtliche Freiheit nur am Pol des Individuellen und Subjektiven oder des gesellschaftlichen „Systems der Bedürfnisse“ sucht, verstellt sich von vornherein den Blick für die Probleme<sup>74</sup>.

Es ist in diesem Zusammenhang auch gefährlich, auf die machtbegrenzende Dynamik der neuzeitlichen Differenz von Staat und Gesellschaft einfach zu vertrauen<sup>75</sup>, als sei sie etwas Selbstverständliches und nicht vielmehr (wie die Grundrechte) ein durch die moderne Entwicklung der Gesellschaft selbst aufs höchste gefährdeter Wert. Wäre das liberale Schema noch so problemlos gültig, wie Metz dies anzunehmen scheint, so wäre in der Tat eine totalitäre Perversion der politischen Theologie nicht möglich – und zwar einfach deshalb, weil es für politische Theologie keinerlei praktischen Ansatz gäbe. Der grundrechtlich und parteistaatlich domestizierte Staat eignet sich ja schlecht als Objekt theologischer Bemühungen. Es sollte uns aber zu denken geben, daß die kirchenpolitischen Praktiker, die das Schlagwort der politischen Theologie im Munde führen, es gerade als Kampfpapare zur Politisierung nichtstaatlicher (gesellschaftlicher) Bereiche gebrauchen, daß sie ständig die Geißel schwingen gegen eine vom Politischen eximierte „Kirchengesellschaft“<sup>76</sup>, ob das nun den Theologen recht ist oder nicht. Worauf sich also der Optimismus stützt, eine neue politische Theologie werde sich – unähnlich der alten – von vornherein im Horizont liberal-rechtsstaatlichen Trennungsdenkens halten, weiß ich nicht. Im übrigen scheint mir Metz selbst in Konflikt mit seinem liberalen Ansatz zu kommen, wenn er zwar die Differenz von Staat und Gesellschaft zum Ausgang seiner Überlegungen nimmt, andererseits aber an der These festhält, die Tendenz seiner politischen Theologie gehe auf Entprivatisierung<sup>77</sup>. Von hier aus wäre kritisch zu fragen, ob die Privatisierungstendenz in der neueren Theologie nicht gerade Folge einer *Aufnahme* des Aufklärungsprozesses (mitsamt der Proble-

<sup>73</sup> M. Hauriou, *La Théorie de l'institution et de la fondation*, in: *La Cité moderne et les transformations du droit* (Cahiers de la Nouvelle Journée, 4) (Paris 1925); ders., *Le pouvoir, l'ordre, la liberté et les erreurs des systèmes objectifs*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* (1928) 193 ff.; E. Kaufmann, *Gesammelte Schriften I* (Göttingen 1960), bes. XI ff., XVI ff.; J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle* (Paris 1954); ders., *La technocratie* (erscheint 1970).

<sup>74</sup> Vgl. hierzu P. Häberle, *Die Wesensgehaltsgarantie des Art. 19 Abs. 2 Grundgesetz* (Karlsruhe 1962) 70 ff., 150 ff.

<sup>75</sup> So offenbar Metz, *DpTh* 269 ff.

<sup>76</sup> B. van Onna (Hrsg.), *Kritischer Katholizismus. Argumente gegen die Kirchen-Gesellschaft* (Fischer-Taschenbuch 1015) (Frankfurt/Main 1969).

<sup>77</sup> Der Versuch H. R. Schlettes, den Satz „Religion ist Privatsache“ mit den Ansatz der politischen Theologie zu versöhnen (*DpTh* 72 ff.), überzeugt mich nicht. Schlette räumt ein, daß die politische Theologie „meta-private Aussagen über Welt, Geschichte und Gesellschaft“ mache, beharrt aber darauf, daß sie dies nur tun könne „auf der Basis des Glaubens als der Privatsache, die vielen gemeinsam ist“

matik seines verkürzten Freiheits- und Institutionsverständnisses) gewesen ist und keineswegs, wie Metz meint, das Ergebnis einer Sperrung und Verdrängung dieses Prozesses.

3. Am deutlichsten wird die Ambivalenz der politischen Theologie im Bereich der *Eschatologie*. Auch die dankenswerten Erläuterungen, die J. B. Metz seinem ersten Entwurf nachgeschickt hat<sup>78</sup>, scheinen mir die Einwendungen nicht zu entkräften, die ich – keineswegs allein<sup>79</sup> – gegen gewisse Unschärfen der Rede von der eschatologischen Zukunft und gegen die mögliche Äquivokation von Eschatologie und innergeschichtlicher Revolution erhoben habe.

Wenn ich recht sehe, tritt das eschatologische Motiv bei Metz in einer doppelten Gestalt auf. Einmal als begrenzendes Korrektiv einer auf Totalisierung der Politik gerichteten innerweltlichen Fortschritts- und Humanitätskonzeption, als „eschatologischer Vorbehalt“, der die Geschichte daran hindert, zum beliebig-verfügbaren Material eines partikularen politischen Willens zu werden<sup>80</sup>. Zweitens aber – und das wirkt in die umgekehrte Richtung – als Antriebskraft einer profanen Dynamik in der Geschichte selbst, als Befreiung zum Noch-nie-Gewesenen, zum Hoffen und Glauben für die anderen, schließlich als Sendung der Kirche für die „Zukunft der Welt“<sup>81</sup>. Ich behaupte nun, daß es weder Metz, geschweige denn den „Praktikern“ der politischen Theologie gelungen ist, bei der Entfaltung des zweiten Moments das erste ausreichend zu berücksichtigen und zur Geltung zu bringen. Die „schöpferisch-produktive“ Seite der Eschatologie<sup>82</sup> zehrt den Vorbehaltscharakter des Eschatologischen fast immer auf. Gerade wenn man aber der erläuternden Interpretation des Benjaminischen Bildes von den zwei Pfeilen durch Metz<sup>83</sup> zustimmt und einräumt, daß das Verhältnis von Geschichte und Eschatologie nicht beziehungslos beliebig ist<sup>84</sup>, wird man

(a.a.O. 80). Eine Privatsache, die vielen gemeinsam ist und zu gemeinsamem öffentlichem Handeln führt, ist nicht mehr privat. Schlette verwechselt Religionsfreiheit (der geschichtlich und systematisch immer ein körperschaftliches Moment eignet) mit individueller Glaubens- und Gewissensfreiheit. Vgl. zu dieser Problematik: K. Rahner – H. Maier – U. Mann – M. Schmaus, *Religionsfreiheit* (München 1966) 25 ff., 44 ff.

<sup>78</sup> DpTh 292.

<sup>79</sup> Vgl. u. a. die von F. Böckle und K. Lehmann geäußerten Bedenken: DpTh 181 ff., 198 ff.

<sup>80</sup> So PT 110.

<sup>81</sup> Siehe den Aufsatz: *Kirche und Welt im eschatologischen Horizont*, PT 75 ff.

<sup>82</sup> PT 87.

<sup>83</sup> DpTh 294. Übrigens beginnt das „Theologisch-politische Fragment“ W. Benjamins, dem das Metzsche Zitat entnommen ist, mit Sätzen, die jede politische Theologie im überlieferten Sinn des Wortes in Frage stellen: „Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende. Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen, sondern allein religiösen Sinn . . .“ (Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt/Main 1965, 95).

<sup>84</sup> Dies habe ich bereits in meiner ersten Stellungnahme zu Metz' Entwurf einer politischen Theologie getan.

auf die Balance beider Momente achten müssen: eschatologisches Denken fällt sonst entweder quietistisch aus der Geschichte heraus<sup>85</sup> oder läuft progressistisch in sie hinein, indem es das Ende der Geschichte mit ihrem Ziel verwechselt.

Wieder kann die theologische Problematik von einem Nichttheologen nicht entfaltet werden. Ich begnüge mich mit einigen Hinweisen auf die politischen Fragen im engeren Sinn. Für den politisch handelnden Christen ist der eschatologische Vorbehalt zunächst, wie auch Metz betont<sup>86</sup>, als Element der Ideologiekritik bedeutsam, als Parteinahme für den hier und heute lebenden Menschen gegenüber den Utopien der Zukunft und ihrem „neuen Menschen“. In diesem Sachverhalt liegt zweifellos eine Affinität zu liberal-rechtsstaatlichen Prinzipien, zur Kodifikation konkreter Freiheit – mag sie auch beschränkt und fehlbar sein – gegenüber einer Ideologie „unerfüllter Verheißungen“ und einem vagen Zukunfts-Bürgerrecht im „Reich der Freiheit“. R. Spaemann hat dazu alles Nötige gesagt<sup>87</sup>. Zum Ernstnehmen des eschatologischen Vorbehalts gehört es auch, die konkrete Geschichte mit ihrem Dunkel und ihren Schrecken anzunehmen und nicht nur schwärmerisch den „aus der modernen Gesellschaft reifenden Verheißungen einer universalen Humanisierung der Welt“<sup>88</sup> nachzujagen. Das in aller politischen Bemühung nicht zu Heilende darf nicht rationalistisch wegdisputiert, die oft erschreckende Vergeblichkeit menschlichen Tuns und Leidens nicht durch Jagd nach personalisierten Schuldigen in ihrer Realität verflüchtigt werden. Die widerständige Welt darf weder zum „Schicksal“ romantisiert noch in der Perspektive des Kriminalromans pseudo-kausal als Spielfeld drahtziehender „Männer und Mächte“ entlarvt werden. Der Christ muß sich dem, was ist, stellen. In diesem Sinn ist Blochs Diktum „Was ist, kann nicht wahr sein“<sup>89</sup> weder ein christlicher noch ein politischer (d. h. realistischer) Satz. Denn er verleitet zur Flucht aus der Geschichte in die schönere Zukunft einer „befriedeten Gesellschaft“ (H. Marcuse), während sich die Christen doch als Friedensstifter (Mt 5, 9) gerade in dem, was ist, zu bewähren hätten.

Wenn so der „eschatologische Vorbehalt“ das Handeln von Christen zwischen Quietismus und innergeschichtlichem Erlösungswillen in einer realistischen Position der Mitte hält und dadurch für wirkliche verändernde Politik freigibt, so folgt daraus, daß die „andere Pfeilrichtung“ diesen grundlegenden Vorbehalt nicht wieder abschwächen, d. h. Geschichte nicht erneut als Totum (nunmehr in eschatologischer

<sup>85</sup> Wofür Metz das anschauliche Bild vom Wartezimmer der Welt gefunden hat, „in dem man desengagiert und gelangweilt herumzusitzen hätte, bis die Tür zum Sprechzimmer Gottes aufgeht“ (PT 86).

<sup>86</sup> PT 110.

<sup>87</sup> A.a.O. 485 f.; vgl. auch K. Lehmann, DpTh 203 ff., 210 ff. Zu der diesem theologischen Denken verwandten Neigung, Verfassungen – die immer auch einen sozialen status quo kodifizieren – in „unerfüllte Verheißungen“ zurückzudeutieren, äußert sich kritisch W. Hennis, Verfassung und Verfassungswirklichkeit. Ein deutsches Problem (Tübingen 1968).

<sup>88</sup> PT 87.

<sup>89</sup> An zentraler Stelle aufgenommen von R. Shaull in seiner Theologie der Revolution; vgl. sein mit C. Oglesby veröffentlichtes Buch Containment and Change (New York 1967) 233.

Perspektive) in die Hand des Menschen zurückspielen kann. Sie suggeriert sonst entweder eine geheime Mitwisserschaft mit dem göttlichen Heilsplan, den sie in den Verlauf der Geschichte eindeutet – oder sie skandiert „God's action in history“ einfach nach dem Lärm der stärkeren Bataillone<sup>90</sup>. Noch einmal: Eschatologie bedeutet, daß das *Ende* der Geschichte feststeht, nicht ihr *Ziel*. Und dieses Ende – das muß gegen die Überbetonung der Zukunftskategorie in manchen zeitgenössischen Theologien eingewandt werden – ist in Christi Tod und Auferstehung schon angebrochen. In diesem Sinn hat O. Cullmann zu Recht darauf hingewiesen, daß das Urchristentum nicht im gleichen Maß eschatologisch orientiert war wie das Judentum. Die „Überzeugung von der Auferstehung ist das Primäre, nicht die eschatologische Erwartung. Die Zukunftserwartung bleibt zwar Zukunftserwartung im vollen temporalen Sinn. Aber ihre Erfüllung ist nicht mehr der zentrale Einschnitt zwischen diesem und dem kommenden Aeon. Die neue Zeiteinteilung fällt nicht mit der alten zusammen, sondern sie überschneidet sie . . . Wer in der urchristlichen Verschiebung des Zentrums der Zeit nicht das radikal Neue im Neuen Testament sieht, kann überhaupt das Christentum nur als eine jüdische Sekte verstehen.“<sup>91</sup> Es ist der „Glaube, der die Welt überwindet“, der alles Handeln des Christen, auch das politische, auf Hoffnung hin hält und trägt – nicht die Zuversicht auf ein künftiges Kommen der messianischen Zeit, die nur eine in die Ferne der Geschichte verlagerte ultra-konkrete „Naherwartung“ wäre“<sup>92</sup>.

<sup>90</sup> Wie dies z. B. R. Shaull tut; vgl. seinen Aufsatz: Revolution in theologischer Perspektive, abgedruckt bei T. Rendtorff-H. E. Tödt, Theologie der Revolution. Analysen und Materialien (Frankfurt/Main <sup>2</sup>1968) 117 ff.: „Der Gott, der alte Strukturen niederreißt, um die Bedingungen für eine menschlichere Existenz zu schaffen, ist selbst mitten im Kampf. Seine Gegenwart in der Welt und sein Druck auf die Strukturen, die ihm im Wege stehen, begründen die Dynamik des Prozesses. Gott hat menschliche Gestalt in der Konkretheit geschichtlichen Lebens angenommen und hat uns gerufen, ihm auf diesem Weg zu folgen, wenn wir das Salz der Erde und das Licht der Welt sein sollen (Matthäus 5, 13–14). In diesem Kontext ist der Christ aufgerufen, sich in der Revolution, wie sie sich entwickelt, einzusetzen. Nur in ihrem Zentrum können wir beobachten, was Gott tut, und verstehen, wie der Kampf um die Humanisierung sich bestimmt, und als Agenten der Versöhnung dienen“ (a.a.O. 128). Ähnlich H. Gollwitzer, Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft, DThR 41 ff.; „Reich Gottes“ wird dort verstanden als „die alle anderen Veränderungen übertreffende Revolution“ (45).

<sup>91</sup> O. Cullmann, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung (Zürich <sup>3</sup>1962) 87 f. Auch die christliche Hoffnung ist nach Cullmann nicht die jüdische. „Allerdings ist die Hoffnung auch im Urchristentum in ihrer ganzen *Intensität* vorhanden, ja sogar in verstärkter Intensität, obwohl ihr Gegenstand nicht mehr Zentrum der Zeit ist. Die Tatsache, daß die urchristliche Hoffnung noch intensiver ist als die jüdische, konnte die irrige Meinung aufkommen lassen, als stehe nach dem Neuen Testament die Eschatologie in ganz besonders ausgesprochener Weise im Zentrum des Geschehens. Intensität und zentrale Stellung sind aber nicht zu verwechseln. In Wirklichkeit ist die verstärkte Intensität der Hoffnung im Urchristentum gerade daraus zu erklären, daß nicht der Gegenstand der Hoffnung, sondern daß eine schon erfolgte historische Tatsache Zentrum der Zeit ist. Das heißt nämlich, daß die Hoffnung auf die Zukunft sich nunmehr auf den *Glauben* an die Vergangenheit stützen kann: den Glauben an die schon geschlagene Entscheidungsschlacht. Das, was schon geschehen ist, bietet die feste Garantie für das, was geschehen wird“ (a.a.O. 88).

<sup>92</sup> Die Problematik der bisherigen Entwürfe der politischen Theologie scheint mir u. a. darin zu liegen, daß sie den Zusammenhang zwischen der in Christus schon erfüllten Zeit und dem noch ausstehenden Eschaton (als dem Ende der Zeit) nicht genügend bedenken. Mit der memoria-These versucht Metz offensichtlich diese Lücke auszufüllen.

## III. Politische Theologie – Kritik der Praxis

Es ist ein wichtiges Ergebnis der Diskussion, daß die Verfechter der politischen Theologie, insbesondere J. B. Metz, gegenüber den institutionellen und kirchenkritischen Folgerungen, die aus ihren Thesen gezogen wurden, sehr viel behutsamer geworden sind. Ihre jüngsten Äußerungen rücken vom Bild einer „kritisch triumphierenden Kirche“, wie ich das ursprüngliche Kirchenmodell der politischen Theologie – zugegebenermaßen überspitzt – charakterisiert habe<sup>93</sup>, deutlich ab. So hat J. B. Metz erklärt, daß die Formel der Kirche als „Institution gesellschaftskritischer Freiheit des Glaubens“ eine „zu direkte und unvermittelte Überwindung der seit der Aufklärung manifest gewordenen Privatisierung von Religion, Kirche und Christentum“ insinuiert und daß es im Rahmen dieser Definition nicht gelungen sei, „die damit gegebenen Funktionen und Aufgaben von Kirche ausreichend konkret zu bestimmen, um diese Definition erfolgreich gegen den Vorwurf unverbindlicher Allgemeinheit oder neointegralistischer Tendenz zu schützen“<sup>94</sup>. Dementsprechend schränkt er diese Bestimmung von Kirche jetzt stärker auf den innerkirchlichen Raum ein und entwickelt aus ihr ein theologisches Programm der Kirchenreform; „kritische Theologie“ zielt in diesem Sinn darauf ab, „die Ungleichzeitigkeiten kirchlicher Verhaltensweisen und Lebenspraxen mit der heutigen Gesellschaft zu überwinden“, um so das Skandalon der Botschaft Jesu – nicht mehr verhüllt durch *äußere* Unzeitgemäßheiten – um so klarer und reiner hervortreten zu lassen<sup>95</sup>.

In dieser Wendung liegt ein bemerkenswertes Moment der Unterscheidung gegenüber einer kirchenkritischen Praxis, die sich zwar als Anwendung politischer Theologie versteht, tatsächlich aber den Zusammenhang mit dem glaubens- und kirchenerneuernden Impuls, der dieser Theologie innewohnt, längst eingebüßt hat. Ich hoffe daher mit J. B. Metz einig zu gehen, wenn ich in dem folgenden (notwendig unvollständigen) Überblick über aktuelle kirchenkritische und politisch-theologische Tendenzen innerhalb der Kirchen<sup>96</sup> klar die Grenze sichtbar mache, jenseits derer „praktische“ politische Theologie, statt ein Element der Kirchenreform zu sein, zur Auflösung von Glaube und Kirche beiträgt.

1. Relativ einfach liegt der Fall bei den *partiellen Totalpolitisationen* christlicher Gemeinden, wie sie etwa die Dokumentation von K.-B. Hasselmann für die Evange-

<sup>93</sup> Stimmen der Zeit 184 (1969) 85.

<sup>94</sup> DpTh 297.

<sup>95</sup> DpTh 298 ff. Wenn ich recht sehe, ist dieser beherzigenswerte Gedanke schon vor Jahren von J. Ratzinger entwickelt worden; vgl. seinen Vortrag auf dem Bamberger Katholikentag am 14. Juli 1966 „Der Katholizismus nach dem Konzil“: „Der Sinn der Weltzuwendung der Kirche kann nicht sein, den Skandal des Kreuzes aufzuheben, sondern allein der, ihn in seiner ganzen Blöße wieder zugänglich zu machen, indem alle sekundären Skandale weggeräumt werden, die sich dazwischengeschaltet haben...“ (81. Deutscher Katholikentag in Bamberg, Paderborn 1966, 295).

<sup>96</sup> Das folgende stützt sich ausschließlich auf (gedruckte und ungedruckte) Selbstaussagen der Beteiligten; die Frage nach Quantität und Repräsentativität kann in diesem Stadium der Entwicklung wohl noch kaum gestellt werden.

liche Studentengemeinde der FU Berlin nachgewiesen hat<sup>97</sup>. Hier kann man die Bildung einer „politischen Gemeinde“ in allen Einzelheiten verfolgen, angefangen von einzelnen hochschulpolitischen Aktionen in den Jahren vor 1967 über die Teilnahme in der Auseinandersetzung um den Vietnamkrieg bis hin zu einem kontinuierlichen politischen Wirken der amtlichen Gemeinde<sup>98</sup> in der Zeit zwischen der Erschießung Benno Ohnesorgs (2. Juni 1967) und dem Sommersemester 1969. Im Lauf dieses Politisierungsprozesses wandelt sich der Charakter der Gemeinde: aus einem missionarischen Vorposten im Hochschulbereich, dessen Arbeit in Gottesdienst, persönlicher Seelsorge, Studienberatung und sozialer Tätigkeit bestanden hatte, wird ein Verband, der seine Form vorwiegend aus politischen Impulsen gewinnt. Die Gemeinde unterschreibt Flugblätter, sie unternimmt politische Aufklärungsaktionen, sie beteiligt sich – in freundschaftlicher, manchmal durchaus kritischer Nähe zum Zentrum der radikalen Studentenbewegung (SDS, SHB, LSD, RC) – an hochschulpolitischen, später an allgemeinpolitischen Demonstrationen, kurz, sie wird ein politischer Kampfverband. Dabei entwickelt sich ein neues Gemeindebewußtsein. Man empfindet sich immer mehr als Teil einer gesellschaftlichen Fundamentalopposition gegenüber „dem System“, also der politischen und sozialen Ordnung der Bundesrepublik und der westlichen Welt. Gleichzeitig geht aber auch – je mehr die „politische Gemeinde“ sich im Milieu der Hochschule homogenisiert – der Zusammenhang mit den Gemeinden außerhalb der Hochschule verloren. Anlässlich der Kontroverse mit dem Gemeindegemeinderat der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche (es ging um die Überlassung der Kirche zu Gottesdiensten an die Studenten) spricht Hasselmann zu Recht von einer „räumlichen Exkommunikation“<sup>99</sup>. Es kommt zu der bekannten, inzwischen mehrfach wiederholten Polarisierung zwischen der politisierten Hochschulgemeinde und den traditionellen Kirchengemeinden, zu gegenseitigen Vorwürfen, Provokationen und ebenso heftigen Gegenreaktionen. Die schwachen Versuche der Kirchenleitung zur Vermittlung zwischen den Fronten führen zu keinem rechten Ergebnis. Denn in der zentralen Frage der „politischen Diakonie“ besteht keine Einigkeit. Hat kirchliche Gemeinde kein Dasein außerhalb gesellschaftlicher Vollzüge, wie die „politische Gemeinde“ behauptet<sup>100</sup>, dann sind Gottesdienste überlieferter Art nur folkloristische Relikte einer Kirche der Vergangenheit. Umgekehrt: Ist Politik für eine christliche Gemeinde „nicht wichtiger zu nehmen als die Botschaft von der Vergebung der Sünde durch Jesus

<sup>97</sup> K.-B. Hasselmann, *Politische Gemeinde. Ein kirchliches Handlungsmodell am Beispiel der Evangelischen Studentengemeinde an der Freien Universität Berlin* (Hamburg 1969). Der Anspruch des Bandes wird deutlich aus der Verlagsmitteilung im Waschzettel: „Was heute die akademische Diskussion zur politischen Theologie abstrakt behandelt, hat hier im Laufe der letzten Jahre in vielen praktischen wie theoretischen Konfliktsituationen schon konkrete Gestalt angenommen.“

<sup>98</sup> „Amtshandlungen“ heißt das Kapitel, in dem die Interventionen der Studentengemeinde nach dem Tod Ohnesorgs – Aufklärungsaktionen, Hungerstreik für Fritz Teufel, Teilnahme an der „Kritischen Universität“ usw. – geschildert werden.

<sup>99</sup> Hasselmann, a.a.O. 131 ff.

<sup>100</sup> Vgl. Hasselmann 157 f., 163 ff.

Christus“ – wie der Gemeindegemeinderat vorsichtig einzuwenden wagt<sup>101</sup> –, dann muß eine „politische Gemeinde“ notwendig als Perversion, zumindest als Vereinseitigung und Verkümmern zentraler Elemente der christlichen Verkündigung erscheinen. So kommt es zur Abschließung und Verhärtung der traditionellen Gemeinden gegenüber der Hochschulgemeinde – und bei dieser wiederum zu einem Verfall der alten gottesdienstlichen Formen und Traditionsbezüge und zur Herrschaft des Experiments: „Studentenpredigt von Nichttheologen wurde selbstverständlich, neue Gebete, Bekenntnisse und Lieder entstanden oder wurden übernommen, das Abendmahl wurde jeden Sonntag gefeiert. Aber die Sprache, in der Bitte, Lob, Dank, Bußbekenntnis und Trostzusage vorgetragen wurden, hatte nichts Befreiendes. Der Gottesdienst hatte wenig von dem aufbauenden (sprich: die verschiedenen Ebenen der individuellen Existenz integrierenden) Charakter der Gemeindeversammlung, wie Paulus sie im 1. Korinther 14 beschreibt. Hinzu kam das alte Problem, das früher jede Bibelstunde der Studentengemeinde beschäftigt hatte, die Frage nach der Vermittlung von Tradition und Situation der Bibel in der Gegenwart und nach den Kriterien für die damalige und gegenwärtige Wahrheit des Gesagten.“<sup>102</sup>

In dem Berliner Bericht erfährt man Genaueres nur über die Zusammenstöße zwischen der „politischen Gemeinde“ und Gemeinden *außerhalb* der Hochschulen. Gern wußte man, welchen Preis die politische Homogenisierung der Gemeinde „nach innen“ gekostet hat. Daß keineswegs alle Studenten mit der Integralisierung nach links einverstanden sind, daß viele sich gegen die Manipulation durch die Manager der Politisierung sträuben oder enttäuscht von den Hochschulgemeinden abwandern, weiß jeder, der die heutige Situation im katholischen und evangelischen Hochschulbereich kennt<sup>103</sup>. Doch bleiben diese Gruppen „sprachlos“, solange Kirchenleitungen hilflos reagieren oder in taktischen Kompromissen Einheit und Wahrheit der Kirche hinter seelsorglichen Tageserwägungen zurückstellen. Gewiß stehen hinter der Politisierung der Hochschulgemeinden, für die Berlin nur ein besonders plastisches Beispiel ist, viel-

<sup>101</sup> Brief des Gemeindegemeinderats der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche vom 13. November 1967, abgedruckt bei Hasselmann 134 ff. (135).

<sup>102</sup> Hasselmann 151.

<sup>103</sup> Widerspruch gegen eine – die Struktur der Gemeinde verkennende – Politisierung ist vor allem bei der Debatte von Satzungsentwürfen hervorgetreten. Vgl. z. B. die Materialien zur 1. Gemeindeversammlung der katholischen Studenten Westberlins (12. 2. 1968), aus denen hervorgeht, daß eine Minderheitsgruppe die Wahl der Seelsorger durch die Gemeinde ablehnte und sich gegen die Monopolisierung der Gemeindearbeit durch neu etablierte Arbeitskreise wandte (a.a.O. 14). In Tübingen kursierte etwa zur selben Zeit ein Flugblatt, das die Satzungsdebatten in der Studentengemeinde und ihre politische Tendenz in 13 Thesen ironisierte: „Kriterien, Propheten zu erkennen: Wer den Drang zur Empörung spürt. Dauerempörung deutet auf Amtsprophetentum... Wer aus Gewissensnot den Gottesdienst stört, stört nicht. Er vermeide alle anderen Auswege aus seiner Gewissensnot, damit der Kanzelauftritt den prophetischen Charakter des Skandals nicht verliere... Mindestens zwei Mitglieder der KHG können den kirchlichen Notstand ausrufen, falls sie sich darüber einig geworden sind. Damit ruhen sämtliche Funktionen der Pfarrer und Vertrauensstudenten... Die Gesamtverantwortung auch für unsere Brüder und Schwestern jenseits der Hochschulgrenzen, die noch in kirchlicher Knechtschaft leben, ist vornehmste Aufgabe der KHG Tübingen“ (Auszug).

fältige und diffuse Antriebe: echter Idealismus konkurriert mit dumpfem Mitläufertum, ernsthafte theologische Bemühung mit bloßem kirchenkritischen Affekt. Die gemeinsame Problematik dieser Versuche liegt aber darin, daß sie sich der Strukturverschiedenheiten von Kirche und politischer Gemeinde nicht mehr bewußt sind – oder sie durch „Demokratisierung“ der Kirche eibnen zu können glauben. So wird dann „virtuell konkrete Aktionsbeschreibung“ im Gottesdienst dem Hören des Wortes vorgeordnet<sup>104</sup>, oder es heißt, Liturgie sei „utopisch“ geworden, sie erfülle nur noch Entlastungsfunktionen, und man müsse stattdessen „mit einer kritischen Gesellschaftsanalyse anfangen“<sup>105</sup>. Selbst bei Theologen geht offenbar das Gefühl dafür verloren, daß Kirche erst in der liturgischen Anamnese sich ihrer biblischen Identität und ihres Glaubensursprungs versichern kann – sonst wäre sie in der Tat durch jeden humanistischen Weltverschönerungsverein zu ersetzen – und daß das christliche Heil das politische zwar einschließt, zugleich aber transzendiert: in eine Hoffnung hinein, die selbst im Scheitern aller irdischen, politischen und ökonomischen Hoffnungen noch lebendig zu bleiben vermag<sup>106</sup>.

2. Eine ähnliche Verkürzung der Heilsbotschaft unter dem Anschein ihrer deutenden Konkretisierung *hic et nunc* zeigen Versuche wie das „Politische Nachtgebet“<sup>107</sup>. Hier ist die Politisierung punktueller: man greift in Abendgottesdiensten aktuelle Themen – Diskriminierungen, Strafvollzug, Entwicklungshilfe – auf, bietet Informationen, erschließt den Gegenstand in Diskussion und biblischer Meditation, um am Schluß auf Aktionsmöglichkeiten hinzuweisen. Die Stärke eines solchen Gottesdienstes ist es, daß er nicht vom Leben abstrahiert: konkrete Lebensprobleme werden verhandelt, Aufgaben an den einzelnen gestellt, die beruflichen und privaten Bereiche kommen ins Spiel, wobei konfessionelle Unterschiede, ja auch die Grenze zu den Nichtchristen ihre Bedeutung verlieren<sup>108</sup>. Sieht man freilich die inzwischen veröffentlichten Texte genauer an, so entdeckt man, daß sie das jeweilige politische Thema fast immer in einer starken Stilisierung darbieten, die zumindest ungeübten Zuhörern den Ausbruch aus dem – schon im informierenden Teil geschaffenen – Denk- und Aktionsrahmen kaum gestattet. Die Pointe ist meist schon in den ersten Sätzen festgelegt.

<sup>104</sup> Hasselmann 152.

<sup>105</sup> So H.-H. Hücking, in: *Demokratisierung der Kirche* (siehe Anm. 10), 40, wo übrigens auch von einer „sozialkritischen Exkommunikation“ (vorerst nur gegenüber Nationalisten und Rassisten) die Rede ist, da die Gemeinde nicht für alle politischen Meinungen und Richtungen offen sein könne.

<sup>106</sup> Dies festzuhalten (vgl. meine früheren Feststellungen, *Stimmen der Zeit* 184 (1969) 81 mit Anm. 37) ist kein Spiritualismus und kein „Heiligenschein für das Jammertal“. Wäre christliches Heil in Tendenz und Reichweite nichts anderes als neuzeitliche Befreiungs- und Emanzipationsbewegung, so wäre es in der weltweiten Enttäuschung über die nichtgelungene ökonomisch-politische Revolution (die inzwischen auch die kommunistischen Intellektuellen erfaßt hat) längst schal geworden. Es ist bezeichnend, daß marxistische Philosophen gegenüber der *condition humaine* weit hellhöriger sind. „Was ändern Revolutionen am Weinen der Kinder?“ (so M. Machovec in einem Vortrag in München am 5. 11. 1968).

<sup>107</sup> *Politisches Nachtgebet* in Köln. Im Auftrag des ökumenischen Arbeitskreises „Politisches Nachtgebet“ hrsg. von Dorothee Sölle und F. Steffensky (Mainz, Stuttgart, Berlin 1969).

<sup>108</sup> Siehe den einleitenden Bericht von Steffensky, a.a.O. 7 ff.

Und das ist kein Zufall. Will man nämlich heutige politische Probleme auf die Sprachebene biblisch-prophetischer Weisungen zurückversetzen<sup>109</sup>, so muß man sie zunächst radikal moralisieren und personalisieren, um sie emotional genügend griffig zu machen – ein Verfahren, das in den Texten des „Politischen Nachtgebets“ weidlich geübt wird. So werden denn komplexe politische Tatbestände wie die Entwicklungshilfe zur Moritat, in der böse Kapitalisten und arme hungernde Völker als Staffage dienen; oder man reitet im Geschwindmarsch durch die Kirchengeschichte, um zu erfahren, die Geschichte der Christen in der Welt sei „blutig, mörderisch, ausbeuterisch, vom Freund-Feind-Denken bestimmt und von dem Wunsch, Andersgläubige zu vernichten“. „Neurosen, Depressionen und Fehlleistungen der Gegenwart haben ihre Wurzeln in dieser unserer Vergangenheit“ – und im Sprung ist man beim „Alleinvertretungsanspruch“ der Bundesrepublik und beim Gotteslästerungsparagraphen des Strafgesetzbuchs<sup>110</sup>. In der Tat eine heile Welt einfacher historischer Kausalitäten, in der Empörung und befreites Aufatmen sich rechtzeitig einstellen, wenn Prophetenworte lastend auf CSU-Abgeordnete und kirchliche Behörden fallen, und in der man den Eindruck bekommt, schlechthin alle Weltprobleme seien flugs zu lösen, wenn die Christen es nur wollten<sup>111</sup>.

Spott wäre gewiß allzu billig. Aber die Meinung, eine flüchtig aufgeklärte (oft nur propagandistisch infiltrierte) Gemeinde könne im Lauf eines Abends auf ein gemeinsames, weittragendes politisches Aktionsprogramm verpflichtet werden, ist eine ebenso gefährliche wie offenbar unausrottbare Illusion. Hier geistert die Vorstellung einer theopolitischen Religiosität umher, die durchaus volkswirtschaftliche Auffassung, die politische Gemeinde sei nur der erweiterte Leib des Kirchenvolks, und man könne die christliche Bereitung des Herzens und Gewissens – statt sie zum Ausgangspunkt differenzierter und kontroverser politischer Aktivität zu machen – in ein holzschnitthaftes Handlungsmuster direkter Aktionen umsetzen.

3. Eine diffusere Form der Politisierung der Kirche ist die augenblicklich allgegenwärtige Forderung nach ihrer „Demokratisierung“. Auch hier zeigt der Sprachgebrauch einen Wandel der Diskussionsbasis an. Ging die Debatte vor Jahren noch ausschließlich um das Problem der *äußeren* Beziehungen von Kirche und demokratischem Staat – unter dem Stichwort des *aggiornamento* –, so ist heute die *innerkirchliche* Demokrati-

<sup>109</sup> Nicht zufällig überwiegen auch hier die alttestamentlich-prophetischen Beispiele. So wird das Problem Glaube und Politik am Auftreten des Propheten Amos entwickelt. Hier wäre wohl einige Entmythologisierung am Platz bezüglich prophetischer Reden im Rahmen einfacher sozialer Systeme und ihrer religiös-politischen „Volkstumsethik“ (W. Schöllgen) und ihrer schematischen Übertragung auf komplexe Gesellschaften. – Zur Tendenz der „Rejudaisierung“ in der politischen Theologie und der Neigung, Jesus in die Reihe der Propheten zurückzustellen, vgl. R. Spaemann, a.a.O. 487; zum Unterschied der Zukunftsrede der Propheten zu der der politischen Theologie: K. Lehmann, DpTh 208 ff.

<sup>110</sup> Wir – schuldige Christen; a.a.O. 47 ff.

<sup>111</sup> Ein besonders trübes Beispiel der Vereinfachung komplizierter Zusammenhänge ist das Nachtgebet V („Teufelskreis Entwicklungshilfe“). In der a.a.O. 103 aufgeführten Literaturliste findet sich nicht ein einziges wirtschaftswissenschaftliches Werk; die ökonomischen Darlegungen – meist in Suggestivfragen gekleidet – sind von erschreckender Primitivität.

sierung in den Mittelpunkt aller Gespräche gerückt. Das Problem hat sich von der Frage der Außenbeziehungen der Kirche zu einer demokratisierten Welt zur Frage der Innenbeziehungen der Kirche, ihrer inneren demokratischen Verfassung verlagert<sup>112</sup>. Zunehmend gerät die Kirche dabei unter den Druck politisch-gesellschaftlicher Homogenitätsvorstellungen: der Status einer nach eigenem Gesetz verfaßten *societas perfecta*<sup>113</sup> wird ihr nicht mehr zugebilligt. Die Kirche erfährt heute in sehr viel stärkerem Maß als früher ihr Ausgesetztsein in der Welt. Sie spricht aus einer Situation der „reinen Welt“, die ebenso wieder Mission ist wie zur Zeit der christlichen Antike<sup>114</sup>. Mit anderen Worten: Die Strukturen des bisherigen Außen wirken heute stärker in die Kirche hinein; und bei manchen Theologen verflüchtigt sich dementsprechend der Unterschied von innen und außen, Kirche und Welt bis zur Ungreifbarkeit.

In diesem Prozeß wirken historische, soziale und theologische Antriebe zusammen. Die großen Laienaufgaben, die sich im 19. Jahrhundert, seit den bürgerlichen Revolutionen, den christlichen Laien stellten, nämlich die Beheimatung der Kirche im modernen Verfassungsstaat und in der Industriegesellschaft – diese Aufgaben scheinen heute an ihr Ende zu kommen. Die Kirche ist, so scheint es, verfassungsmäßig in dieser Gesellschaft akzeptiert, sie hat ihren öffentlichen Stand. Das *brachium saeculare* des christlichen Laientums hat seine lebenswichtige Bedeutung für ihren Bestand verloren. Daher erleben wir heute – besonders im Bereich des katholischen Laientums – eine Art von „Umkehrung der Antriebsrichtung“. Die Energien kehren sich nach innen, die Zeichen stehen auf Teilhabe, nicht mehr auf Autonomie – anders als im 19. Jahrhundert.

Umgekehrt beim Amtspriestertum der reziproke Vorgang: eine theologische Relativierung der Weihegewalt bis zu dem Punkt, wo Priestersein sich reduziert auf die formalsoziologische Kategorie des „Dienstes an der Einheit“ (W. Kasper). Der Priester wird zu einem bloßen Gemeindevorsitzenden, beliebig substituierbar, je weiter der Prozeß von der religiösen zur politischen Gemeinde fortschreitet. Dafür wachsen dann an den schmaler werdenden geistlichen Kern eine Fülle weltlicher Aufgaben an (wiederum das Stichwort „politische Theologie“): Gesellschaftskritik, Stellungnahmen zu sozialen und kulturellen Problemen, politische Aktion; und zwar weltliche Aufgaben des *Amtes*, entwickelt aus dem Amt heraus und von ihm beansprucht, nicht mehr wahrgenommen in Arbeitsteilung mit den Laien.

Das Ergebnis der sozialen Umwandlung offenbart eine gewisse psychische Resignation. Die Welt ist entweder nicht mehr oder nicht weiter zu „verchristlichen“ – schon

<sup>112</sup> Eine breitere Darlegung dieser Problematik in meinem Aufsatz: Demokratie in der Kirche, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, Sonderheft 11–12/1969 (Felix Messerschmid zum 65. Geburtstag) 656 ff.

<sup>113</sup> Selbst die konziliaren Kirchenkonstitutionen haben – vielleicht zu früh – auf den Begriff verzichtet.

<sup>114</sup> E. Przywara, Ignatianisch (Frankfurt/Main 1956) 85.

gar nicht durch den weltlichen Arm einer christlichen Laiengarde. Insofern ist die Zeit eines politischen oder sozialen Katholizismus und der entsprechenden protestantischen Erscheinungen zu Ende. Wohl aber ist die Kirche weiter zu verweltlichen. Nimmt man die Äußerungen etwa des „Kritischen Katholizismus“ beim Wort, so ist sie zu verweltlichen bis zu ihrem Verschwinden<sup>115</sup> – zu verweltlichen im positiven Sinn der „weltlichen Welt“. Der erste Schritt hierzu ist ihre Demokratisierung.

Nun sei nicht bestritten, daß es eine Reihe guter Gründe für mehr Demokratie in der Kirche gibt: das vom Konzil betonte Kollegialitätsprinzip, die zunehmende soziologische Angleichung der kirchlichen Stände (die gleichwohl die Differenz von Priester und Laien nicht radikal verwischen dürfte), das Hineinwirken weltlicher Gesellschafts- und Politikstrukturen in die Kirche, und anderes mehr. In vielen kirchlichen Bereichen, wo nicht die unmittelbare Ausübung „heiliger Gewalt“ in Frage steht, sind demokratische Strukturen denkbar und möglich, und es bedarf keiner großen Phantasie, sich eine Weiterentwicklung der Kirchenverfassung in dieser Richtung vorzustellen. Was jedoch die theologische Debatte so schwierig macht, ist der Druck eines – ganz naiv als undiskutable Regel vorausgesetzten – Homogenitätsgebots, nach dem Kirche nicht anders verfaßt sein kann als das weltliche Gemeinwesen; ist das Vorhandensein einer Demokratievorstellung, die abstrakt aus Prinzipien (Volksouveränität, Majoritätsprinzip, Öffentlichkeit, Diskussion) deduziert und nicht berücksichtigt, daß die moderne Demokratie ein kompliziertes Kompositum vieler Formelemente ist. So wird dann „Demokratisierung“ zum Aufruf der Gleichschaltung mit einem weltlichen Gemeinwesen, das es, bei Licht besehen, gar nicht gibt und dem die konkreten, für heutige Demokratie ausschlaggebenden Momente des Verfassungs- und Parteistaats, der Grundrechte und individuellen Verbürgungen fehlen<sup>116</sup>. Im Sog einer noch nicht überwundenen Spiritualisierungstendenz der Theologie – der ja der politische Bereich seit langem fremd geworden ist – wird eben jenes Demokratieverständnis ahistorisch noch einmal reproduziert, das in der geschichtlichen Realität zum Zusammenstoß von Demokratie und Kirche führte<sup>117</sup>. Wiederum bietet nicht die konkrete Untersuchung existierender Demokratie den Anhalt, sondern eine vage Orientierung an einem emanzipativ verengten Freiheitsbegriff<sup>118</sup>.

<sup>115</sup> Siehe oben Anm. 9.

<sup>116</sup> Selbst in der um Ausgewogenheit bemühten Darstellung von H. Hoefnagels, *Demokratisierung der kirchlichen Autorität* (Wien, Freiburg, Basel 1969), kommen diese Gesichtspunkte zu kurz. Völlig geschrumpft ist das Verständnis für das institutionelle Element der Demokratie bei O. Schreuder, *Revolution in der Kirche? (Das theologische Interview)* (Düsseldorf 1969).

<sup>117</sup> Der Zusammenstoß von Revolution und Kirche nach 1789 entstand – was oft übersehen wird – nicht aus einer Tendenz weitgehender Trennung von Staat und Kirche, sondern aus dem politisch-religiösen Monismus der jakobinischen Demokratie; vgl. H. Maier, *Revolution und Kirche* (Freiburg 2/1965). Dagegen beruht die theologische Annäherung an die Demokratie seit Leo XIII. gerade auf der Tatsache, daß die Demokratie von ihrem ursprünglichen „politischen Monismus“ im Lauf des 19. Jahrhunderts abrückte.

<sup>118</sup> So will sich etwa die Berliner Evangelische Studentengemeinde nach „radikal-demokratischen Grundsätzen“ richten und „den Tendenzen des Evangeliums, die auf Befreiung des einzelnen und der

Diese wenigen Andeutungen mögen zeigen, daß die theologische Realisierung der „weltlichen Welt“ im Bereich des Politischen noch als Aufgabe vor uns liegt. Denn ihre Antizipation in Gestalt „politischer Theologie“ ist vielfach nur eine *scheinhaft weltliche Form* des christlichen Glaubens<sup>119</sup>. Noch weiter entfernen sich die praktischen Verwirklichungen solcher Theologie von der Realität, indem sie ihrerseits die Postulate der politischen Theologie desavouieren: denn sie gehen in der „politischen Gemeinde“ hinter die Differenz von Staat und „Kirchengesellschaft“ zurück, verflüchtigen „bestimmte Erinnerung“ ins Utopisch-Ungreifbare und radikalisieren „kritisch bejahende Aneignung“ zu totaler Kritik. Trotz der begrüßenswerten Differenzierungen des Entwurfs von Metz: die Praxis, die sich – zu Recht oder Unrecht – auf ihn beruft, macht die Problematik einer neuen politischen Theologie ebenso bestürzend deutlich wie historische Kritik die Schwächen der alten. Daher muß ich bei meinen Einwendungen bleiben.

Gesellschaft gerichtet sind“ nachgehen; als „Instrument der Befreiungsbewegung Gottes“ will sie „auf Abbau von unlegitimierter und ausbeutender Herrschaft und Gewalt und auf Aufbau von Institutionen dringen, die ein *Maximum an Räumen und Zeiten der Freiheit* ermöglichen und verwirklichen“ (Hasselman 154, 164; von mir hervorgehoben). Woher die verräumlichte emanzipative Freiheit in einer enger werdenden Welt kommen soll, verrät uns der Erfinder nicht; er reproduziert frühliberale, heute schlicht reaktionäre Schlagworte.

<sup>119</sup> In einer nachdenklichen Betrachtung zum Deutschen Evangelischen Kirchentag in Stuttgart 1969 hat M. Schoch bemerkt, daß „in der Verehrung des Utopischen, der unendlichen, unerreichbaren Aufgaben eine Schwärmerei aufbricht, in der der christliche Glaube nur scheinbar und *unecht welthafte Formen* annimmt. Die wahrhaft christliche Weltlichkeit verachtet das jeweils gegebene, erreichbare Nächste nicht. . . Die wahre Verbindung zwischen Glauben und Welt muß immer wieder die großen Wahrheiten von Gnade und Schuld, Gebot und Sünde, Recht und Liebe in Betracht ziehen. Der Glaube des Christen muß die Realitäten der Arbeit, der Forschung und der Lehre, der technischen Disziplin und der Wissenschaftlichkeit mit der kritischen Note des Evangeliums in eine fruchtbare Beziehung setzen. Sonst tritt eine Spaltung ein, die furchtbarer sein könnte als die zwischen dem sakralen und dem profanen Bereich. Das Verhältnis zwischen Christentum und Welt wird steril“ (NZZ, Fernausgabe, vom 3. August 1969, 6).

*Karl Rahner SJ*  
Chancen der Priestergruppen

Lieber Klaus Schäfer,

Sie haben im Januarheft der „*Stimmen der Zeit*“<sup>1</sup> einen ausgezeichneten Aufsatz „Zum Thema Priestergruppen“ geschrieben, in dem Sie als einer der ersten Mitbeteiligten an diesen Gruppen, also aus intimer Kenntnis der Sache und mit einer erstaunlichen Fülle von Literaturangaben zum Thema darstellen, was diese Priestergruppen eigentlich wollen. Natürlich kann man zu diesem Thema noch mehr sagen, als Sie auf kurzen 14 Seiten vermochten. Inzwischen haben Sie und Ihre Freunde einen Dokumentationsbericht über die erste internationale Tagung der Priestergruppen in Rom während der römischen Bischofssynode herausgegeben, der als nützliche Erweiterung Ihres eigenen Aufsatzes gelten kann<sup>2</sup>.

Die Redaktion der „*Stimmen der Zeit*“ hat am Anfang Ihres Aufsatzes angekündigt, daß ihm weitere Diskussionsbeiträge zu diesem Thema folgen werden. Die Redaktion hatte dabei an sich nicht an mich gedacht; ich selbst habe Ihren Aufsatz erst im erschienenen Heft der „*Stimmen der Zeit*“ zu Gesicht bekommen. Aber weil ich Sie aus den vergangenen Jahren meiner Schulmeistertätigkeit in Innsbruck kenne, weil ich auch andere gute Freunde in den deutschen Priestergruppen zu haben glaube und in Chur und Rom wenigstens von ferne etwas von Ihren Tagungen mitbekommen habe, drängt es mich doch, zu Ihrem Aufsatz etwas zu sagen, auch wenn ich die Diskussion nicht mit so viel Gründlichkeit und Gelehrsamkeit fortsetzen kann, wie sie bei Ihnen zu finden ist, und auch andere sich hoffentlich noch zu Wort melden, und zwar auch aus Ihren Gruppen selbst<sup>3</sup>. Mein Brief besteht nur aus ein paar einzelnen Anmerkungen zu Ihrem Aufsatz, in willkürlicher Auswahl und ohne Systematik. Wenn ich da und dort ab-

<sup>1</sup> 185 (1970) 34–46.

<sup>2</sup> Eine freie Kirche für eine freie Welt. Delegiertenkonferenz europäischer Priestergruppen Rom 10.–16. Oktober 1969. Eine Dokumentation, hrsg. im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der BRD von Michael Raske, Klaus Schäfer, Norbert Wetzel (Düsseldorf: Patmos 1969). Das 183seitige Bändchen muß als Dokumentation gewertet werden. Wollte man die vielen Texte, die von den einzelnen Gruppen vieler Nationen ausgearbeitet und zur Diskussion gestellt worden sind (über Zölibat, Papsttum, Berufsarbeit der Priester, Problem von Theorie und Praxis, „Wider Geld, Macht und Ideologie in der Kirche“, Dienst des Priesters an der Freiheit, Mann und Frau in der Kirche usw.), in ihrem sachlichen Gehalt beurteilen, müßten wohl die Urteile sehr nuanciert ausfallen. Auf das kann natürlich hier nicht eingegangen werden. Betont sei aber, daß das Buch auch durch viele andere Angaben über die Dokumentation im engeren Sinn hinaus nützlich ist. Es enthält z. B. eine Literaturangabe und eine Aufzählung der deutschen Priestergruppen mit genauen Anschriften.

<sup>3</sup> Hoffentlich findet auch die Redaktion der „*Stimmen der Zeit*“ dafür genügend Platz.

schwefte und das oder jenes sage, was Sie und Ihren Aufsatz gar nicht betrifft, dann werden Sie es mir hoffentlich nicht übelnehmen, und der Leser wird es merken, ohne daß es immer eigens gesagt werden muß.

Sie wissen, daß ich Ihnen zustimme (wie ich es früher schon geschrieben habe<sup>4</sup>), daß es neben den kirchlich offiziellen „repräsentativen Gremien“, die den ganzen Klerus den Bischöfen gegenüber und für die Leitung einer Diözese vertreten, auch weniger formelle, von der Basis her gebildete, „spontane“ Gruppen von Priestern *grundsätzlich* mit Recht geben darf und heute geben *soll*. Nur durch solche, glaube ich, können die repräsentativen Gremien der Priester (in den Priesterräten, bei nationalen Synoden usw.) zu klaren Einsichten und wohlüberlegten Entschlüssen kommen. Wenn sich in der Kirche – also auch im Klerus selbst – eine öffentliche Meinung bilden soll<sup>5</sup>, dann sind solche Gruppen notwendig, und sie dürfen und müssen sich in der Öffentlichkeit der Kirche und damit der Gesellschaft überhaupt zu Wort melden.

Diese Gruppen bedürfen grundsätzlich auch keiner offiziellen Approbation von oben. Sie haben sich natürlich als Christen und Priester zu betragen, auch wenn dies noch lange nicht bedeutet, daß der Stil ihres Verhaltens immer den Vorstellungen jedweden Bischofs genau entsprechen müsse. Wenn eine solche Gruppe in der Kirche etwas erreichen will, muß sie aber auch den Kontakt mit den Bischöfen suchen und pflegen, nicht nur, weil die Bischöfe faktisch über eine beträchtliche gesellschaftliche Macht in der Kirche verfügen, sondern auch aus einer Glaubensüberzeugung heraus, wie sie in etwa im Zweiten Vatikanischen Konzil im Hinblick auf diese Themen zum Ausdruck kam.

Die gar nicht vermeidbaren Spannungen bedeuten zwar nicht, daß eine Priestergruppe im wirklichen theologischen Sinn schismatisch werden<sup>6</sup> oder den Bischöfen gegenüber

<sup>4</sup> Man vergleiche meinen Aufsatz: Schisma in der katholischen Kirche?, in dieser Zschr. 184 (1969) 20–33, besonders 29. Der Aufsatz ist auch schon in anderen Sprachen erschienen. Vielleicht nützt er da und dort doch etwas, auch wenn die „Jungen“ meist wenig Bedürfnis zu empfinden scheinen für eine theologische Legitimation „alten Stils“ für das grundsätzliche Recht solcher Gruppenbildung in der Kirche von unten, und die „Alten“ unter freundlicher Gewährung einer gewissen „Narrenfreiheit“ mich reden lassen, ohne zuzuhören. Ich sage das nicht, weil ich mich „frustriert“ fühle, sondern weil das, was ich meine, mir ein typischer Fall für ein grundsätzliches Problem erscheint, das man meist nicht sehen will.

<sup>5</sup> Vgl. dazu K. Rahner, Das freie Wort in der Kirche (Einsiedeln 1953).

<sup>6</sup> Im Mittelalter hatte man ja in richtigen und unsinnigen Exkommunikationen „Übung“. Und es wäre an der Zeit, den Schatz der dabei gesammelten Erfahrungen und theologischen Einsichten und Prinzipien wieder deutlicher ins Bewußtsein der heutigen Kirche zu heben. Wenn es z. B. wahr ist, was mir ein südamerikanischer Geistlicher erzählte, daß ein dortiger Bischof einen Pfarrer exkommunizierte, bloß weil er mit Reich und Arm am Sonntag eine brüderliche Gewissensforschung anstellte und Geld sammelte für die Armen seiner Gemeinde (gewiß in einer weniger bürgerlich getrimmten Form, als den reichen Leuten dort lieb war), dann wird man wohl der Meinung sein können, daß eine solche Exkommunikation nichtig ist, und sich fragen dürfen, was ein solcher Pfarrer tun könne und müsse. Es ist überhaupt nicht so, daß der klerikale Gehorsam diejenige Tugend sei, die beim Kleriker alles andere in seinem Verhalten als oberste Schiedsrichterin und Lenkerin zu manipulieren habe. Ich darf vielleicht hinzufügen: man vergleiche, was die Heilige Kongregation für die kirchlichen Studien mir über den klerikalen Gehorsam in ihrer Zeitschrift zu schreiben erlaubt hat: Seminarium 19 (Neue Serie 7) (1967) 465–479. Der (lateinische) Aufsatz ist auch deutsch erschienen in: Knechte Christi (Freiburg 1967).

mit Schisma drohen dürfe. Es bedeutet aber auch nicht, daß nicht innerhalb einer letzten kirchlichen Einheit von Glaube, Hoffnung, Liebe und kirchlichem Recht heftige Meinungsverschiedenheiten ehrlich ausgetragen werden dürften, wie es immer wieder in der Kirchengeschichte geschah; es bedeutet darum auch nicht, daß alle diese Meinungsverschiedenheiten bloß in der dünnen Luft abstrakter Theorie durch rationale Argumente allein ausgetragen werden könnten, die in *jedem* Fall erst eine reale Effizienz erlangen, wenn sie höheren Orts eingesehen und gebilligt werden. So theoretisch ist nun einmal das Leben nicht.

Man könnte zu diesen komplementär gegensätzlichen Grundprinzipien noch viele Einzelprinzipien zur kasuistischen Bewältigung konkreter Konfliktsfälle hinzufügen, aber es bliebe auch dann noch ein unauflösbarer Rest von möglichen Konfliktsituationen, für die aus theoretischen Prinzipien inhaltlicher und nicht bloß formaler Art *allein* keine eindeutige und von allen zu akzeptierende Lösung abgeleitet werden kann. Und da es auch ungerechte, ja ungültige Exkommunikationen geben kann, kann man auch nicht ohne weiteres und für *alle* Fälle sagen, daß die je heutige kirchliche Autorität (als „Hirtenamt“) in solchen Fällen *immer* und undiskutabel das letzte Wort hat<sup>7</sup>. Diese allgemeine Zustimmung zur Möglichkeit solcher Spontangruppen bedeutet noch keine Beurteilung faktisch gegebener Gruppen, zumal ich die ausländischen zu wenig kenne. Aber ich wollte das Prinzipielle noch einmal ausdrücklich sagen.

Mir will scheinen, lieber Herr Schäfer, daß Ihr Aufsatz ein wenig zu soziologisch (besser vielleicht: „frankfurterisch“) geraten ist. Natürlich redet jeder in seinem Jargon, und wer im Glashaus sitzt wie ich, muß mit einem solchen „Vorwurf“ vorsichtig sein. Aber ich frage mich doch, ob dieser soziologische Trend dadurch schon genügend gerechtfertigt ist, daß das Thema des Aufsatzes sich auf eine bestimmte Gruppe in einer größeren Gesellschaft bezieht und darum soziologische Aspekte unvermeidlich den Ton an-

<sup>7</sup> Ich meine: dasjenige „letzte Wort“, das man lange sehr schnell als das erste gesprochen hat. Man muß sich nur fragen, was aus den neueren Entwicklungen in der Kirche (die man doch gewiß nicht alle verurteilen kann als böse und schädlich und nur als einer bitter verzweifelten Autorität abgetrotzte Zugeständnisse um des lieben Friedens willen) geworden wäre, wenn man das Prinzip rein durchführen wollte, es dürfe und könne in der Kirche keine Bewegungen von unten, keine parakanonistischen Handlungen geben, die nicht von vornherein von oben angeordnet, angeregt oder wenigstens, kaum begonnen, approbiert werden. Die ganze Kirchengeschichte ist eine einzige Widerlegung solcher Vorstellungen. Aber das tut einem nicht weh, weil es sich um Konflikte handelt, die nicht mehr unsere sind. Und in der heutigen Zeit und für sie tut man dann so, als ob alles nach so simpel einbahnigen Prinzipien verlaufen könne. Wer sich natürlich auf die theoretisch nie ganz auflösbare Dialektik der vielen Prinzipien beruft, die im Leben der Kirche wie im Einzelleben gelten, um eigensinnig, egoistisch, überheblich, die Einheit der Kirche und die Klarheit ihres Bekenntnisses verderbend zu sein, der tut etwas, wogegen nicht immer ein kanonistisches und material moralisches Kraut eindeutig gewachsen ist, der muß sich einmal vor dem Gericht seines Gewissens und vor Gott verantworten. Aber wir haben dabei dieselbe kanonistisch allein nicht mehr zu bewältigende Situation, die entsteht, wenn jemand nach dem Spruch seines Gewissens (mit Recht oder Unrecht) sich geheißsen weiß, von einer nicht definierten Lehre des Lehramts abzuweichen. Diese und jene Situationen gibt es und es nützt der Kirche nichts, wenn man sie so „verdrängt“ (unten oder oben, durch Enge oder Laxheit), als ob sie nicht wären.

geben. Wenn ich einmal übertreibend und gewiß letztlich ungerecht sagen soll, was mir in dieser Hinsicht nicht recht gefallen hat, so würde ich sagen: in diesem Aufsatz werden die Absichten und Chancen einer Gruppe behandelt in einer Gesellschaft X (Kirche genannt), die ziemlich unbekannt ist, in einer Gesellschaft, die diese Gruppe durch einen formal bleibenden Lernprozeß und eine Bewußtseinsänderung in eine künftige Gesellschaft Y zu verwandeln beabsichtigt, die auch ziemlich unbekannt bleibt.

Sie sprechen zwar einige Male von der „Sache Jesu“, die dabei maßgebend bleiben soll; Sie detaillieren zwar da und dort die Aufgaben der Priestergruppen in einer durchaus diskutablen Weise. Aber die „Sache Jesu“ scheint mir deutlich doch fast nur gesellschaftspolitische Veränderungen, Kampf für Freiheit im heutigen profanen Sinn und eventuell für eine gesellschaftliche Revolution zu implizieren. Und auch die Detaillierung der Aufgaben dieser Gruppen (z. B. in Anmerkung 32) scheint mir immer noch ein wenig arg formalsoziologisch geraten zu sein.

Nehmen Sie es mir nicht übel, wenn ich bei einer solchen „Sache Jesu“ ein wenig mißtrauisch werde. Selbst wenn Sie eine neue Spiritualität fordern (löblicherweise, aber auch so sehr als Hoffnung der Zukunft, daß ein christlicher Normalverbraucher wie ich nicht mehr recht weiß, was ich *jetzt* noch an – bisheriger – Spiritualität tun kann), auch wenn ich davon überzeugt bin, daß ich mich als Christ für die ungerecht Eingekehrten und Hungernden einsetzen muß und nicht bloß theologisch oder kontemplativ über die heiligste Trinität spekulieren darf, auch wenn ich davon überzeugt bin, daß die Christenheit als solche ganz anders und radikaler auf all die Fürchterlichkeiten an Hunger, Krieg und Gewalt reagieren müßte, als sie es tut, beschäftigt mit ihrem innerkirchlichen Betrieb, auch dann bleibt mein Bangen, das Christliche als solches könne verkürzt werden.

Würde denn ein bißchen mehr eigentliche Theologie schaden? Würdet Ihr soziologisch nicht gerade dann effizienter handeln, wenn Ihr deutlicher an jenes christliche Gewissen appellieren würdet, das durch eine expliziter christliche Sprache verständlicher und gleichzeitig härter getroffen wird, als Ihr es in dieser Methode fertigbringt? Ich meine, das zentral Christliche müßte deutlicher bleiben; auch wo mit Recht der Dienst der Kirche an der Welt und nicht an sich selbst gemeint ist, müßte er doch als Dienst der Kirche aus ihrer innersten Wesensmitte heraus proklamiert werden. Und darum hat eine formal-soziologische Fragestellung ihre Grenzen.

Sie sprechen einmal davon, daß eine „radikale Reform“ der Kirche notwendig sei. Ich gestehe, daß solche Fanfarenstöße mir ein wenig hart in die Ohren fahren und auf die Nerven gehen. Ich weiß nicht recht, wann eine Reform Euch radikal genug ist, und ich bin davon überzeugt, daß, wenn Ihr Jungen Eure Reform einmal durchgesetzt habt, wenn Ihr dann vielleicht oben in der Kirche seid, daß auch Ihr mit all den Unzulänglichkeiten, Egoismen, Unverständnissen für die Zukunft behaftet sein werdet, die Ihr den jetzigen Bischöfen und Päpsten teils mit Recht, teils aber auch ungerecht vormaltet. Diese skeptische Meinung von der „*Ecclesia semper reformanda*“ soll weder Euren Elan verurteilen noch Eure Pflicht leugnen, unter Umständen „Krach zu schla-

gen“<sup>8</sup>; aber kann man in einer Kirche der Liebe und der notwendigen Selbstkritik nicht auch ein wenig bescheidener reden, ohne diesen Elan zu bremsen und diese Pflicht zu vernachlässigen?<sup>9</sup>

Bei dieser Anfrage ist das Wort von der „radikalen Reform“ natürlich nur als ein einzelnes Symptom gemeint. Ihr braucht nicht so „weise“ (was eine Tugend und ein Laster sein kann), so „abgeklärt“ (was oft ein höfliches Wort für bequeme Resignation ist) zu sein wie wir Alten; aber wenn Ihr Eure Programme mit Fanfarenklängen oder auch unter Tönen einer ersten Bitterkeit, mit der Ihr noch nicht fertig geworden seid, verkündet, dann denkt auch ein wenig darüber nach, wie Eure Erklärungen auf uns Alte wirken müssen, die Ihr doch noch nicht ganz abschreiben wollt. Eine solche Rücksicht ist nicht nur christlich liebevoll, sondern auch soziologisch wirksamer. Es nützt Euch nichts, wenn Ihr die Älteren im Klerus auch dort vergrämt, wo es gar nicht notwendig ist. Gerade wenn Ihr die Verhältnisse in der Kirche nicht sofort moralistisch anschaut (und daran tut Ihr gut), sondern „entmythologisierend“ soziologisch, müßt Ihr Euch auch hüten, uns Ältere zu schnell nach moralischen Maßstäben zu beurteilen: als Reaktionäre (ein Wort, das einen moralisch abwertenden Klang hat), als Machtgierige (ebenso moralisch gemeint), als Tyrannen, Bürokraten, blinde Verteidiger des Establishments und so fort.

Nach fast vierzig Priesterjahren kenne ich sehr viele Vertreter des kirchlichen Establishments und habe auch meine Kräche mit ihnen gehabt, die mir reichen. Aber moralisch (dieses Wort kann auch einen guten Klang haben und so ist es gemeint) und unter Einrechnung des Dogmas, daß wir alle ziemlich schäbige Menschen und arme Sünder sind, kommen mir diese alten Herren auch nicht schlechter vor als Ihr. Und in der Kirche kommt doch darauf etwas an, mehr als in einer profanen Gesellschaft. Diese alten, amts-gewichtigen Herren bedürfen gewiß sehr oft eines „Lernprozesses“, den Ihr ihnen liefert (wer soll es sonst machen?), aber ein guter Lehrer ist doch nur der, der auch seine dummen oder langsam begreifenden Schüler liebt. Ich gebe zu, diese geduldige Liebe zu solchen Leuten ist oft schwer zu vereinigen mit dem Eifer für das Haus des Herrn der Zukunft, der Euch verzehrt. Aber ein wenig mehr an solcher Synthese wäre möglich und

<sup>8</sup> Ich habe dieses Wort bei jener Donnerstagabendunterhaltung vor Eurem römischen Treffen in der Via dell'Anima in Rom vermutlich gebraucht (ich erinnere mich nicht genau) und schäme mich dessen (die Situation eingerechnet) nicht im mindesten. Deswegen ist das Wort als Überschrift im „Neuen Forum“ Günter Nennings (16 [1969] 649–652) doch ein dummer journalistischer Gag und eine schlechte Zusammenfassung dessen, was Congar, zwei andere und ich von der Internationalen Theologenkommission mit Euch gesprochen haben. Und noch mehr war es von dem österreichischen Pfarrer aus Eurer Mitte unfair, dieses Gespräch zu veröffentlichen (gegen ausdrückliche Abmachungen), auf den sich Nening als auf seinen Gewährsmann beruft.

<sup>9</sup> Ich verstehe schon, warum Sie meist das Wort „Priester“ meiden und dafür andere Begriffe verwenden; aber ist das eigentlich notwendig? Muß das Wort „Priester“ einem sofort ein schlechtes theologisches Gewissen machen? Ich kann mir unter „Internalisierung“ (ich vermute es wenigstens) etwas Verständliches und Abzulehnendes vorstellen, aber insinuiert so ein Wort nicht allzuleicht, jede „Spiritualität“, die sich nicht in den gesellschaftlichen Effekten ausweist, die Ihr messen könnt, die Euch interessieren, sei schon eine solche von Euch tief verachtete Internalisierung? Ist das nötig?

würde der Sache nur nützen. Aber manchmal kommt mir vor (ich meine jetzt nicht Sie, Herr Schäfer), als ob der Wille, diese Leute auszurotten – die Alten, die Ihr ja selbst bald sein werdet – bei Euch als eine hohe und wichtige Tugend gelte.

Vielleicht wäre es gut, wenn sich die Priestergruppen, mindestens zunächst einmal, auf gut begrenzte und ihnen *unmittelbar* zugeordnete Aufgaben und Ziele beschränken würden. Natürlich hängt alles mit allem zusammen, und eine Priestergruppe, die keine Priestergewerkschaft sein will, wird unvermeidlich und mit Recht getragen sein von dem Pathos eines allgemeinen Reformwillens im Bezug auf die Kirche als ganze, gerade wenn sie die Kirche in einem sich selbst vergessenden Dienst gegenüber der Welt überhaupt sehen will. Aber damit eine solche Gruppe eine größere Zahl von Priestern umfaßt, damit sie eine klare, für viele Priester in Frage kommende Aufgabe hat, damit sie wirksam wird, wäre zunächst einmal eine Begrenzung auf konkrete Aufgaben, die die seelsorgliche Praxis (im weiteren Sinn gemeint) von selbst anbietet, doch sehr empfehlenswert. Ihr Programm scheint mir da etwas zu umfassend zu sein. Sie nennen zwar am Schluß Ihres Aufsatzes die „Weiterbildung“ der im Amt Stehenden als eine solche konkrete Aufgabe. Das ist gewiß eine und eine sehr wichtige, aber es gibt noch viele andere, die in Ihrer allumfassenden Programmatik ein wenig untergehen.

Einzelne deutsche Priestergruppen begannen bereits, sich mit solchen *Einzelthemen* zu beschäftigen. Ich nenne nur *einige*, um deutlicher zu machen, was ich meine: Die Frage, was an dringlichen und konkret lösbaren pastoralen Themen auf die Tagesordnung der gemeinsamen deutschen Synode kommen soll; die Frage nach einem wirklich katholischen und menschlich und christlich handhabbaren Mischehenrecht und einer Mischehenpastoral; konkrete Fragen der Interkommunion; pastorale Fragen, die auch bei uns wohl bald hinsichtlich der Kindertaufe aufstehen werden, auch wenn man die Kindertaufe selbstverständlich nicht grundsätzlich ablehnt; pastorale Fragen hinsichtlich derjenigen, die keine Kirchensteuer mehr in der bisherigen Weise bezahlen wollen; die Fragen der strukturellen Gliederung der Seelsorge, wie sie z. B. der Weihekurs 1966/68 der Diözese Rottenburg angemeldet hat; gottesdienstliche Fragen, die auch nach Abschluß der römischen Liturgiereform bleiben werden; Fragen einer konkreten Schulung und aktiven Beteiligung von Laien an den Entscheidungen der verschiedenen, dafür schon institutionell vorgesehenen Gremien in den einzelnen Kirchen; konkrete Weisen jenes „Lernprozesses“, der notwendig ist, damit der durchschnittliche Kirchgänger bei uns etwas von seiner Verantwortung für die Dritte Welt zu begreifen beginnt; Verständnis des Klerus für die Massenmedien; langsame Vorbereitung des Klerus und unserer Gemeinden für die Verhältnisse bald kommender Zeiten, in denen es nicht mehr so sicher ist, daß es noch Religionsunterricht in den staatlichen Schulen, theologische Fakultäten an den Staatsuniversitäten und ähnliche Dinge gibt.

Ich weiß nicht, ob ich nicht mit solchen Themen in denselben Fehler verfallen bin, den ich bei Ihnen meine feststellen zu sollen. Aber Arbeit hätten die Priestergruppen genug. Viele solche Probleme sind natürlich nur dann wirklich gelöst, wenn die Lösung auch institutionalisiert ist. Das können diese einzelnen Gruppen gewiß nicht für sich allein

tun. Aber sie können (genau wie Parteien in einem richtig funktionierenden Staat) solche Lösungen vorbereiten, meinungsbildend wirken.

Da sind meistens viele und genaue theologische Überlegungen vorausgesetzt. Die Gefahr ist immer, daß man, von der Praxis her gedrängt und mit einer gewissen emotionalen Kurzschlüssigkeit, seiner im Grund schon fertigen „Lösung“ für die Praxis eine zu billige Ad-hoc-Theologie unterlegt, die dogmatisch inakzeptabel ist und dazu nur der Hälfte der Wirklichkeit gerecht wird. Ich habe einmal sehr beachtliche, heilsam beunruhigende Vorschläge für neue Formen des Bußsakraments in den Gemeinden (unter Umständen auch als sogenannte gemeinsame Bußandacht) gelesen. Aber warum mußte dies dann verbunden werden mit einer Leugnung oder einem gar zu großzügigen Übersehen der dogmatischen Lehre des Trienter Konzils, wenn beides bei ein wenig gutem Willen ganz gut vereinigt werden kann, ohne daß eine ebenso berechtignte sakramentale, in die Tiefe des Einzelwissens für sich allein reichende Seelsorge darum in den Orkus der Vergangenheit versenkt werden muß?

Wenn ein Kaplan erklärt, die Fragen der Interkommunion existierten nur noch bei Bischöfen und Superintendenten, aber nicht mehr beim wirklichen „Gottesvolk“ (in solchen Fällen ist dann eine weniger „entmythologisierende“ Terminologie plötzlich wieder hoffähig), dann wären wir (wenn solche theologischen „Sprüche“ sich durchsetzen würden) in einigen Jahren nur so weit, daß sich in kirchlichen Basisgruppen die Spaltungen und Befindungen noch ärgerniserregender zeigen würden, als es heute unter den etablierten Konfessionen der Fall ist, um von allen theologischen Problemen, die es hier gibt, ganz zu schweigen. Wenn mir ein europäischer Theologieprofessor bei einem Treffen in den USA erklärte, für ihn würde sich am Christentum nichts ändern, wenn Jesus von Nazareth nicht gelebt habe, was er natürlich nicht positiv behauptete, oder wenn mir in Skandinavien ein junger katholischer Geistlicher erklärte, man solle nun endlich das Papstdogma des Ersten Vatikanums „langsam vergessen“, dann muß ich nur sagen: Hoffentlich wehren sich Eure Priestergruppen auch eindeutig gegen einen solchen „theologischen“ Stil, wie sie Streiter dafür sein müssen, daß das Evangelium in einer Sprache und unter einer Perspektive der Sache selbst verkündet wird, daß es dem Menschen von heute verständlich wird, und daß die Kleriker ihre schlechte Theologie und altmodische Predigt nicht zum „Skandal des Kreuzes und des Glaubens“ aufmöblieren.

Sie sprechen einmal davon, daß es heute viele Menschen (und offenbar auch Priester) gebe, die in der Kirche mitarbeiten wollen oder es auch tun, ohne sich mit ihr mehr als höchstens partiell zu identifizieren. In diesem Problem steckt eine große Aufgabe, die gewiß durch die Lehre des Zweiten Vatikanums in Kapitel II von „Lumen gentium“ noch nicht gelöst ist. Ich bilde mir ein, daß ich schon vor Jahren auf dieses Problem hingewiesen habe. Ich habe andererseits in neuerer Zeit öfters schon darauf hingewiesen, daß die Kirche auch nach dem Zweiten Vatikanum den Mut haben muß, eindeutige und öffentliche Leugnung der Wahrheit, die die Grundsubstanz ihres Glaubens betrifft, mit einem eindeutig abgrenzenden Nein zu beantworten. Aber auch wenn dies wahr ist, kann es offenbar nicht das allein selig machende Rezept sein, das ich auch schon aus dem

Mund von Bischöfen gehört habe, die Kirche solle sich nur gesundschrumpfen, dann würden (in einem orthodoxen Sektchen, das dann entsteht) alle Probleme sich von selbst lösen.

Mir ist ein ängstlich sich Fragender, ob er noch Christ und katholisch ist (vorausgesetzt, daß er ein ernsthafter Mensch ist) lieber als ein dezidiert Orthodoxer, der möglichst viele aus der Kirche „hinauskatapultieren“ will, bloß damit er möglichst nur noch unter Seinesgleichen leben muß. Aber wenn man dieses Einerseits-Andererseits gesagt hat, fängt das Problem erst an. Über dieses Problem könnten sich solche Priestergruppen von ihrer praktischen Erfahrung her zusammen mit Theologen, die nicht nur eine Ad-hoc-Theologie liefern, Gedanken machen, die zu praktisch handhabbaren Einzelresultaten führen.

Lieber Klaus Schäfer, vielleicht habe ich für Ihre Augen und Ohren wie ein „unsoziologischer Opa“ geredet. Aber das macht doch eigentlich nichts. Denn warum sollte ich mich in eine Rolle drängen, die mir nicht ansteht und die *Ihr* viel besser in der Kirche spielen könnt und müßt. Würde ich es nämlich versuchen, um ja nicht unmodern zu erscheinen, dann käme erst recht dieser „unsoziologische Opa“ heraus. Ich bleibe auch so Ihr Ihnen freundschaftlich verbundener

*Karl Rabner*

*Anselm Hertz OP*  
Religionskritik im Film

Überlegungen eines Theologen

Es handelt sich bei dem mir gestellten Thema<sup>1</sup> um die Herausforderung des christlichen Theologen durch die Religionskritik im modernen Film. Muß oder soll sich der Theologe durch die Kritik herausgefordert fühlen? Und wenn ja, was hat er auf diese Herausforderung zu antworten?

Religionskritik als Nicht-Herausforderung

Zunächst sei ganz schlicht gesagt, daß er sich nicht herausgefordert fühlen muß, zumindest nicht in dem Sinn, daß er sich, etwa stellvertretend für seine Religionsgemeinschaft, von der Kritik an eben dieser Religionsgemeinschaft getroffen fühlte. Denn die Religionskritik im modernen Film ist mehrdeutig und daher mißverständlich. So könnte etwa der Theologe dem Regisseur Bunuel entgegenhalten, daß dieser in seinem neuesten Film „Die Milchstraße“ den Glauben der katholischen Kirche einseitig und daher verzerrt wiedergegeben habe. Selbst er, der Theologe, sei bereit zu bekennen, daß für ihn christlicher Glaube mehr bedeute als die im Handbuch von Professor Denzinger aneinandergereihten dogmatischen Sätze und der diesen Dogmen widerstreitenden und daher mit einem Anathema versehenen Meinungen. Er, der Theologe, habe sich daher bei der Schultheateraufführung in Bunuels „Die Milchstraße“ eher amüsiert als herausgefordert gefühlt. Er glaube auch nicht so recht, daß in irgendeiner katholischen Schule, selbst wenn sie von eifrigen Klosterfrauen geleitet wird, Schülerinnen dazu angehalten würden, anathematisierte Lehrsätze über das Christentum auswendig zu lernen. Gewiß, noch im vergangenen Jahrhundert habe eine etwas krause Apologetik gelegentlich seltsame Stilblüten produziert, aber diese Form der Religionspädagogik ist heute endgültig überwunden.

Ähnliches wäre von der Darstellung des Gnadenstreits in „Die Milchstraße“ zu sagen. Sicherlich, damals haben sich Jansenisten, Dominikaner und Jesuiten wegen ihrer Theorien über das Verhältnis von menschlicher Willensfreiheit und göttlicher Gnade – wie wir zu sagen pflegen – bis aufs Messer befeindet; und insofern ist die Duellszene eine gelungene optische Interpretation dieses historischen Ereignisses. Aber welcher Theologe fragt heute noch nach der „*gratia sufficiens*“? Heute hantiert der Theologe nicht mehr so großzügig mit der Vorsehung Gottes herum wie seine Kollegen im sechzehnten und

<sup>1</sup> Text eines Vortrags bei einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern im Dezember 1969.

siebzehnten Jahrhundert. Er scheut sich fast, das Wort Gnade überhaupt auszusprechen, weil er befürchten muß, damit in die vertrackten Implikationen der theologischen Vergangenheit zu geraten. Zumindest in dieser Beziehung ist er demütiger geworden und spricht bescheiden sein „ignoramus et ignorabimus“. Und eben deshalb braucht er sich nicht von einem Film wie „Die Milchstraße“ herausgefordert zu fühlen. Christlicher Glaube ist viel mehr als die bloße Aufzählung von Dogmen und die schier endlosen Streitereien um deren Interpretation.

Ferner könnte der Theologe darauf hinweisen, daß in manchen Fällen die Religionskritik im modernen Film lediglich den Charakter einer Chiffre trage. Nehmen wir als Beispiel den Film „Mutter Johanna von den Engeln“. Dort geht es zwar um historisch überlieferte Geschehnisse in einem Frauenkloster, um Aberglauben, religiöse Besessenheit, Inquisition und sexuelle Frustration, Themen, die sich wie ein roter Faden durch die Geschichte der katholischen Kirche ziehen. Aber der Regisseur dieses Films sagte mit Nachdruck, daß es ihm nicht um eine Kritik an der katholischen Kirche gegangen sei, sondern daß er an dieser historischen Gegebenheit das Vorhandensein von Vorurteilen und Repressionen in der menschlichen Gesellschaft habe aufzeigen wollen. Und diese Erklärung klingt durchaus plausibel. So könnte denn der Theologe sagen, daß er sich nicht herausgefordert fühle, denn diese Form der Religionskritik, die den christlichen Glauben oder einzelne historische Glaubenssituationen lediglich als Chiffre oder Paradigma für etwas anderes, eigentlich Gemeintes verwende, könne zumindest nicht in dieser verkürzten Form die so kritisierte Religionsgemeinschaft herausfordern.

### Religionskritik als Herausforderung

Aber genau an diesem Punkt müßte dann doch die kritische Selbstbesinnung des Theologen einsetzen. Er muß sich die Frage stellen: Warum wird gerade der christliche Glaube, mag er nun einseitig dargestellt sein oder nicht, zu einem negativen Paradigma, zu einer negativen Chiffre für den Allgemeinzustand der menschlichen Gesellschaft? Gegenüber dieser Frage kann er sich nicht auf Einseitigkeiten oder Fehlinterpretationen in der Kritik berufen, denn sie sind gegenüber dieser Frage nebensächlich. Oder anders ausgedrückt: die Theorie, daß es sich bei dieser Kritik im Grunde genommen um bloße Mißverständnisse handle, schlägt gegenüber der Frage, warum gerade die christliche Religion zu einer negativen Chiffre und zu einem negativen Paradigma geworden ist, nicht durch. Bei dieser Frage beginnt das Herausgefordertsein des christlichen Theologen, der hier stellvertretend für seine Glaubensgemeinschaft steht und Stellung nehmen muß.

Versuchen wir also die Frage zu beantworten: warum ist der christliche Glaube, hier als institutionalisierter, also kirchlicher Glaube genommen, zum negativen Paradigma, zur negativen Chiffre geworden? Die Antwort soll in Thesenform erfolgen, selbst auf die Gefahr hin, daß durch diese Methode nicht alle Phänomene und Gründe der fil-

mischen Religionskritik erfaßt werden. Es kann sich hier ohnehin nur um eine Auswahl handeln.

*1. These: Der christliche Glaube als institutionalisierter Glaube ist zu einer gesellschaftlichen Ideologie geworden; und zwar in dem Sinn, daß sich die jeweils herrschende Klasse oder Gruppe der Gesellschaft dieses Glaubens bedient, um ihre Vorherrschaft über andere Gruppen oder Klassen der Gesellschaft durchzusetzen oder zu festigen.*

Es wäre nun zu dieser These ein ideologiekritisches Kolleg angebracht, das besonders die religionssoziologischen Phänomene und Erkenntnisse berücksichtigt. Aber vielleicht ist es für unsere Thematik einer filmischen Religionskritik ebenso dienlich, wenn wir beim Medium Film bleiben und schlicht versuchen, das Verständnis von christlichem, kirchlichen Glauben in jener Filmproduktion aufzuweisen, die nicht religionskritisch eingestellt, andererseits aber auch nicht genuin christlich vom Offenbarungsglauben her inspiriert ist. In dieser Produktion erscheinen Kirche und christlicher Glaube in verschiedenartigen Dimensionen und unter verschiedenen Aspekten.

Zunächst und vorwiegend unter einem Aspekt, der nicht unzutreffend als „religiöse Folklore“ bezeichnet wird. Als bloßes Phänomen genommen, ist die Form der „religiösen Folklore“ nicht weiter interessant. Welchem Filmregisseur wäre es schließlich zu verdenken, daß er die optischen Möglichkeiten einer solchen Folklore aufgreift, wenn etwa in einem Film eine Hochzeit mit kirchlicher Trauung „fällig“ wird? Aber unter dem Aspekt der Religionskritik im Sinn der aufgestellten These wird dann dieser Vorgang doch signifikant. Solche Filme sollen, wie es so schön heißt, lebensecht sein. Und dazu gehört dann, genau wie im sogenannten echten Leben, die Kirche. Eine Filmhochzeit ohne eine wenigstens angedeutete kirchliche Trauung wäre dem Kinopublikum verdächtig. Mit feinem Gespür hat Pasolini in seinem Film „*Mamma Roma*“ den Wechsel seiner Titelfigur vom Proletariat in das bürgerliche Milieu auch dadurch gekennzeichnet, daß Mamma Roma in ihrem neuen Wohnviertel sonntags zur Messe geht. Denn das gehört zu diesem bürgerlichen Milieu. Kirche und kirchlicher Glaube erscheinen auf diese Weise als ein Stück integrierter, bürgerlicher Gesellschaft. Beide sind eine scheinbar untrennbare Symbiose eingegangen. Der kirchliche Glaube artikuliert die geheimen Wünsche des Menschen: bei der Trauung den Wunsch nach Dauer dieser Verbindung, bei der Beerdigung den Wunsch nach individueller Ewigkeit. Nietzsches sarkastisches Wort fällt einem dabei ein, daß das Christentum nichts anderes als ein popularisierter Platonismus sei. Und wer sich an Platos Ansichten über die Funktion der Religion in der Polis erinnert, wird nicht umhin können, Nietzsche Recht zu geben, zumindest was die religiöse Praxis betrifft.

Zu dieser Symbiose von bürgerlicher Gesellschaft und Christentum gehört dann auch die ideologische Verwendung dieses Christentums zu politischen Zwecken. Es gibt in der Filmproduktion der fünfziger und der frühen sechziger Jahre einige signifikante Beispiele für eine ganz unreflektierte und daher naive Verwendung des Christentums im

Kampf gegen den Kommunismus. Als ein Beispiel für mehrere sei hier an den Film „*Der Gefangene*“ erinnert. Kirche und christlicher Glaube werden zur positiven Chiffre, zum positiven Paradigma im Kampf der spätbürgerlichen, kapitalistischen Gesellschaft gegen den Kommunismus.

Und schließlich dienen Kirche und christlicher Glaube als positive Chiffre und positives Paradigma für gewünschte und von der bürgerlichen Gesellschaft erwartete moralische Verhaltensweisen, wie etwa die des Gehorsams. Auch dafür ein Beispiel: In dem Film „*Der Kardinal*“ geht es in einer Sequenz darum, daß sich der junge Kaplan, der später Kardinal werden wird, nach innerer Überwindung dazu durchringt, die Genehmigung zur Tötung des Kindes zu verweigern, das seine Schwester erwartet, obwohl er weiß, daß die Schwester in Lebensgefahr schwebt. Er überwindet sich selbst im Gehorsam gegen das Gebot der Kirche. Und hier das Paradoxon: Obwohl nur eine Minderheit im Kinopublikum der kirchlichen Argumentation zustimmt, beeindruckt die Haltung des Gehorsams als solche und wird so zur positiven Chiffre gegenüber den Anordnungen der Autorität schlechthin. Kirche und christlicher Glaube erscheinen in diesem Sinn als eine Stütze und ein Garant der moralischen Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft.

Nur unter dieser Voraussetzung wird dann die Religionskritik verständlich, die sich etwa im Film „*Rosemaries Baby*“ ausdrückt. Die katholische Kirche ist hier mit den gesellschaftlichen Mächten identisch, ja, sie erscheint geradezu als deren Symbol und Inbegriff. In Rosemaries Traum von der Luxusyacht, die zu einer Vergnügungsfahrt in See geht, sind nur Katholiken zur Teilnahme zugelassen. Aber im Unterdeck eben dieser Yacht spielt sich dann die Teufelsbeschwörung mit allen Attributen einer Anbetung Satans und der Begründung eines angeblich satanischen Reichs ab. Beide, die katholische Kirche als Repräsentant der gesellschaftlichen Macht – auch Jackie Kennedy steigt an Bord dieser Yacht – wie auch die Diener des Satanskults betören und betrügen den Menschen. Beiden geht es um Einfluß, Herrschaft und Macht.

Es ließe sich dieser Kritik manches entgegenhalten. Es gab und gibt innerhalb des Christentums die Solidarität mit den Armen und Unterdrückten. Auch könnte man darauf hinweisen, daß die Botschaft Jesu eine frohe Botschaft für diese Armen und Unterdrückten ist. Aber darum geht es hier nicht. Die filmische Religionskritik bezieht sich nicht auf die Lehre, sondern auf die religiöse Praxis. Diese Kritik ist nicht theologischer, sondern religionssoziologischer Natur. Und unter diesem Aspekt bilden nun einmal Kirche und christlicher Glaube in ihrer Faktizität und Effektivität ein Bollwerk der bürgerlichen Gesellschaftsordnung mit all den sich daraus ergebenden Konsequenzen. Die christliche Religion ist zur Ideologie geworden, und deshalb wird sie kritisiert.

*2. These: Das Humanum im Sinn von personaler Humanität und Mitmenschlichkeit eignet sich nicht in der Kirche und im Christentum.*

Diese These wird nicht direkt, aber indirekt aufgestellt. Oder anders ausgedrückt: Sie ist die logische Konsequenz der stets erneut aufgewiesenen Tatsache, daß es der christlichen Religion nicht gelungen ist, die Welt zu verändern. Wenn etwa im Film

„Weekend“ über die Vergeblichkeit von Kultur und Zivilisation räsoniert wird, fallen wenige Worte über die Religion. Ihr Einfluß wird entweder für völlig belanglos oder sogar für nichtvorhanden angesehen, wenn es um die Frage der Humanität geht. Es gibt am Ende nur noch die poetisch verklärte Barbarei, in der sich der moderne Mensch genauso wohl fühlt wie in seiner Kultur. Der Kreis schließt sich: moderne Zivilisation und Barbarei gehen fast nahtlos ineinander über. Es gibt keine Religion, die dieses Ineinanderübergehen im Namen der Humanität verhinderte. Die Religion als humanitärer Impuls ist einfach nicht vorhanden.

Vielleicht noch deutlicher wird diese These in Pasolinis Film „Teorema“. Die Mailänder Großbürgerfamilie ist in ihren Konventionen und Frustrationen erstarrt. Die Katharsis im Sinn einer Metanoia erfolgt nicht durch die etablierte Religion. Sie hat längst aufgehört, das Heil zu bringen oder auch nur zu verkünden. Und so vermag sie auch nicht, den Menschen zu sich selbst zu führen, indem sie ihn aus seinem Narzißmus löst. Die etablierte Religion besitzt nicht die Kraft, den Menschen zu verändern. Sie ist zu einem leeren Ritual geworden, das nicht einmal mehr der Erwähnung wert ist. Wenn die Fabrikantengattin Lucia auf ihrer Suche nach der Liebe des geheimnisvollen Gastes, von der sie aber erkennen muß, daß sie endgültig verloren und daher nicht wiederholbar ist, in ihrer Verzweiflung in eine Kapelle flüchtet, dann ist auch dies ein Ritual, eine Handlungsweise, die keine Hoffnung ausdrückt.

Bunuel wird nicht müde, in seinem Film „Die Milchstraße“ die Monotonie einer auf Lehrsätze reduzierten christlichen Religion anzuprangern. Schülerinnen lehren auf einer Veranstaltung das Anathema über Häresien herunter, die Gebeine eines Bischofs, dessen Häresie erst nach seinem Tod entdeckt wurde, werden auf dem Scheiterhaufen verbrannt, und ein Pfarrer doziert trockenste dogmatische Lehrsätze über die Jungfrau Maria, nachdem er noch kurz zuvor eine poetische Wundergeschichte über eben diese Jungfrau erzählt hatte, wobei die Geschichte wegen ihrer Poesie dem Publikum glaubwürdiger erschien als das Heruntersagen der Lehrsätze. Die offizielle Religion ist auch hier zu einem leeren Ritual erstarrt. Sie ist zum bloßen Streitobjekt von Meinungen geworden, aber sie bewegt und verändert den Menschen nicht in seinem Innern.

Auch gegen diese These ließe sich manches einwenden, nicht zuletzt von einer Theologie her, die sich wieder an der Heilsverkündigung der Bibel orientiert. Aber diese Neuorientierung hat sich noch kaum ausgewirkt, sie ist gesellschaftlich noch nicht relevant geworden. Für die Masse der Gläubigen ist die christliche Religion immer noch primär ein System von zu glaubenden Lehrsätzen, verbunden mit einem magisch anmutenden Ritual. Der Oberkellner des Luxusrestaurants in Bunuels „Milchstraße“ doziert vor den Angestellten über die Gottheit Christi und wirft im gleichen Atemzug zwei, wenn auch dubiose Pilger, die bettelnd vor der Tür des Lokals erscheinen, mit unfreundlichen Worten hinaus.

*3. These: Das Heil kommt, wenn überhaupt, unabhängig von der etablierten Religion.*  
Gegen diese These scheint die Tatsache zu sprechen, daß sich zum Beispiel sowohl

Pasolini wie Bunuel religiös-christlicher Interpretamente bedienen, wenn sie in ihren Filmen von Heil und Erlösung des Menschen handeln. In „*Teorema*“ wird der geheimnisvolle Gast, der die Katharsis der Mailänder Fabrikantenfamilie herbeiführen wird, durch einen Briefträger mit Namen Angelino angekündigt, der zu alledem auch noch mit den Armen rudert und so langläufige Assoziationen zu einer Engelserscheinung wachruft. Und der geheimnisvolle Gast, der aus dem Nichts zu kommen scheint und wieder in dieses Nichts verschwindet, besitzt alle religiösen Attribute eines Erlösers. Durch sein schlichtes Dasein, durch seinen Blick, sein verstehendes und erbarmendes Gebaren bis hin zur Selbsthingabe und zum Einswerden mit dem gequälten Menschen im Liebesakt erweist sich der geheimnisvolle Fremde als ein selbstloser, erbarmender Erlöser. Aber diese Erlösergestalt sollte nicht vorschnell christlich interpretiert oder gar für das Christentum vereinnahmt werden. Pasolini selbst hat diese Interpretation abgelehnt. Auch spricht der Handlungsablauf nach dem Verschwinden des Gastes gegen eine christliche Interpretation, denn es gibt für die vom Gast heimgesuchten Mitglieder der Familie kein Glück in einem christlich-religiösen Sinn, das ihnen aus dieser Begegnung erwachsen wäre. Das gilt übrigens auch für die Hausmagd Emilia, die in ihr ärmliches Dorf in die Provinz zurückkehrt. Das Phänomen der Levatio über dem Hausdach, die Heilung des kleinen Jungen werden zwar von der Dorfbevölkerung im Sinn eines christlichen Wunderglaubens interpretiert. Aber die Magd kehrt ihrem Dorf kurzerhand den Rücken und verschwindet buchstäblich in der Anonymität des Baugrunds in einer Mailänder Vorstadt. Das kann man als ein mythisches oder mystisches Ereignis interpretieren, vielleicht auch als ein archaisch-religiöses, aber es ist keineswegs genuin christlich und soll es auch gar nicht sein.

Natürlich besitzen diese Gestalten des Fremden, des Briefträgers und der Hausmagd eine religiös zu nehmende Aussagekraft. Aber diese Religiösität steht immer gegen die etablierte Religion, deren Aussagen und Forderungen. Der geschlechtliche Liebesakt, den der Gast nacheinander mit den einzelnen Mitgliedern des Hauses vollzieht, ist einerseits als Symbol der liebenden Begegnung zu interpretieren, eine Art unio mystica, wie wir sie auch in verschiedenen Religionen kennen. Aber er scheint zugleich auch ein Akt der Befreiung zu sein, in dem der vom Gast auf diese Weise geliebte Mensch aus den Fesseln der Selbstverstrickung und der Konvention zu sich selbst befreit wird. Daß dann der von diesen Verstrickungen befreite Mensch unfähig bleibt, weiter zu existieren, weil der alte Rahmen zerbrochen, aber eine neue Lebensweise nicht gefunden werden kann, enthüllt nur noch deutlicher die Unfähigkeit der gesellschaftlichen und überliefert religiösen Strukturen, in denen diese Menschen gelebt haben. Und gerade unter diesem Aspekt bildet das Auftreten des Gastes, man mag ihn religiös interpretieren wie man will, als Propheten oder als einen Gott archaischer Religionsvorstellungen, einen Protest gegen die etablierte Religion, die nicht zu befreien und zu erlösen vermag, weil sie längst zu einem Teil der Gesellschaft geworden ist.

Ähnliches wäre von der Gestalt Jesu zu sagen, wie Bunuel sie in seiner „*Milchstraße*“ auftreten läßt. Dieser Jesus steht gegen das religiöse Pathos des Christentums und des-

sen Lehrsatzreligion. Der Jesus Bunuels wirkt leger und heiter; ein junger Mann unter Gleichgesinnten, die gerne tafeln und sich dabei die Geschichten anhören, die ihr Meister zu erzählen hat. Keine dogmatischen Aussagen kommen aus seinem Mund, und selbst die Wunder werden so nebenher mit der linken Hand vollbracht. Natürlich will dieser Jesus Bunuels kein Erlöser im religiösen Sinn sein. Er ist einfachhin Mensch. Aber in diesem Menschsein steckt für Bunuel die Befreiung des Menschen vom Anspruch der etablierten christlichen Religion. Humanität als Befreiung von diesen Ansprüchen und Zwängen der christlichen Religion, das ist die Grundthese, die hinter der filmischen Religionskritik steht.

Wenn in Polanskis Film „*Rosemaries Baby*“ die junge Mutter Rosemary ihr Kind annimmt und für dieses Kind sorgen will, obwohl es als der Sohn Satans ausgegeben wird, dann steht diese Ausnahme nicht nur jenseits satanischer Kulte, die als Trug erwiesen werden, sondern auch jenseits der offiziellen Religion. Nicht die religiös etablierte Moral führt zum actus humanus im Sinn eines personal menschlichen Handelns, sondern die Selbstbefreiung von den Trugbildern der „Weltanschauung“ läßt aus der armen, immer wieder getäuschten und verratenen Frau den Menschen einer neuen und unpräzisen Humanität werden.

Am Schluß von Pasolinis Film „*Mamma Roma*“ liegt der vernachlässigte, gedemütigte und hilflose junge Ettore auf dem Streckbett seiner Gefängniszelle wie einst Christus am Kreuz angebunden. Im Fieberdelirium ruft er nach seiner Mutter und bittet um Liebe, die ihm niemand gibt. Das ist die wohl subtilste und zugleich erschütternde Kritik für eine Gesellschaft, die sich christlich nennt und zugleich täglich kreuzigt.

Es kann und soll hier nicht darum gehen, die geistigen Ursprünge dieser filmischen Religionskritik zu behandeln. Feuerbach, Marx und Freud wären zu erwähnen. Aber filmische Religionskritik ist mehr als eine bloß optisch-konkrete Wiedergabe oder Übersetzung geistiger Intentionen. Wäre sie nur das, so hätten diese Filme keine Kunstwerke werden können. Diese Filme zielen auf die Wirklichkeit des Menschen und der menschlichen Gesellschaft und stellen schlicht fest, daß die christliche Religion in die Hände der Mächtigen geraten ist, daß sie kein Heil bringt und daher nicht befreit, ja, daß sie die Menschen an ihrer Befreiung zum Menschsein hindert.

#### Antwort der Theologen?

Selbstverständlich soll und muß der Theologe an diesem Punkt der Kritik darauf hinweisen, daß das Evangelium Jesu Christi die Befreiung des Menschen verkündet. Es würde hier zu weit führen, darauf im einzelnen einzugehen. Aber er wird zugleich auch zugeben müssen, daß diese Verkündigung weitgehend von außerchristlichen Elementen verdeckt worden ist. Er muß sich die Frage stellen, warum dies gekommen ist, und er wird dieser unbequemen Frage nicht durch vordergründige Differenzierungen wie etwa die Einteilung in Rechts- und Liebeskirche ausweichen können. Er wird auch

nicht vom Evangelium als von einem „Ideal“ sprechen können, das für den Durchschnittsmenschen nicht zu verwirklichen sei; denn dann würde er die Offenbarung des Reichs Gottes in eine philosophische Idee transponieren. Ferner wird er nicht sagen dürfen, der Mensch brauche nun einmal die Ritualisierung und die pädagogische Umformung der Offenbarung in Lehrsätze. Gewiß, eine menschliche Religiosität wird immer auch vermenschlichte Züge tragen. Aber darum geht es in der Religionskritik dieser Filme gar nicht. Nicht der Wunderglaube der Bauern und Proletarier wird kritisiert, sondern der dürre Glaube derer, die über den Meinungsstreitigkeiten das Evangelium beiseite geschoben haben. Die Heiterkeit der Buñuelschen Kritik darf über deren Ernst nicht hinwegtäuschen.

Vielleicht dürfte der Theologe darauf hinweisen, daß die volle Verwirklichung des Evangeliums und damit die endgültige Befreiung des Menschen erst am Ende der Zeit durch die Wiederkunft Christi erfolgt. Aber der Theologe wird auch dies mit einem relativ schlechten Gewissen tun; denn diese Erwartung der Wiederkunft Christi entschuldigt nicht die Tatsache, daß die Frohe Botschaft durch nichtchristliche Elemente und Strukturen verdeckt worden ist, und daß sich die Kirchen, einerlei welcher Konfession, auf diese Verdeckung eingelassen haben. So bleibt denn der Theologe gegenüber der Herausforderung durch die Religionskritik im modernen Film, gerade weil sie auf die religiöse Wirklichkeit und nicht auf die Lehre abzielt, eher hilflos betroffen.

In einer Diskussion über dieses Thema der Religionskritik durch den modernen Film wurde gesagt, daß die Regisseure der erwähnten Filme für die Christen eine ähnliche Aufgabe erfüllten wie verschiedene Propheten des Alten Testaments für das Volk Israel. Ohne diese Analogie pressen zu wollen oder gar die Religionskritiker christlich zu vereinnahmen, wird man feststellen müssen, daß heute, wie übrigens oft in der Geschichte der Christenheit, der Anstoß zur Metanoia nicht von den offiziellen Vertretern der Religionsgemeinschaften gekommen ist, sondern von denen, die sich distanzieren haben. In der Erkenntnis dieses für die Christen heilsgeschichtlichen Vorgangs sollte der Theologe auch für diese Form der filmischen Kritik dankbar sein.

*Johannes Binkowski*

## Die Massenmedien in der Industriegesellschaft

Massenkommunikationsmittel besitzen ein typisches Verhältnis zur Gesellschaftsform und zum politischen System. Offene Gesellschaften und freiheitlich demokratische Systeme bedürfen anderer Formen der Massenkommunikation als totalitäre. Geht schon aus dieser Gegenüberstellung die besondere Bedeutung der Medien für die Gesellschaft hervor, so wird diese Beziehung noch unterstrichen durch die rasante technische Entwicklung. Wir sind auf dem Weg zur „informierten Gesellschaft“<sup>1</sup>. Die größten Neuerungen werden auf dem Gebiet der Informationstechnik zu verzeichnen sein. Wenn technische Veränderungen ohnehin Auswirkungen auf die Gesellschaft haben, dann werden jene Entwicklungen, die unmittelbar auf die Gesellschaft bezogen sind, sie noch tiefer beeinflussen.

Die Zusammenhänge sind so einleuchtend, daß man sich fragt, warum man daraus noch nicht die notwendigen Konsequenzen gezogen hat. Milliarden werden in technische Entwicklungen gesteckt, kaum einer aber macht sich Gedanken über die gesellschaftlichen Folgen. Die Politiker sehen die innere Verkettung kommunikationstechnischer Entwicklungen mit der Gesellschaftsstruktur nicht, geschweige, daß sie entsprechende politische Entscheidungen fällen. So geraten die gesellschaftspolitischen Kräfte in eine Art Defensive, weil sie auf das vielfältige technische Angebot nicht vorbereitet sind.

Nur mehr oder weniger unbewußt reagieren manche Kreise scharf auf diese Verlassenheit der Gesellschaft. Dazu gehören etwa der Protest gegen das Establishment und das Suchen neuer Formen menschlichen Miteinanders. Im Kern sind sie Äußerungen der Furcht, daß in einer fehlgeleiteten Gesellschaft der Mensch zu kurz kommen könnte.

In der industriellen Gesellschaft ist die Arbeitswelt in Betrieben, häufig Großbetrieben, organisiert. Die Arbeitsleistung ist in einen Großvorgang einmontiert, der als vorgegebener Auftrag an den Arbeiter herantritt. Seine Arbeit ist fremdbestimmt und er verliert damit die Fähigkeit eigenverantwortlichen Tuns. Der Mensch geht in diese Welt der „sekundären Systeme“ nicht voll ein, sondern ist eingegliedert in eine große Zahl von Gruppen, die teils mit-, teils gegeneinander stehen. Gesellschaftlicher Pluralismus ist eine Folge dieses Tatbestands. Er erschwert seinerseits die Kommunikation, die ein Lebelement der Gesellschaft ist. Kommunikation wächst heute kaum noch von

<sup>1</sup> Vgl. K. Steinbuch, *Die informierte Gesellschaft* (Stuttgart 1967).

selbst, sie muß gestiftet werden, was weitgehend Aufgabe der Massenkommunikationsmittel ist. Ihre Informationen bieten Stoff für Gespräche, die Kommunikation bewirken. Gäbe es die vermittelte Information nicht, die Menschen würden heute nur schwer aus ihrer Isolierung herausfinden. Integration vollzieht sich oberflächlich als Zivilisationsprozeß; einheitliche Geschmacks- und konventionelle Verhaltensformen werden von den Medien vermittelt oder geschaffen. Die Bedeutung der Massenkommunikationsmittel tritt hier deutlich in Erscheinung.

Die Welt der industriellen Gesellschaft ist kompliziert geworden. Der Mensch kann die Wirkzusammenhänge in Politik, Wirtschaft, Kultur und Verwaltung nicht mehr durchschauen. Er ist auf Vermittler angewiesen, die für ihn Informationen sammeln, ihm den Teil und das Ganze durchsichtig machen und ihn auf diese Weise Anteil nehmen lassen an dem, was um ihn herum geschieht.

### Die Angst vor der Fremdbestimmung

Dieser Mensch der industriellen Gesellschaft ist einem doppelten Dilemma ausgesetzt. Er ist unfrei in der Produktion, in der über ihn verfügt wird, und frei im Konsum, den er nach Belieben wählen und genießen kann<sup>2</sup>. Es fällt schwer, sich aus diesem Zwiespalt zu lösen, weil neue Verhaltensweisen, um nicht zu sagen Tugenden, von ihm gefordert werden.

Verschärft wird dieses Dilemma durch ein zweites, das mit dem ersten weithin gemeinsame Züge aufweist. Der Mensch verlangt zumindest seit der Französischen Revolution Selbstbestimmung. Die Welt der vorgegebenen Ordnungen, wie sie etwa die Kirche etabliert hatte, ist zerbrochen. Der einzelne ist auf sich selbst angewiesen und glaubt, seine Freiheit unabhängig von außenliegenden Gegebenheiten verwirklichen zu müssen. Er will die Ordnungen zerbrechen, um frei zu sein. Dennoch erfährt er auf Schritt und Tritt, daß er sich in fremdbestimmte Ordnungen einzufügen hat und ständig reglementiert wird. Im Verkehr muß er sich nach den Ampeln richten, im Beruf nach den programmierten Arbeitsplänen, in der Freizeit nach dem Konsum, der ihm allein Prestige verspricht<sup>3</sup>. Man kann die Skala weiterführen. Die Informationen, die ihm zugänglich sind, stammen fast alle von anderen, sind „Informationen zweiter Hand“. Er ist darauf angewiesen, daß andere sie ihm zubereiten. Das Übermaß an angebotenen Informationen läßt den Menschen nicht zur Besinnung kommen und abwägen, was für ihn persönlich von Bedeutung ist. Kommunikation entsteht nicht spontan, sondern wird von anderen initiiert, so daß der Mensch mehr oder weniger bloß ausführendes Organ zu sein scheint. An der öffentlichen Meinung hat er keinen erkennbaren Anteil, sie wird ihm scheinbar übergestülpt. Selbst Erlebnisse fließen

<sup>2</sup> H. E. Hengstenberg, *Technokratie und Sachlichkeit*, in: *Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie* 13 (1966) 292 ff.

<sup>3</sup> H. v. Hentig, *Öffentliche Meinung, öffentliche Erregung, öffentliche Neugier* (Göttingen 1969) 67.

ihm nicht unmittelbar zu, sondern werden ihm, gefiltert und sortiert, von den Medien ins Haus geliefert.

Bleiben wir bei der Information. Das Bemühen der meisten Journalisten, Informationen vollständig, sachgerecht und verständlich darzubieten, ist unverkennbar. Dennoch treten dabei Tendenzen in Erscheinung, die den Bürger glauben lassen, auch hier habe er sich einer fremdbestimmten Ordnung zu fügen. Die Fülle der Informationen, die laufend zunimmt und sich in etwa 6 Jahren verdoppelt, zwingt zur Auswahl. Die Kriterien, nach denen Nachrichten ausgewählt werden, beziehen sich auf das Wertsystem, das der Journalist, nicht der Empfänger als relevant ansieht. Die Objektivität wird dadurch beeinträchtigt, daß die Informationsabsicht für Berichterstatter und Empfänger unterschiedlich ist, weil die Bezugssysteme voneinander abweichen. Eine neue Militärdiktatur in Südamerika, über die ein Korrespondent berichtet, hat für diesen eine ganz andere Bedeutung als für einen geflüchteten Tschechen. Würde der Tscheche den Bericht nach seinen Prager Erfahrungen interpretieren, ergäbe sich ein falsches Bild. Verständlichkeit schließlich geht häufig auf Kosten der Genauigkeit, weil die unterscheidenden Nuancen fehlen. Der Journalist weiß Bescheid, der Empfänger hingegen bleibt an der Oberfläche hängen<sup>4</sup>.

### Die öffentliche Meinung

Auch hinsichtlich der öffentlichen Meinung fühlt sich der Bürger vielfach in die Enge getrieben. Stimmt seine Meinung mit der öffentlichen Meinung überein? Wie kommt öffentliche Meinung überhaupt zustande? Ist die in den Massenmedien veröffentlichte Meinung die öffentliche Meinung? Die Fragen könnten beliebig fortgesetzt werden. Immer würde dabei erkennbar sein, daß die Meinung des einzelnen Bürgers zu kurz kommt. Dies gilt jedenfalls solange, als öffentliche Meinung eine ausdrückliche und direkte ist, deren Subjekt nicht gefaßt werden kann, etwa die Meinung bestimmter Organisationen, Parteien usw. Anders ist es mit der unausdrücklichen, indirekten, deren Subjekte statistisch erfaßbar sind. In ihr ist der einzelne als statistische Zahl enthalten. Sie ist nicht immer formuliert, sondern eher eine allgemeine Verhaltensbereitschaft, die erst durch gezielte Fragen artikuliert wird<sup>5</sup>.

Die zweite Art der öffentlichen Meinung fördern die Massenmedien dadurch, daß sie das Interesse ihrer Empfänger auf allen Gebieten anregen und daß sie die allgemeine Gehaltenheit, die oft verbunden ist mit Ratlosigkeit, darstellen und einordnen. Dann allerdings darf der Kommentar nicht Themen behandeln, die bloß den Journalisten reizen, sondern er muß Fragen beantworten, die den Bürger in Unruhe versetzt

<sup>4</sup> Vgl. hierzu R. Wildenmann u. W. Kaltefleiter, Funktion der Massenmedien (Frankfurt, Bonn 1965) 16 ff.

<sup>5</sup> H. v. Hentig a. a. O. 60 f.

haben. Die Begriffe der mittelalterlichen Rechtsgeschichte „Schutz und Schirm, Rat und Hilfe“ tauchen hier in gewandelter Form auf. Der Bürger sucht in seiner Hilflosigkeit Schutz und Schirm und findet sie bei den Medien. Dabei gibt er allerdings seine volle Selbständigkeit auf und fügt sich einer fremdbestimmten Meinung. Schutz und Schirm entspringen nicht eigenem Tun, sondern fremder Hilfe.

Die erste Form der öffentlichen Meinung tritt in den Medien einerseits als Information auf, als Mitteilung von Meinungen bestimmter Organisationen, andererseits als Kritik an Sach-, Personal- und Verfahrensfragen. Kritik trägt zum Prozeß der Willensbildung bei, weil sie ein „wertender Diskussionsbeitrag“ ist<sup>6</sup>. Voraussetzung hierfür ist die Unabhängigkeit der Medien von jenen Einrichtungen und Gruppen, die kritisiert werden. Weil die Kritik von Menschen geübt wird, muß die Unabhängigkeit des Mediums auch sie umfassen. Gibt es eine Grenze dieser Unabhängigkeit oder entspringt sie allein dem Ermessen der Kritiker? Kann das nicht aber wieder dazu führen, daß fremdbestimmte Maßstäbe dem Bürger als allgemeinverbindlich hingestellt werden? Wer schützt den Bürger hier vor Willkür, Voreingenommenheit und Intoleranz?

### Erschwerte Kommunikation

Nach den bisherigen Ausführungen tragen die Massenkommunikationsmittel nur bedingt zur Konsolidierung der Gesellschaft bei. Sie haben zu ihr ein ambivalentes Verhältnis, das der Gesellschaft nützen und schaden kann. Die Situation wird dadurch noch verwickelter, daß das Geflecht der Medien immer dichter wird. Wo es nur ein einziges Medium gibt, ist zwar die Gefahr des Meinungsmonopols sehr groß. Andererseits aber sind alle Empfänger über dasselbe informiert, Kommunikation ist also ohne Schwierigkeiten möglich. Je mehr Medien zur Verfügung stehen, um so schwerer kommt Kommunikation zustande, weil jeweils nur ein Teil der Empfänger dieselben Informationen erhalten hat. Mehrere Medien zwingen zur Auswahl. Damit wird Kommunikation in das Subjekt der Empfänger verlegt, die sich ihr Programm, ihre Lektüre selbst zusammenstellen. Ist damit der befürchteten Fremdbestimmung schon der Riegel vorgeschoben?

Wahl und Zusammenstellung des Individualprogramms werden wesentlich mitbestimmt durch die Erwartung der Kommunikationsmöglichkeit. Dabei spielt die Konsumentenhaltung eine entscheidende Rolle. Persönliche Gewohnheiten, Wünsche und Bequemlichkeiten dominieren<sup>7</sup>. In dieser Haltung weiß sich der Empfänger mit vielen anderen verbunden und kann deshalb, wenn er dieses Programm einhält, mit Sicherheit damit rechnen, daß sich die anderen ebenso verhalten haben.

<sup>6</sup> R. Wildemann u. W. Kaltefleiter a. a. O. 34.

<sup>7</sup> H. Sturm, *Masse – Bildung – Kommunikation* (Stuttgart 1969) 54.

Mit der Aufnahme von Informationen ist es ohnehin eine eigene Sache. Die Medien können veröffentlichen, was sie wollen. Der Empfänger sucht sich doch nur jene aus, mit denen er übereinstimmt. Kontroverse Informationen überschlägt er oder ordnet sie in sein vorbestimmtes Bezugsschema ein, wodurch wesentliche Bestandteile der Nachricht verändert werden können. Hat er aber doch einmal eine Information, die ihm zuwider ist, zur Kenntnis genommen, vergißt er sie sehr schnell<sup>8</sup>. Daraus erklärt sich, daß es fast unmöglich ist, Vorurteile abzubauen. Nur langfristig gelingt es unter bestimmten Voraussetzungen, Meinungsänderungen zu erreichen, und zwar um so mehr, je homogener das Meinungsklima ist. Veränderungen von Einstellungen hingegen sind nur schwer zu erzielen<sup>9</sup>.

Der Empfänger freilich ist sich dieser seiner Macht nicht bewußt. Er stellt im Gegenteil bloß fest, daß viele Informationen, die er überschlägt, mit seiner Meinung nicht übereinstimmen. Die Schuld schiebt er dann den Medien zu. Er weiß nicht, wo seine Freiheit den Medien gegenüber beginnt, und gerät in Furcht, wenn die vermittelte Welt anders aussieht als in seiner Vorstellung. Er wird unsicher und erhebt dann leicht den Vorwurf der Manipulation. Ein bezeichnendes Beispiel stammt aus den Vereinigten Staaten. Die Leser sind mit ihren Zeitungen weitgehend unzufrieden, weil über Rassenunruhen, Terror und Gewalt im eigenen Land berichtet wird. Dieser Extremismus aber paßt nicht in das Bild des „guten“ Amerikaners. Man ist lieber geneigt, Konflikte zu negieren als das vorgeprägte Bild aufzugeben. Der Empfänger revoltiert also, wenn die Gesellschaft anders gezeichnet wird, als er sie sich vorstellt.

Die Medien geraten dadurch in eine verhängnisvolle Lage. Ihre Informationen mögen so vollständig, sachbezogen und verständlich sein wie sie wollen, sie werden nicht ohne weiteres akzeptiert. Hier wird die Selbstbestimmung des Menschen zur unsachlichen Fremdbestimmung der Welt. Der Mensch überträgt sein persönliches Schema auf die Welt und verliert jene Fähigkeit, die allein ethisch gutes Handeln ermöglicht, die Sachlichkeit, das heißt die Gabe, den anderen und die Dinge dieser Welt so aufzunehmen, wie sie in sich sind, mit ihnen zu konspirieren<sup>10</sup>. Unsachliches, ich-bezogenes Verhalten läßt das Gespenst der Fremdbestimmung und der Manipulation besonders hoch ins Kraut schießen. Kommt dazu noch die Konsumentenhaltung, die auch politisches Geschehen aus dem Blickwinkel des unbeteiligten Zuschauers betrachtet, und die sich mit der rein räumlichen Überforderung mit Politik in den Medien nicht abfindet, dann hat der Mensch bald den Eindruck, Denken und Meinen soll in eine Richtung gedrängt werden, die ihm nicht behagt. Er fühlt sich in seiner Freiheit bedroht, weil ihm eine Ordnung präsentiert wird, die nicht die seine ist.

<sup>8</sup> E. Noelle-Neumann, Pressekonzentration und Meinungsbildung, in: Publizistik (1960) S.

<sup>9</sup> H. Sturm a. a. O. 95 ff.

<sup>10</sup> H. E. Hengstenberg, Philosophische Anthropologie (Stuttgart 1957) 9 ff.

## Das Übermaß an Information

Für die Massenmedien ergeben sich aus diesen Tatsachen bestimmte Folgerungen, die schon heute deutlich erkennbar sind, in Zukunft aber noch klarer in Erscheinung treten werden. Die Aufgaben der Medien bleiben in der demokratischen Industriegesellschaft dieselben wie früher: dem Bürger zu helfen, ein Höchstmaß an Freiheit und Selbstbestimmung zu realisieren, ihm Kommunikation durch Information zu ermöglichen und die Welt mit ihrer Ordnung verstehbar zu machen. Sie sind daher Verbündete des Bürgers, nicht Herrschende, Moralisten oder Manipulatoren. Das kann nur gelingen, wenn sie das Vertrauen der Empfänger gewinnen, so daß sie auch als Helfer akzeptiert werden, wenn der Bürger etwas Dargebotenes nicht durchschaut.

Der Bürger erwartet, daß ihm alle wichtigen Informationen ohne Rücksicht auf die Meinung des Informanten und unabhängig von Nutzen und Schaden einzelner Gruppen angeboten werden. Man kann darüber streiten, was wichtig ist, was also auszuwählen ist. Ein einzelnes Medium ist gar nicht in der Lage, den Grundsatz der Vollständigkeit zu erfüllen. Nur alle Medien zusammen kommen ihm nahe<sup>11</sup>.

Selbstverständlich bilden die verschiedenen Medien Zeitung, Hörfunk und Fernsehen ein einheitliches Ganzes, ein „Geflecht der Massenkommunikation“<sup>12</sup>. Problematisch wird die Lage dort, wo bloß ein einziges Medium Informationen vermittelt, z. B. Zeitungen mit sogenanntem Regionalmonopol, die in ihrem Bereich eine Alleinstellung haben. Nun vollzieht sich Kommunikation gerade im überschaubaren Lokalbereich noch immer vornehmlich von Mund zu Mund. Diese persönliche Information ist ein wesentliches Korrektiv der Zeitung. Dennoch ist das Medium gerade dort, wo es ohne Konkurrenz ist, in besonderer Weise zu vollständiger Information verpflichtet. Wenn es diesen Dienst vernachlässigt, werden die Leser das Vertrauen zu ihm verlieren.

Wie die Gesellschaft mit der wachsenden Zahl der Informationen fertig werden wird, ist noch nicht zu überschauen. Die Menschen brauchen viele Informationen, um in ihren Entscheidungen sicher zu werden. Entscheidungsunsicherheit ist immer ein Mangel an Informationen. Die Medien werden teils mehr Informationen, nach Sachgebieten geordnet, bringen, teils werden neue Medienformen spezifische Informationen vermitteln. Der Bürger wird dann die Möglichkeit der Auswahl nach dem eigenen Interesse haben. Ob dabei das Konsumverhalten zu einheitlicher Einstellung und gleicher Zusammenstellung des Dargebotenen führen wird, hängt davon ab, ob der Mensch seine Selbstbestimmung in der Gruppe oder in sich selbst sucht. Je weniger außengeleitet er ist, je mehr er Informationen nach individuellen Gesichtspunkten aussucht, um so mehr wird die Kommunikation erschwert. Da jedoch einer Reihe von Informationen das Merkmal des aktuellen Bezugs anhaftet und gerade diese Informationen von allen Massenmedien innerhalb einer kurzen Zeitspanne in ähnlicher

<sup>11</sup> R. Wildenmann u. W. Kaltefleiter a. a. O. 18.

<sup>12</sup> H. Sturm a. a. O. 42.

Form angeboten werden, also gleiche Angebote einer undifferenzierten Vielheit gemacht werden, wird Massenkommunikation über aktuelle Information immer gegeben sein<sup>13</sup>. In allen anderen Fällen wird es zu vertiefter Gruppenkommunikation kommen. Die Medien enthalten in dieser Hinsicht also lediglich Angebote, die der Bürger je nach Belieben benutzt, um an der Massen- oder Gruppenkommunikation teilzunehmen.

### Die Freiheit der Auswahl

Grundsätzlich ist durch das breitgefächerte Angebot innerhalb der Medien und der Medien untereinander die Freiheit der Wahl und der Anpassung an die Individuallage der Persönlichkeit gegeben. Die persönliche Entscheidung gewinnt an Gewicht. Sie beseitigt die Fremdbestimmung insofern, als der Mensch zumindest die Möglichkeit hat, den Gegenstand des Interesses selbst zu bestimmen. Der Inhalt der Information bleibt freilich vorgegeben, wie ja auch die Gegenstände der Welt, an denen die Information abzulesen ist, vorgegeben sind. Menschliche Fehler sind einzukalkulieren. Es erweist sich aber, daß der geschulte Informant im allgemeinen sachgerechter informiert als der ungeschulte Bürger.

Durch die Auswahl bestimmt der Bürger auch die Inhalte der Kommunikation. Er kann sich dann nicht mehr als bloß ausführendes Organ betrachten, das vollzieht, was andere wünschen. Er verfügt nach freiem Willen über die Kommunikation. Wenn er sich als außengeleiteter, fremdbestimmter Konsument dem Diktat der Masse fügt, kann er den Medien die Schuld nicht geben. Er wird in jedem Fall die Möglichkeit haben, die Gruppe für seine Kommunikation zu bevorzugen und wird dafür alle notwendigen Informationen in den Medien finden.

Die Schwierigkeiten, die mit „Erfahrungen zweiter Hand“ verbunden sind, wie fremdbestimmte Wertung, unterschiedliche Informationsabsicht, weil verschiedenes Bezugssystem, und Allgemeinverständlichkeit auf Kosten der Genauigkeit werden erhalten bleiben. Sie können vermindert werden, wenn der Mensch es lernt, Informationen aus verschiedenen Quellen zu vergleichen. Die Medien selbst werden durch sachorientierte zentrale Redaktionsteams ein Höchstmaß an Genauigkeit und Sachlichkeit der Informationen erreichen. Weil in diesen Arbeitsgruppen mehrere Kräfte zusammenwirken, wird schon in ihnen ein Maßstab angelegt werden, der nicht mehr bloß der eines einzelnen ist. Auch auf diese Weise wird die rechte Aneignung der Informationen erleichtert werden.

Anders ist die Frage der Meinungsbildung zu beantworten. Meinungen in den Medien, gleichgültig ob Antwort auf allgemeine Verhaltensbereitschaft oder Kritik, schaffen auf längere Sicht gesehen ein bestimmtes Klima. So richtig es ist, daß Selbstauswahl und Selbstbestätigung durch den Bürger unliebsamen Meinungen entgegen-

<sup>13</sup> Ebd. 77.

wirken, so führt andererseits das Unterdrücken gewisser Meinungen dazu, daß ähnliche Meinungen kaum noch Bestätigung finden<sup>14</sup>. Dies gelingt allerdings im Grund nur dort, wo Meinungen diktiert werden. Bei freier Meinungsäußerung, die durch die verschiedenen Medien eine Vervielfältigung erfährt, ist diese Gefahr kaum gegeben.

Dennoch sind hier einige Anmerkungen angebracht. Der einzelne Bürger ist den Meinungen in den Medien gegenüber in einer doppelten Weise gefährdet. Wenn Meinungsfreiheit beseitigt ist, erhält er nur diktierte Meinungen. Meinungsfreiheit selbst kann dazu führen, daß ein relativ kleiner Teil von Journalisten über die technischen Multiplikationsmittel verfügt und über sie ihre persönlichen Meinungen verbreitet, während die große Masse von dieser technischen Möglichkeit ausgeschlossen ist. Zeitungen haben als Ausgleich die viel gelesenen Leserbriefe eingeführt, die gewöhnlich abweichende Meinungen enthalten. Das Fernsehen bietet im Augenblick eine ähnliche Chance nicht. Deshalb ist hier der individuellen Meinungsfreiheit eine engere Grenze gezogen.

Alle in den Medien vorgetragenen Meinungen haben dem Bürger zu dienen. Persönliche Ansichten sind daher nur insofern bedeutsam, als sie Hilfe zu eigener Meinungsbildung bieten. Das setzt voraus, daß das kommentiert wird, was im Interesse des Bürgers notwendig ist, und daß der Journalist nicht nach subjektiven Schablonen urteilt, sondern Ordnungen akzeptiert, die der Willkür entzogen sind. Als Maßstab der Beurteilung gibt es daher nur die Sachlichkeit.

### Heftig diskutierte Scheinprobleme

Sieht man die Massenmedien im Blick auf die Industriegesellschaft unter diesem Gesichtspunkt, dann entpuppen sich eine ganze Reihe von leidenschaftlich diskutierten Themen als Scheinprobleme, weil sie aus dem Zusammenhang gerissen und verabsolutiert werden. Das gilt von dem Bereden der Manipulation durch die Massenmedien. Von Manipulation kann bloß dort gesprochen werden, wo die Wirklichkeit bewußt verstellt wird. Die Medien aber machen die sich verändernden gesellschaftlichen Strukturen bloß bewußt, bewirken Veränderungen so gut wie nicht, weil sie nebeneinander benutzt werden, was eine beabsichtigte Manipulation ausschließt. Aus demselben Grund ist Konzentration nicht so brisant, wie oft behauptet wird. Die Entwicklung führt zu immer größerer Konzentration innerhalb der einzelnen Medien. Gleichzeitig aber entfalten sich neue, die sich in das Gesamt der Medien einfügen und ihren spezifischen Beitrag leisten.

Auch die sogenannte „innere Pressefreiheit“ ist in der Form, in der sie vorgetragen wird, ein Scheinproblem. Wenn Journalisten für ihre Meinungsäußerung Freiheit und Unabhängigkeit vom Verleger oder Intendanten verlangen, dann ist dies insofern

<sup>14</sup> Ebd. 97.

verständlich, als Meinungen nicht wie irgendeine materielle Ware unabhängig von der Person produziert werden, sondern ein Moment des Willens und der subjektiven Wertung enthalten, also durchaus personal bestimmt sind<sup>15</sup>. Journalisten können demzufolge nicht gezwungen werden, etwas gegen ihre Überzeugung zu schreiben. Andererseits aber kann Meinungsfreiheit nicht Willkür der wenigen besagen, die, oft durch Zufall, an den Schalthebeln der Medien sitzen. Das Grundgesetz hat in Art. 5, Abs. 1, Satz 2, die Freiheit der Institutionen gewährleistet, in die sich die Freiheit des einzelnen einzufügen hat. Pressefreiheit muß als Funktion der Gesellschaft verstanden werden. Jedes einzelne Medium stellt jeweils eine besondere Individualität dar, die nur durch die Zusammenarbeit und das Sich-Einfügen in das Ganze erhalten wird.

In der Diskussion geht es bei diesem Thema primär um das Verhältnis zweier in den Medien tätigen Gruppen. Weil aber die Medien für die Bürger da sind, ist innere Pressefreiheit, die diesen Bezug außer acht läßt, ein Scheinproblem. In Wahrheit handelt es sich um ein dreiseitiges Verhältnis Bürger – Verleger – Journalist. Man muß fragen, wie der Bürger vor Einseitigkeiten, Verdrehungen, Unterschlagungen und subjektiven Verzerrungen zu schützen ist. Die Unabhängigkeit einer Redaktion von Verleger oder Intendanten mit Mehrheitsentscheidungen über die einzuschlagende Richtung ist dafür keine Gewähr, im Gegenteil, sie läßt der Willkür des einzelnen einen großen Spielraum, weil sie sich in die Anonymität der Gruppe flüchten kann.

Die Medien sind auf die Bürger hingeeordnet und haben auf deren Fragen, Sorgen, Zweifel und Schwierigkeiten Antworten zu geben. Die Bürger wirken deshalb bei der Gestaltung der Medien mit. Je größer die unmittelbare Reaktion der Journalisten auf vorgebrachte Kritik ist, desto deutlicher tritt die Mitwirkung der Bürger in Erscheinung, desto weniger kann von Fremdbestimmung durch die Massenmedien die Rede sein. Eine direkte Einflußnahme etwa durch Institutionalisierung von Presseräten oder Leserparlamenten<sup>16</sup> würde den Erfordernissen einer aktuellen Information nicht gerecht werden, das lebendige Mit- und Gegeneinander von Meinung und Gegenmeinung in das Prokrustesbett des Proporz zwängen und Kommunikation nach den ideologischen Gesichtspunkten der vertretenen Gruppen einleiten. Erfolgversprechend könnte dagegen der Versuch der gezielten Rundumkontrolle aller Medien und der Selbstkontrolle einzelner Gruppen sein, wie sie etwa im Deutschen Presserat ansatzweise zu finden ist.

Voraussetzung für das richtige Funktionieren der Medien in der Industriegesellschaft sind auf seiten des Bürgers Offenheit, Auswahlfreiheit und Bereitschaft zur Mitwirkung, auf seiten der Informanten Sachlichkeit verbunden mit Verantwortung, Dienstbereitschaft, Verständlichkeit und Wille zur Toleranz. Es handelt sich hier um Haltungen, die in der Industriegesellschaft einen bevorzugten Platz einnehmen.

<sup>15</sup> H. v. Hentig a. a. O. 20.

<sup>16</sup> P. Glotz, W. R. Langenbacher, *Der mißachtete Leser* (Köln, Berlin 1969) 178; O. Wilfert, *Es geht nicht nur um Springer* (Mainz 1968) 74.

Dabei tritt noch einmal das Verhältnis von Freiheit und Ordnung zutage, das auch die gegenseitigen Beziehungen von Medien und Bürgern prägt. Denn Offenheit des Bürgers besagt zugleich die Bereitschaft, vorgegebene Ordnungen zu akzeptieren. Die Auswahlfreiheit nimmt der Fremdbestimmung die Schärfe, bzw. ermöglicht es dem Menschen, sie durch einen Akt der Freiheit zu akzeptieren und dadurch neue Möglichkeiten für die Selbstbestimmung zu schaffen. Das Ja zur Bindung an die Ordnung schafft innere Freiheit und schließt die Flucht in die fiktionale Ersatzwelt aus<sup>17</sup>.

Man ist heute vielfach gewillt, vorgegebene Ordnungen als Fremdbestimmung zu betrachten, die die Freiheit beeinträchtigen. Das Verhältnis zwischen beiden muß zweifellos neu bestimmt werden. Eines aber ist sicher: Freiheit bleibt der Inhalt der Ordnung und Ordnung bleibt die Form der Freiheit. Beide sind aufeinander angewiesen. Nur auf diese Weise wird der Spielraum der Freiheit erhalten. Hierzu hätten die Massenmedien einen wesentlichen Beitrag zu leisten, wenn sie selbst in Information und Meinung nach dem Grundsatz der Sachlichkeit das rechte Verhältnis von Freiheit und Ordnung praktizieren und sowohl Willkür wie auch irrationale Elemente als Gegenschlag gegen eine übermäßige Bewußtseinerhellung ausschließen. Ihr Weltbild und ihr Menschenbild wird dann dem von der Gesellschaft geforderten entsprechen. Sie werden Spiegelbild der gesellschaftlichen Entwicklung sein und gleichzeitig diese Entwicklung befruchten. In diesem Geben und Nehmen, an dem auch der Bürger teilhat, liegt die Wurzel der Kommunikation, die auch in der Zukunft das Leben der Gesellschaft ausmachen wird.

<sup>17</sup> H. E. Hengstenberg, *Technokratie und Sachlichkeit* a. a. O. 311.

## Kirche und Staat in Rumänien

Wenn heute von Liberalisierung im Ostblock die Rede ist, wird man allgemein geneigt sein, Rumänien als Musterbeispiel anzuführen; tatsächlich ist es bisher der einzige Staat, der seine unabhängige Politik, soweit sie sich nicht nur in harmlosen Deklamationen erschöpft, mit Geschick gegen alle inneren und äußeren Gefahren verteidigen konnte. Die Rückwirkungen dieser selbständigen Außenpolitik auf die innerrumänischen Verhältnisse sind jedoch bisher weitgehend ausgeblieben. Der anfängliche Enthusiasmus der Bevölkerung beginnt in Resignation umzuschlagen. Dies gilt besonders für die Beziehungen zwischen Staat und Kirche, deren aktueller Stand sich nur aus einer Analyse der vorkommunistischen Periode zwischen den beiden Weltkriegen und der parteiamtlichen Beschlüsse des herrschenden Regimes verstehen läßt. Der Kampf um den Status einer freien Körperschaft in einem freien, demokratischen Staatswesen dauert nun schon fünfzig Jahre. Wenn dabei auch in erster Linie die Stellung der mit Rom unierten Kirche (griechisch-rumänischer Ritus) umstritten war, so ergaben sich deren spezifische Schwierigkeiten letztlich doch nur aus dem für alle Konfessionen ungelösten Problem der Trennung von Kirche und Staat.

### Die Entwicklung bis zum X. Parteitag (Herbst 1969)

Rumänien ist ein Vielvölkerstaat<sup>1</sup>, in seiner Geschichte mindestens ebenso stark geprägt durch seine national und konfessionell verschiedenen Minderheiten wie durch die heute staatstragende Mehrheit der Rumänen. Die Städte im eigentlichen Sinn sind bis weit ins 19. Jahrhundert hinein fremdvölkische Sozialgebilde geblieben, teils deutsche Kolonien, teils ein Gemisch vieler Sprachgruppen auf spätantik-byzantinischen bzw. osmanisch-orientalischen Grundlagen. Selbst innerhalb derselben Konfession hat ein stark nationalistisches Denken immer wieder den Glauben überformt und das Aufkommen eines tragfähigen gemeinorthodoxen Selbstbewußtseins und Zusammengehörigkeitsgefühls der Serben, Bulgaren, Rumänen, Russen und Griechen verhindert. Dies wiegt um so schwerer, als auch die nichtorthodoxen Minoritäten

<sup>1</sup> Von den 20 Millionen Einwohnern sind heute 90% Ungarn, 2,2% Deutsche, 2% sonstige Nicht-rumänen. Vor 1930 hatten die Minderheiten noch einen Anteil von 28%. Vgl. J. Popinceanu, Rumänien (Nürnberg 1967); E. Hösch, Geschichte der Balkanländer (Stuttgart 1968); C. C. Giurescu, Transylvania in the history of the Romanian people (Bukarest 1968); P. Gherman, Pensée romaine – peuple roumain (Paris 1967) 289–98 (zu den Beziehungen zwischen Unierten und Orthodoxen).

noch einmal räumlich und konfessionell aufgespalten sind: neben den katholischen und verschiedenen protestantischen Gemeinschaften angehörenden Deutschen und Ungarn in Transilvanien und in der Moldau gibt es noch türkische Moslems und russische Sekten im Donaudelta und schließlich eine beachtliche Zahl von Zigeunern in allen Teilen des Landes. Wegen der in breiten Schichten des Volkes mangelnden Bildung und einem jahrhundertelangen staatsfeindlichen Denken ist den Rumänen – wie allen Balkanvölkern – der Zugang zu einer echten demokratischen Gesinnung bis zur Gegenwart erschwert. So war die Staatsgründung im Jahr 1859 („Altreich“: Moldau, Bukowina, Oltenien, Muntenien) durch mannigfaltige Integrationsprobleme belastet, die weder die konstitutionelle Monarchie (Haus Hohenzollern-Sigmaringen: 1866–1947) noch die sozialistische Regierung befriedigend lösen konnten. Andererseits führte die vor allem von Deutschland importierte romantische Staatsauffassung (ein Volk – eine Religion – ein Herrscher) immer wieder zu heftigen und nur mühsam überbrückbaren Spannungen zwischen Staat und Kirche. Die mehr oder weniger gewaltsam „aufsummierte“ Vergangenheit ließ sich nicht so leicht bewältigen, nicht zuletzt deshalb, weil der von Natur aus zur Führung bestimmte Teil des Volkes, die Rumänen, bildungsmäßig noch viel aufzuholen hat.

Ein besonderes Problem entstand 1918 durch die Rückgliederung des bis dahin österreichisch-ungarischen Siebenbürgen, in dem neben der orthodoxen Mehrheit und den protestantischen deutschen und ungarischen Volksgruppen eine für die Geschichte und das Überleben der rumänischen Nation wichtige Minderheit lebte: die Unierten (Union von Alba-Julia, 1697: 1,5 Millionen). Es war den im Westen ausgebildeten Politikern (wie dem bedeutendsten rumänischen Historiker N. Jorga) längst klar geworden, daß nunmehr ein systemloses Zusammenleben der verschiedenen Konfessionen nicht mehr länger möglich war; zugleich aber wollte man die Privilegien der herrschenden Orthodoxie und ihre enge Bindung an den noch stützungsbedürftigen Staat nicht preisgeben. So mußte die unierte Kirche, die sich jahrhundertlang als Erzieherin und Treuhänderin des rumänischen Volksteils gegen alle magyarisierenden Tendenzen bewährt hatte, eine schwere Krise durchstehen, bis endlich im Jahr 1929 ein wenn auch nicht allseits befriedigendes, so doch brauchbares Konkordat mit dem Vatikan ratifiziert werden konnte.

Damit schien endlich ein *modus vivendi* gefunden zu sein, der sich langsam zu einem fruchtbaren und für alle Teile des Volkes nützlichen Zusammenleben der Konfessionen hätte entwickeln können. Aber die Frist der wenigen Friedensjahre reichte nicht aus, um die Ansätze voll zur Entfaltung kommen zu lassen. Mit der kommunistischen Machtübernahme 1947 begann eine neue Leidenszeit<sup>2</sup>. Schon im folgenden Jahr wurde auf Weisung Moskaus und nach dem auch in anderen östlichen Ländern

<sup>2</sup> Vgl. A. Galter, *Rotbuch der verfolgten Kirche* (Recklinghausen 1957) 257–302; zum zwanzigjährigen Jubiläum der „Union“ von 1948 erschienen mehrere Artikel in „*Biserica ortodoxa romana*“ (offizielles Bulletin des Rumänischen Patriarchats) 86 (1968) Heft 9–10.

praktizierten Schema die Union von Alba Julia für nichtig erklärt und die unierte Kirche mit der Orthodoxie zwangs„wiedervereinigt“. Die religiöse Motivierung konnte unter diesen Umständen nur ein Vorwand sein. Alle unierten Bischöfe und Priester, soweit sie sich nicht gefügig zeigten, wurden eingesperrt; viele sind im Gefängnis gestorben. Ähnliches widerfuhr auch allen Bischöfen und vielen Priestern des lateinischen Ritus sowie den protestantischen Pfarrern<sup>3</sup>.

Inzwischen wurden alle Priester freigelassen. Die unierten sind jedoch noch an der Ausübung ihres Berufs gehindert und müssen sich ihren Lebensunterhalt als Straßen- oder Fabrikarbeiter verdienen. Was hat sich also geändert? Man erwartete den großen Umschwung, die Anpassung der immer noch stalinistischen Innen- und Kulturpolitik an die seit den Wirtschaftsreformen (1964) auf einen nationalen Freiheitsspielraum bedachte Außenpolitik vom X. Parteitag (August 1969). Doch der Staatschef, N. Ceausescu, ging in seinem Rechenschaftsbericht mit keinem Wort auf die Kirchenfrage ein. Seine Haltung in diesem Punkt läßt sich jedoch aus einigen Bemerkungen über die Rehabilitierung anderer verfolgter gesellschaftlicher Gruppen einigermaßen erschließen.

Die automatische Rehabilitierung soll zunächst nur die zu Unrecht verurteilten Parteifunktionäre erreichen, und dies nur im Rahmen der „Normen der Parteidemokratie, der sozialistischen Gesetzlichkeit“; für die übrigen, d. h. die Masse der Verurteilten, die gar nicht erwähnt werden, besteht nur die Möglichkeit eines privaten Antrags auf eigene Kosten, dem nicht in jedem Fall stattgegeben wird. Der Grad der Reflexion über die begangenen Ungeheuerlichkeiten – Gefängnis, Arbeitslager, Verschleppung, Exekution – ist so gering, daß das Geschehene mit den lapidaren Sätzen abgetan wird: „Für uns alle wäre es angenehm, wenn es die Erscheinungen, auf die ich mich bezog, nicht gegeben hätte. Die Tatsachen sind aber geschehen, jetzt können wir nichts mehr ändern. Wir haben jedoch die Pflicht vor Partei und Volk, alle Maßnahmen zu ergreifen, damit sich solche Zustände niemals wiederholen können.“ Die Fraglichkeit solcher Beteuerungen wird noch unterstrichen durch die Ausführungen über die Tätigkeit der Richter und Schriftsteller. „Die bürgerliche Auffassung, wonach die Justiz außerhalb jeder Kontrolle steht und der Richter nur seinem Gewissen gegenüber verantwortlich ist, muß beseitigt werden. Der Richter handelt laut Gesetz und laut sozialistischem Bewußtsein; er muß vor dem Volk Rechenschaft ablegen über die Art und Weise, wie er seine Aufgabe erfüllt.“ Wie sollen mit einer derartigen prinzipiellen Einstellung in Zukunft „stalinistische Irrtümer“ vermieden werden? „Es kommt vor“, heißt es zum zweiten Themenkreis, „daß literarische oder künstlerische Arbeiten um so höher eingeschätzt, als um so wertvoller betrachtet werden, je weniger sie dem Publikum, den breiten Massen zugänglich sind, je mehr sie sich von den Fragen des Lebens, von der Wirklichkeit, die uns umgibt, entfernen. Die Autoren derartiger Arbeiten – die es für selbstverständlich halten, Urteile über das

<sup>3</sup> Vgl. R. Wurmbrand, *Gefoltert für Christus* (Wuppertal 1968) (ein Augenzeugenbericht).

gesellschaftliche Leben zu äußern – betrachten jede kritische Meinung über ihre Arbeiten als Einschränkung ihrer Schaffensfreiheit. Gewiß, wir sind Anhänger der Schaffensfreiheit, und unsere Gesellschaftsordnung gewährleistet Bedingungen für die vollkommene Entfaltung der Persönlichkeit und der Begabung der Schriftsteller, Künstler sowie aller Bürger des Vaterlands. Doch wir fassen die Schaffensfreiheit in dem philosophischen Sinn auf, den der Marxismus der verstandenen historischen Notwendigkeit gibt . . . Genossen, vergeßt niemals, daß es die Bestimmung unserer Kunst ist, den Menschen zu veredeln, ihn zu neuen, großen Taten, zur Verwirklichung der Ideale des Sozialismus und Kommunismus anzuregen.“<sup>4</sup> Es bedeutet die Quadratur des Kreises, wenn mit diesem „Ždanovschen“ Kulturprogramm gleichzeitig „Oberflächlichkeit und Formalismus“ vermieden werden sollen.

Man darf demnach billigerweise davon ausgehen, daß sich auch an der Gesetzgebung für die Kirche nichts geändert hat und in absehbarer Zukunft nichts ändern wird. Möglicherweise werden einige Paragraphen in der Praxis nicht mehr so rigoros angewandt wie in der Vergangenheit, um sich den guten Ruf im Ausland nicht zu verderben; aber die dauernde Unsicherheit, welche staatliche Reaktion oder Sanktion bei einem vorsichtigen Ausgriff nach einem größeren kirchlichen Freiheitsraum zu erwarten sind, wird weiterhin jede Aktivität der Kirchen lähmen müssen. Vor allem verhindert das nach wie vor auf Eis gelegte Existenzproblem der unierten Kirche das Aufkommen echter und aufrichtiger Beziehungen aller Kirchen untereinander sowie ihre konstruktive Mitarbeit im Staat.

#### Vom Nationalismus absorbiert: die orthodoxe Kirche

Das byzantinische Ideal einer „Symphonia“ zwischen Staat und Kirche erlebte eine lange Nachblüte in den Fürstentümern der Moldau und Walachei, die sich im osmanischen Reich bis in die Neuzeit hinein eine Sonderstellung unter einheimischem Adel bewahren konnten, bis sie im 18. Jahrhundert auf Weisung des Sultans griechischen Hospodaren (Phanarioten) unterstellt wurden. Unter den Herrschern der Moldau und Walachei ragen durch Erfolge auf dem Schlachtfeld sowie zahlreiche Klostergründungen besonders hervor Stefan der Große (Stefan cel Mare: 1457–1504) sowie Michael der Tapfere oder Siegreiche (Mihai Bravul bzw. Viteazul: 1593–1601). Die Moldau und ihr kirchlicher Mittelpunkt Jassy wurden damit zur Geburtsstätte bedeutender kultureller Leistungen in Architektur, Malerei und jeder Art kirchlicher Kunst; später, unter dem Führer des griechischen Freiheitskampfes, A. Ypsilantis, zum Ausgangspunkt der national-griechischen Unabhängigkeitsbewegung.

<sup>4</sup> N. Ceausescu, Bericht an den X. Parteitag der Rumänischen Kommunistischen Partei (Bukarest 1969) 90, 70 f., 101 f. (vgl. auch, was gleichlautend über die Geisteswissenschaften gesagt ist: 53 f.); man ist übrigens gegenwärtig dabei, die nach russischem Muster erfolgte Abschaffung des humanistischen Zweigs auf den Gymnasien teilweise wieder rückgängig zu machen.

Die heutige Regierung macht sich dieses Erbe geschickt zunutze, indem sie die genannten Persönlichkeiten zu ausschließlichen Vorkämpfern der nationalen Einheit und Freiheit umzufunktionieren sucht. Denkmäler werden ihnen errichtet, Straßen nach ihnen benannt, zeitgenössische Bauwerke restauriert. Letzteres betrifft vor allem die orthodoxen Klöster der Moldau und Bukowina: Putna, Moldovita, Sucevita, Neamt, Agapija, Varatec u. a. Man hat sie offensichtlich nicht als religiöse Zentren wiederaufgebaut, sondern als nationale Gedenkstätten: so konnte man sich auf die Konservierung des Mauerwerks dieser Wehrklöster beschränken und den wertvollsten Teil, die Wandmalereien, aussparen. „Dazu fehlt uns die Fertigkeit und der Glaube“, soll einer der Restauratoren zu einem Mönch gesagt haben. Immerhin sind damit viele Mönche und Nonnen zu Gralshütern und Propagandisten des Nationalismus geworden<sup>5</sup>; ja, die orthodoxe Kirche insgesamt – heute besonders Metropolit Justin von Jassy, der mutmaßliche Nachfolger des Patriarchen Justinian – hat sich leider dazu hergegeben, die alte Formel: rumänisch = orthodox nominell wiederherzustellen, indem sie bei der Zwangsrückführung der Unierten dem Staat nach Kräften in die Hände arbeitete. Die offiziell vorgetragene Begründung für diesen Schritt, die Union von Alba Julia sei eher aus politischen als religiösen Motiven erfolgt und müsse darum rückgängig gemacht werden, ist heute nicht mehr stichhaltig, denn bei den Unierten unseres Jahrhunderts war längst allein die religiöse Entscheidung ausschlaggebend, was nicht zuletzt ihr Beitrag zur gemeinsamen lateinischen Kultur und zur nationalen Wiedervereinigung (1918) beweist<sup>6</sup>.

Dies haben einsichtige und gut informierte Orthodoxe auch längst eingesehen, und nicht wenige der Zwangsunierten wünschen die Aufhebung des jetzigen Zustands der Verlogenheit. Orthodoxe Pfarrer entschuldigen sich bei ihren degradierten Kollegen: das schlechte Gewissen beginnt sich zu regen. Denn auch heute, über zwanzig Jahre

<sup>5</sup> Vom Kloster Neamt wehen die rumänische und die kommunistische rote Fahne. An katholischen Pfarrhäusern sah ich dagegen vereinzelt nur die rumänische: an einigen Orten wurde den Pfarrern wegen dieser „Einseitigkeit“ grundsätzlich das Flaggen untersagt. Den Litancien der orthodoxen Liturgie wird regelmäßig eine Bitte für die „Führer des sozialistischen Rumänien“ eingefügt. Die beiden Hauptvertreter der augenblicklichen kirchenpolitischen Ausrichtung, Patriarch Justinian und Metropolit Justin von Jassy, sind außerdem in der Patriarchalkirche zu Bukarest bzw. im ältesten Kloster Rumäniens (Neamt) als die „Erneuerer“ in die Reihe der Stifter und Heiligen auf den Wandmalereien eingereiht. – Zu den gesetzlichen Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche vgl. I. Doens, *La Réforme législative du patriarcat Justinien de Roumanie. Sa Réforme et sa Règle monastiques*, in: *Irénikon* 27 (1954) 51–92 (zur Klosterreform); ders., *Rumäniens Klöster: Kultur und Touristik*, in: *Osterreichische Osthefte* 11 (1969) 107–124 (zum architektonischen und personalen Stand der Klöster nach der Aufhebungskampagne im Jahre 1958); F. Popan, *Die Organisation der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, in: *Ostkirchliche Studien* 10 (1961) 257–282 (zur Stärkung der Patriarchalgewalt durch die kirchliche Neuorganisation).

<sup>6</sup> Hier sind vor allem zu erwähnen die Entdeckung des lateinischen Erbes der Nation in den Bibliotheken Roms und Wiens (literarische Bewegung „Latinista“), die Einführung der lateinischen Schrift und die vielfältigen Beiträge in den Einzelwissenschaften sowie die allseits, d. h. auch von orthodoxer Seite, anerkannten Schulen. Der erzbischöfliche Sitz in Blaj (Blasenburg) war zugleich das größte rumänische Kulturzentrum Siebenbürgens; unter seinen der Bildung ihrer Zeit vorausleitenden Bischöfen ist vor allem I. Micu-Klein zu nennen (18. Jahrhundert). Vgl. P. Gherman a. a. O. 36–136.

nach Beginn der Verfolgung und Dezimierung, sind es noch 400–500 unierte Priester, die auf den Tag der Freiheit warten; nur zwei von ihnen ließen sich zu orthodoxen Bischöfen weihen. Als jedoch der Bukarester Kanonist, Prof. Liviu Stan, auf der Weltkirchenkonferenz von Uppsala öffentlich eingestand, der Unterschied zwischen Orthodoxie und Katholizismus sei nur ein jurisdiktioneller, und damit seine frühere, nationalistische Haltung in Frage stellte, wurde er zu Hause von offizieller Seite als „Verräter“ bezeichnet<sup>7</sup>. Dies darf nicht zu ernst genommen werden, denn die jetzige Kirchenleitung ist nur solange maßgebend, als die Partei es will; es wäre ein äußerst heilsamer und für die Annäherung der Kirchen entscheidender Schritt, wenn man sich in der Orthodoxie einmal grundsätzliche Gedanken machte über das unserer Zeit angemessene Verhältnis von Kirche und Staat, und die unselige Verschmelzung beider Institutionen beenden könnte, die in Bukarest schon äußerlich im engen Nebeneinander von Patriarchie und Parlament auf dem „Platz der Einheit“ (Piata Unirii) zum Ausdruck kommt. Dies um so mehr, als unter den Intellektuellen des Landes eine anderen Nationen vergleichbare humanistische Neuorientierung ausgeblieben ist. Eine kirchliche Reformbewegung der Gesamtorthodoxie müßte vor allem die Stellung des Ökumenischen Patriarchats über den bestehenden nominellen Ehrenprimat hinaus stärken; denn nur eine übernationale Instanz – sei es nun der Ökumenische Patriarch oder eine permanente panorthodoxe Synode – könnte ein wirksames Gegengewicht gegen nationalkirchliche Bestrebungen bilden. Leider haben die griechisch-türkischen Spannungen die Situation des Ökumenischen Patriarchats so prekär werden lassen, daß die Fortsetzung der panorthodoxen Einigungsbemühungen des gegenwärtigen Patriarchen sehr in Frage gestellt erscheinen.

Wenn die innere Kraft der orthodoxen Kirche durch die feste Bindung an Staat und Partei sehr geschwächt ist, so gilt dies für die Institution als solche, nicht für die vielen einfachen Menschen, die mit einem fast als „angeboren“ zu bezeichnenden Sinn für das Religiöse ihr Bestes zu tun versuchen; auch nicht für die vielen Fernstehenden unter den Intellektuellen, denen in dieser gegenwärtigen Situation das Abwarten die einzig vertretbare Haltung zu sein scheint. Die Schwäche der offiziellen Kirche hat jedoch ihre geschichtlichen Wurzeln. Die lange Beherrschung durch den Islam bzw. die slawische Orthodoxie mit ihrer fatalistischen Grundeinstellung<sup>8</sup> haben ihre Spuren hinterlassen. Bekanntlich benützte man in Rumänien bis zum Ende des 18. Jahrhunderts die altkirchenslawische Sprache in der Liturgie; erst 1860 wurde das kyrillische Alphabet durch das lateinische ersetzt. Heute fehlt es unter den Geistlichen an Allge-

<sup>7</sup> Zur theologischen Position der orthodoxen Kirche Rumäniens vgl. F. Popan – Č. Draškovic, *Orthodoxie heute in Rumänien und Jugoslawien* (Wien 1960) 9–135 (unverändert gültig).

<sup>8</sup> „Fatalistische Grundeinstellung“ entspricht etwa einer Charakterisierung der nachtridentinischen katholischen Kirche durch „päpstlichen Zentralismus“, will also nur die Dominante hervorheben: auf beiden Seiten gab es immer auch eine entsprechende Gegenbewegung, das heißt bei den Slawen auf kirchliche Unabhängigkeit und authentisch-christliches Zeugnis bedachte Kirchenmänner oder „Häretiker“, in der katholischen Kirche nationalkirchliche und dezentralisierende Strömungen.

meinbildung und Sprachkenntnissen; nur ein Teil der älteren Professoren hat im Ausland studiert. Zudem gibt es unter ihnen fast keinen, der aus religiösen Gründen verfolgt gewesen wäre. Wenn einzelne verurteilt wurden, dann wegen Mitarbeit in den bourgeois-faschistischen Parteien „Legion“ bzw. „Eiserne Garde“ unter der Militärdiktatur General Ion Antonescus. Andererseits haben sich einige sogar als Spitzel der kommunistischen Geheimpolizei hergegeben. Der Bildungsmangel ist wohl auch dafür verantwortlich, daß man mancherorts den weitverbreiteten magischen Aberglauben fördert (z. B. durch Annahme der „Schwarzen Messe“ zur Verfluchung eines Gegners und andere Abwegigkeiten). All dies mindert selbstverständlich ihr Ansehen in den Augen nachdenklicher Leute; nicht wenige Orthodoxe besuchen darum regelmäßig katholische Gottesdienste, besonders am Dienstag, dem Gedächtnistag des populären Antonius von Padua.

Die Mönche und Nonnen sind auf relativ wenige Klöster zusammengedrängt. Sie sind überaltert und dürfen nur wenige Novizen aufnehmen. Früher unterhielten sie etwa in jedem zehnten Dorf eine kleine Gemeinschaft. Zu Beginn der kommunistischen Herrschaft erregten sie jedoch u. a. den Ärger des Regimes durch pseudo-apokalyptische Weissagungen über den antichristlichen Charakter der neuen Machthaber und wurden beseitigt. Die noch Übriggebliebenen werden jetzt fast täglich von Touristenschwärmen belästigt, die dem unverständlich gewordenen Offizium mehr gaffend als anteilnehmend zusehen. Ein Teil der Klöster ist ohnehin als Hotel oder Jugendherberge beschlagnahmt. Von einer Erneuerung des Mönchtums, wie sie zuletzt wohl unter Paisij Veličkovskij, dem Reformator der Moldauklöster im 18. Jahrhundert<sup>9</sup>, stattgefunden hat, kann darum keine Rede sein.

Gewiß kann man auch heute noch an Hochfesten, vor allem an Ostern, volle Kirchen sehen – was nicht als sensationell gelten kann, da die wenigen Kirchen meist nur 100–200 Gläubige fassen und da nur ein Gottesdienst stattfindet –, Gläubige, die das Osterlicht über die Straßen tragen; aber kann man dem angesichts der ungelösten Kardinalfragen mehr als folkloristische Bedeutung beimessen? Auch das stetige Anwachsen einer Vielzahl von Sekten mit ihren geschmeidigeren Apostolatmethoden (Baptisten, Adventisten u. a.) weist in diese Richtung.

### In die Rolle der „Altgläubigen“<sup>10</sup> gedrängt: die katholische Kirche

In einer in Rumänien erscheinenden deutschsprachigen Literaturzeitschrift fand ich folgenden Aphorismus: „Nadelstiche sind schwerer zu parieren als Schwerthiebe – das haben sie endlich gelernt, die Verfechter der alten Zeit.“<sup>11</sup> Nachdem sich die Kerker

<sup>9</sup> Vgl. K. Onasch, *Russische Kirchengeschichte* (Göttingen 1967) 108 f.

<sup>10</sup> Name einer konservativ-schismatischen Bewegung nach den Kulturreformen des Patriarchen Nikon in der russischen Kirche (Mitte des 17. Jahrhunderts), auch Altritualisten und Raskolniki genannt.

<sup>11</sup> Neue Literatur 20 (1969) 7, 12.

geleert haben, ist gegenüber der katholischen Kirche die „Politik der Nadelstiche“ an die Stelle der Keulenschläge getreten. Auch ihr soll keine andere Wahl bleiben als die willige Unterordnung unter die marxistische Kulturpolitik. Leider ist ein Teil der Bischöfe und der nichtkonsekrierten Ordinarien – an ihrer Spitze die zwielichtige Gestalt des Bukarester Ordinarius Msgr. Augustin – dieser Lockung erlegen, um sich scheinbare, kleine Vorteile zu erkaufen. Die Mehrzahl der Priester ist immer noch stark eingeschüchtert; dies ist verständlich aus den Ereignissen der Vergangenheit, bildet aber zugleich eine schwere Belastung für die zukünftige Entwicklung. Die Katholiken sollen in die Rolle der „Altgläubigen“ gedrängt werden, mißtrauisch gegenüber aller Reform, aller seelsorglichen Initiative, Hüter der Vergangenheit, abgeschnitten von der Jugend. Nur wenige durchschauen diese Taktik; die offizielle Politik wird zum Teil noch durch Warnungen der römischen Kurie vor „häretischen Neuerungen“ unterstützt. Bis jetzt wurde keinem Theologen das Studium im Ausland ermöglicht, die Einfuhr westlicher theologischer Literatur ist erschwert, die Bibliotheken werden regelmäßig von staatlichen Inspektoren kontrolliert: die wissenschaftliche Ausbildung läßt schon deutlich den Niveauverlust erkennen.

Da die katholische Kirche des lateinischen Ritus (1,2 Millionen) – mit Ausnahme einiger Gebiete in der Moldau und Bukowina – auf die nationalen Minderheiten (Ungarn, Deutsche, Polen, Bulgaren u. a.) beschränkt ist, hat sie nach Aufhebung des unierten Ritus ihre missionarische Kraft unter den Rumänen verloren. Die Partei hat zudem alle schwelenden Unstimmigkeiten zwischen den nationalen Gruppen geschickt benützt, um die Einheit dieses Restes weiter zu untergraben. Es gibt bis heute keine katholische Kirchenpresse, weil man sich unter den Katholiken nicht auf eine gemeinsame Sprache – z. B. das Rumänische, das alle verstehen – einigen kann. Nur einige veraltete Gebetbücher wurden in geringer Auflage herausgegeben. Die Orthodoxen besitzen dagegen eine Vielzahl von Publikationen für ihre theologischen Schulen und die einzelnen Metropolen. Die liturgischen Reformen sind nur halb und nur gebietsweise durchgeführt, weil gemeinsame Beschlüsse in dieser Frage immer wieder hintertrieben wurden. Wo junge Geistliche, getrieben von seelsorglicher Notwendigkeit, auf eigene Faust bescheidene Anfänge setzen wollen, werden sie von patriarchalisch herrschenden Pfarrern zurückgepiffen oder auch beim Ordinarius angezeigt. In den beiden Seminarien von Alba Julia und Jassy mit zusammen knapp 200 Theologen und einer entsprechenden Zahl von Kleinseminaristen (numerus clausus!) – sie unterstehen einem einzigen Rektor, da der Staat offiziell nur ein Seminar anerkennt – ist das Studium der Fremdsprachen sehr zurückgegangen, so daß auch die Verständigung der Priester untereinander schwieriger geworden ist.

Männliche und weibliche Orden und Kongregationen bleiben weiterhin verboten; nur wenige ehemalige Ordensangehörige haben die Erlaubnis erhalten, als Pfarrer zu arbeiten. Die verbliebenen Schwestern sind in zwei größeren Gemeinschaften am Stadtrand von Bukarest bzw. in der Nähe von Brasov (Kronstadt) in sehr beengten Räumlichkeiten zusammengefaßt, wo sie ihren Lebensunterhalt durch Landwirtschaft

und Handarbeiten verdienen; im übrigen arbeiten sie vereinzelt in den Seminarien, Pfarrämtern und staatlichen Krankenhäusern – dort nach wie vor mit besonderer Anerkennung. Jede Art der Spezialseelsorge (Studenten, Jugend, Exerzitien, Berufsgruppen) ist damit unmöglich geworden.

Es wäre darum sehr an der Zeit, nicht nur um das den Unierten geschehene Unrecht wenigstens teilweise wiedergutzumachen, sondern auch um die liturgischen Reformen endlich durchführen zu können und damit die missionarische Ausrichtung zurückzugewinnen, daß die Hierarchie darauf bestünde, in *allen* katholischen Kirchen den rumänischen Gottesdienst, wenigstens teilweise, einführen zu können. Selbstverständlich müßten die Unierten juristisch rehabilitiert werden; aber es erscheint mir fraglich, ob es angesichts der durch das II. Vatikanische Konzil geschaffenen Möglichkeit, eine neue, muttersprachliche Tradition in der Liturgie des jeweiligen Landes schaffen zu können, noch angebracht wäre, den unierten Ritus in der alten Form zu restaurieren. Frühere nationale Momente für diesen Ritus – Widerstand gegen magyarisierende Tendenzen in Siebenbürgen – sind heute hinfällig geworden, und man erwiese der Einheit der katholischen Kirche einen großen Dienst, wenn sich die rumänische Messe langsam mehr und mehr zur generellen Form herauskristallisierte. Ein Teil der unierten Geistlichen und Gläubigen wäre mit dieser Lösung schon heute einverstanden. Damit wäre einerseits ein deutlicher Abstand zur Orthodoxie gewahrt und die von ihnen gefürchtete Wirkung des Proselytismus umgangen, andererseits wäre den unierten Gläubigen endlich wieder eine freie religiöse Praxis in ihrer Muttersprache ermöglicht. Leider wurden bisher alle Bittgesuche des in einem orthodoxen Kloster bei Bukarest arrestierten unierten Erzbischofs Hossu abgewiesen; vielleicht müßte die katholische Kirche des lateinischen Ritus, die freilich genug an den eigenen Sorgen zu tragen hat, noch mehr Solidarität zeigen.

Trotz aller bisherigen Schläge und Einbußen übertrifft die innere Kraft der katholischen Kirche die der anderen Konfessionen auch heute noch um ein Vielfaches. Fast alle älteren Priester und alle Bischöfe waren, wie erwähnt, zu langjährigen Gefängnisstrafen – bis zu 14 verbüßten Jahren – verurteilt. Eine Bewegung der sogenannten „Friedenspriester“ hat es nie gegeben; von den wenigen stark kompromittierten Priestern lebt nur noch der eine oder andere auf bedeutungslosem Posten. Doch finden sich bedauerlicherweise immer noch einige, die aus Schwachheit der Polizei regelmäßige Auskünfte über Vorkommnisse und Besuche in der Pfarrei geben. – Von den unierten Priestern, die gezwungen zur Orthodoxie übertraten (vor allem die verheirateten unter ihnen), versuchen einige die frühere religiöse Praxis – mit stillschweigender Duldung der Orthodoxie – weiterzuführen<sup>12</sup>. Im ganzen genommen stellt die unerschütterliche Haltung der Katholiken in ihrer Mehrzahl immer noch ein nicht zu unter-

<sup>12</sup> Denn auch die orthodoxe Kirche leidet unter Priestermangel: es gibt nur zwei theologische Akademien in Bukarest und Sibiu, sowie ein Seminar in Curtea d'Arges für den Nachwuchs in den ehemals unierten Pfarreien.

schätzendes Kapital dar, das auch auf die übrige Bevölkerung seinen Eindruck nicht verfehlt. Ein orthodoxer Philosophieprofessor an der Akademie der Wissenschaften meinte, den rumänischen Katholiken sei ein „esprit de raffinement“ eigen: mir scheint, daß dieses Ferment, in seiner besten Bedeutung genommen, dem *ganzen* rumänischen Volk, über den religiösen Bereich hinaus, besonders notwendig sei.

Daß sich die ökumenische Arbeit bisher nicht besonders entfalten konnte, versteht sich aus dem Gesagten wohl von selbst. Die äußere und innere Freiheit wäre eine unerläßliche Voraussetzung. Vielleicht trägt das gemeinsam ertragene Leid aller Konfessionen aber doch einmal seine Frucht.

Die drittgrößte Konfession, die Protestanten, sind wie die Katholiken ebenfalls in zwei große Gruppen geteilt: die ungarischen Calviner und die deutschen Lutheraner (zusammen etwa 1 Million). Daneben gibt es noch die Unitarier und die erwähnten Sekten. Beim allgemeinen Rückgang der Minderheiten und ihres kulturellen Einflusses – manche deutschen Dörfer im Banat sind schon verwaist – stellen sich auch ihnen ernste Probleme, vor allem in der Überwindung nationalistischer bzw. rein traditionalistischer Gesinnung. Leider fanden die Parteien, früher die Nationalsozialisten, dann die Kommunisten, unter ihnen viele Anhänger. Doch haben die Kirchenleitungen heute eine eindeutig religiöse Zielsetzung im Auge. Der Staat gesteht ihnen etwas mehr Freiheit zu als den Katholiken, da sie zahlenmäßig geringer, räumlich begrenzter und ausschließlich auf Nichtrumänen beschränkt sind. Der lutherische Bischof Klein in Sibiu (Hermannstadt) ist zuversichtlich: „Wie Gott uns führt, so wollen wir es annehmen!“

Vergleicht man die kirchliche Situation Rumäniens mit der des Nachbarlands Bulgarien, so ist das Ergebnis sicher für Rumänien positiv. Denn trotz aller Verfolgungen und Unzulänglichkeiten hat die Kirche (*aller* Konfessionen) noch das Volk, d. h. weite Teile des Volkes halten noch irgend einen Kontakt mit ihr. Bulgarien hat der Kirche nicht einmal die Rolle des nationalen Vorkämpfers überlassen: man braucht sie einfach nicht mehr. In der Geschichte durch die Auseinandersetzungen mit den Griechen von außen, durch häretische Bewegungen, wie den Bogomilismus, von innen geschwächt, sieht die Kirche dem Lauf der Dinge nur noch aus der Ecke zu. Ein Bild hat mir das unvergeßlich verdeutlicht: im größten und bedeutendsten Kloster des Lands, dem Rila-Kloster (80 km südlich von Sofia), das jetzt Nationalmuseum und Hotel geworden ist, schauen einige alte Mönche aus einem Nebentrakt den Besucherströmen wehmütig nach: fast niemand beachtet sie.

# UMSCHAU

## Der Traum vom Reich

Unter den geistigen Strömungen, die sich zwischen 1929 und 1934 im deutschen Katholizismus regten, war bislang eine Bewegung noch wenig erforscht, die ideengeschichtlich unter dem Stichwort Reichsideologie zusammengefaßt wird. Wahrscheinlich wäre sie völlig vergessen, hätte sie nicht nach Hitlers Machtantritt den aufsehenerregenden Versuch unternommen, sich unter der Losung des Reichs in die politische Neugestaltung einzuschalten. Bevor Ursprung, Zusammensetzung und Aktivität dieses vorwiegend von Intellektuellen getragenen Kreises eingehender beschrieben werden konnten, war harte Vorarbeit zu leisten. Der Wüstenwanderung durch ein Regale füllendes Schrifttum hat sich K. Breuning<sup>1</sup> mit bewundernswerter Ausdauer und Gründlichkeit unterzogen.

Was 1933 enthusiastisch und mit dem Anspruch der Avantgarde an die Oberfläche drängte, hatte eine Vorgeschichte. In sie gehört die romantische Verklärung des Mittelalters zu Anfang des 19. Jahrhunderts ebenso hinein wie die Unzufriedenheit des katholischen Volksteils mit dem protestantisch geprägten Bismarckreich. Nicht zufällig aber begann die Vision eines besseren Reichs die Gemüter in dem Augenblick zu fesseln, als Wirtschaftsdpression und chronische Staatskrise mit der Schöpfung von Weimar den demokratischen Gedanken von Jahr zu Jahr mehr diskreditierten. In einem kenntnisreichen Schlußkapitel prüft der Verfasser die philosophisch-theologischen Voraussetzungen, auf denen das reichsideologische Denken ruhte. Danach galt das Reich als verchristlichte Form des Staats. Einen Rückhalt fand diese Auffassung in der von der liturgischen Bewegung propagierten *consecratio mundi*. Durchaus folgerichtig wurde die reli-

giöse Neutralität des modernen Staats abgelehnt. Mit dem Reichsgedanken wurde zugleich der Sendungsauftrag wiedererweckt, demzufolge die Gründung und Leitung des christlichen Reichs der deutschen Nation nicht nur einmal historisch im Mittelalter, sondern für dauernd und zwar durch heilsgeschichtliche Setzung zugefallen war.

Methodisch liegt das Problem, eine Überfülle gedruckten Materials zu einem ideengeschichtlichen Querschnitt zu verarbeiten, in der Ungestuftheit gleichrangig nebeneinanderstehender Aussagen. Denn anders als etwa bei einer Philosophenschule, in der Lehre ihres Begründers mit einem Ordnungsprinzip versehen, kann bei einer Geistesströmung, deren gleichgestellte Träger einander nicht überragen, das Einteilungsschema nicht von den Personen, sondern allein von der Sache genommen werden. Der Autor hat sich damit beholfen, die zu registrierenden Stimmen nach dem äußeren Merkmal ihrer Gruppenzugehörigkeit zusammenzufassen. Das schafft zwar einen vorläufigen Überblick, läßt aber das Bedürfnis nach einem inneren Kriterium fortbestehen. Spätestens nach dem Kapitel über die Reichsideologie in der Endzeit von Weimar hätte darum die verwirrende Aneinanderreihung einer Vielzahl ähnlicher Texte auch inhaltlich nach einer Gliederung verlangt.

Wäre der fundierende, aber in unterschiedlicher Zusammensetzung und Nuancierung auftretende Reichsbegriff jeweils auf seinen Sachgehalt analysiert worden, dann hätte sich ein Spektrum von zunehmender Dichte ergeben. Darauf hätten sich die Verfechter einer Reichsideologie strenger Observanz abgehoben von den Anhängern einer mildereren Richtung und der Schwarm der Gewährsmänner hätte sich mit den entsprechenden Zwischenstufen aufgespalten in Integrale und Eklektiker. So aber hat das Vage, Gestaltlose und Diffuse, das reichsideologische Äußerungen so

<sup>1</sup> Klaus Breuning: *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934)*. München: Hueber 1969. 404 S. mit 17 Dokumenten. Linson 24,80.

häufig umgibt, in einer methodischen Erfassung aber hätte abgestreift werden sollen, auch Breunings Untersuchung infiziert. Infolgedessen teilt sie leider mit ihrem Gegenstand – und zwar gerade in den Hauptkapiteln – den Hang zur begrifflichen Unschärfe. Sie hat sich damit eine Hypothek zugezogen, die ihren Erkenntnissertrag zwangsläufig schmälert. Störend macht sich das Fehlen eines sachbezogenen Kriteriums vor allem in der Übergangszone vom regulären zum ideologischen Gebrauch des Reichsbegriffs bemerkbar. Nach welchen Maßstäben hier im einzelnen die Grenze gezogen wurde, ist nicht klar und bleibt im Zweifelsfall das Geheimnis des Verfassers. Gerade weil vom Reich in einem unverfänglichen Sinn die Rede sein kann, wäre eine Scheidung unumgänglich gewesen.

Eines ist schließlich bei einer Bilanz katholischer Reichsideologie vor 1933 nicht nur anhand der vorgelegten Materialien als Schlußfolgerung vorzubereiten, sondern mit der gebotenen Ausdrücklichkeit festzuhalten. Keiner der Reichsschwärmer, die sich von ihren Wunschträumen über die Malaise von Weimar hinaustragen ließen, hat, soweit ersichtlich, mit dem Gedanken gespielt, im Führer der NSDAP den neuen Reichsschöpfer anzukündigen. Das Nein zur Republik war also kein Ja zu Hitler. Das erklärt auch, warum auf den 30. Januar 1933 erst eine Zäsur von fast zwei Monaten folgte, ehe sich die bis dahin theoretische Bewegung auf die veränderte politische Lage eingestellt hatte. Zu dieser Umorientierung hatten namentlich drei Ereignisse den Weg geebnet: Der Tag von Potsdam mit Hitlers Reverenz vor den konservativen Idealen, die Selbstausschaltung der katholischen Parteien durch das Ermächtigungsgesetz, die Revision der bischöflichen Warnungen vor dem Nationalsozialismus. Das alles waren scheinbar günstige Auspizien, aus der Sphäre des Theoretischen herauszutreten, um christliche Reichsvorstellungen in den Staatsumbau einzubringen.

Der Wille reichsideologischer Kreise zum politischen Engagement konkretisierte sich Anfang April 1933 in dem Bund *Kreuz und Adler*, der unter dem Protektorat Franz von

Papens ins Leben gerufen wurde. Nachdem schon vor 1933 die auf dem Boden der Reichsidee entworfenen Gedankengebäude eine ausgesprochen akademische Angelegenheit gewesen waren, wurde auch der Versuch ihrer politischen Verwirklichung eine Angelegenheit von Akademikern und Adeligen. Mit dem elitären Grundzug sind die Grenzen der Ausdehnung bereits angedeutet. Schon wegen der gegen Zentrum und Bayerische Volkspartei gerichteten Spitze der Papengründung reagierten die katholischen Blätter negativ. Ihre kühlen Kommentare unterstrichen die Isolierung, in die sich die Reichsidealisten innerhalb des deutschen Katholizismus vom ersten Hervortreten an versetzt sahen und die sie auch in der Folgezeit nicht zu durchbrechen vermochten. Das will auch Breuning nicht bestreiten, ohne ganz der Versuchung zu entgehen, die Resonanz seines Forschungsobjekts im Kirchenvolk überzubetonen. Wie er der Initiative des Vizekanzlers „ein lebhaftes Echo in der katholischen Öffentlichkeit“ (230) mit offensichtlich positivem Vorzeichen bescheinigen kann, nachdem er selbst in der katholischen Presse (mit einer Ausnahme) eine geschlossene Front der Ablehnung konstatiert hat, ist einigermassen unerfindlich.

Von der Aktivität reichsideologischer Gruppen im Frühstadium des Dritten Reichs handelt die Studie unter den Zwischenüberschriften: Identifikationen, Harmonisierungen, Beeinflussungsversuche. Das Einteilungsschema hält der Autor selbst für anfechtbar. Er hat nur allzu recht. Denn da sich die gewählten Gesichtspunkte in fast allen Texten durchdringen (das Beispiel Dirks ausgenommen), sind sie als Gliederungsprinzip unbrauchbar. Davon konnten die Wertungen nicht unberührt bleiben.

Die Sparte Identifikationen hält Breuning insofern für angebracht, „weil in den angeführten Quellen so gut wie keine nachweisbare Distanz zum NS-Staat zu erkennen ist“ (192). Trifft eine so gravierende und die betroffenen Autoren auch moralisch belastende Behauptung wirklich zu? Die Frage muß notgedrungen unbeantwortet stehenbleiben, da es mit der Behauptung sein

Bewenden hat, ohne daß der Leser befähigt würde, den Beweisschritt nachzuvollziehen. Um die angebliche Übereinstimmung bestätigen zu können, müßte er nach den reichsideologischen auch mit den nationalsozialistischen Reichsvorstellungen vertraut gemacht werden. Tatsächlich klafft an dieser Stelle der Argumentation eine Lücke von der Breite eben des Komplexes, der zu beschreiben gewesen wäre. Wenn zwei Äußerungen Hitlers vom Februar 1933 zitiert werden, so ergibt das allenfalls undeutliche Markierungen auf dem Weg zu einem Vergleich, der nicht stattfindet. Infolgedessen bleibt es für den beabsichtigten Identitätsnachweis beim Anspruch.

Dem unbefangenen Leser wird der weiße Fleck vermutlich gar nicht einmal bewußt, insofern er den Begriff des Hitlerreichs mit eigenen Vorstellungen zu füllen vermag. Gerade das aber impliziert Fehlurteile von nicht mehr kontrollierbarem Ausmaß. Denn leer, wie der eingeführte NS-Staatsbegriff nun einmal ist, bietet er Raum für alles, was zwischen 1933 und 1945 in Deutschland und darüber hinaus geschehen ist, schließt er keine der Assoziationen aus, die sich zwischen Potsdam und Auschwitz mit dem Namen Adolf Hitlers verbinden. Doch selbst wenn das subjektive Element bei der Begriffsfassung ausgeschaltet würde, wäre das nur eine halbe Korrektur. Denn das Dritte Reich war in keinem Jahr seines Bestehens eine konstante Größe, am allerwenigsten in der aufgewählten Phase der Machtergreifung zwischen dem 30. Januar 1933 und dem Tod Hindenburgs am 2. August 1934, also während eben der Monate reichsideologischer Aktivität. Wenn ihnen nicht eine Zustimmung unterstellt werden soll, die auch Gewalt gegen Personen und Sachen wie Judenboykott, Schutzhaft und Konzentrationslager einschließen würde, dann darf allenfalls von Teilidentifizierungen gesprochen werden.

Das Operieren mit einem inhaltlich leeren und damit beliebig ausfüllbaren NS-Reichsbegriff ist jedoch nur eines der Unsicherheitsmomente, die das zentrale Kapitel zum problematischsten der ganzen Studie machen. Das

ist um so widerspruchsvoller, als eben diese Phase der Reichsideologie den Anstoß zur vorliegenden Untersuchung gegeben hat. Wie noch genauer zu zeigen sein wird, sind die Unzulänglichkeiten methodischer Natur. Sie wurzeln letztlich in der Verschiedenartigkeit reichsideologischer Betätigungsformen vor und nach dem 30. Januar 1933. Während sie bis dahin ausschließlich ideologisch-theoretischen Charakter getragen hatten, waren sie dann in ein politisch-praktisches Stadium getreten. Methodisch folgt daraus, daß die rein ideengeschichtliche Betrachtungsweise, wie sie dem theoretischen Vorspiel angemessen war, auf die im Dritten Reich einsetzenden Realisierungsversuche nicht anwendbar ist. War es in der Endzeit der Republik ein depressives Klima gewesen, das, nahezu gleichmäßig absinkend, die Reichsideologie begünstigt hatte, so geriet sie mit dem Einschwenken in die politische Arena unmittelbar in den Bannkreis aktueller Entscheidungen.

Die politische Ausrichtung des reichsideologischen Neuansatzes im Frühjahr 1933 verlangt, den dahinterstehenden Motiven und Intentionen die ihnen gebührende Aufmerksamkeit zuzuwenden. Was die katholischen Reichsidealisten an der Umbruchssituation faszinierte, waren die in der Stunde Null ihrer optimistischen Ansicht zufolge auch für sie beschlossenen Kooperationsmöglichkeiten. Im Unterschied zur Reichsgründung von 1871 sollten sie diesmal genutzt werden. Voraussetzung für die Realisierung ihrer Vorstellungen war die Gewinnung eines Mitspracherechts. Wie illusionär und rückwärtsgewandt auch immer, waren ihre Entwürfe zumindest auf den schon nicht mehr selbstverständlichen Rechtsstaat gerichtet. Positiven Einfluß konnten die Reichsideologen nur soviel ausüben, wie ihnen von den Machthabern eingeräumt wurde. Dem entsprang das Bemühen, die Anwartschaft auf Mitgestaltung des von Hitler ausgerufenen Dritten Reichs publizistisch herauszustellen. Sollen die teilweise emphatisch formulierten Manifeste nicht als Deklamationen charakterloser Claqueure eingestuft werden, verlangt ihre Motivation verstärkte Beachtung. Notgedrungen unausdrücklich bleibend,

werden die zentralen Antriebe, mit denen sich natürlich auch Wichtigtuerei und Ehrgeiz vermischen konnten, erst durch die Einbettung in der konkreten historischen Situation erkennbar. Sie ist insgesamt leider so lückenhaft berücksichtigt, daß ihr für die Interpretation unersetzlicher Beitrag nahezu völlig ausfällt. Gewiß anerkennt Breuning grundsätzlich die Bedeutung des taktischen Moments, das die Bejahung überbetont und die Ablehnung verschweigt oder verschleiert, bringt es aber im Einzelfall dann doch nicht zur Geltung. Gerade wenn man, wie W. Dirks in seinem Geleitwort mit einem „nicht sehr kundigen Beobachter“ (9) rechnet und rechnen muß, hätte die Gefahr, identifikationsverdächtige Äußerungen zum vollen Nennwert zu verbuchen, konsequenter gemieden werden müssen.

Das zeigt exemplarisch die Behandlung des Münchener Gesellentags. Da Breuning beträchtliche Mühe aufwendet, Aufbau und Verlauf dieses Treffens zum kapitalen reichsideologischen Sündenfall des Jahres 1933 hinaufzustilisieren, ist anzumerken, wie sehr die alle Verbände bedrängende Gleichschaltungsfurcht bei der Programmgestaltung mitgesprochen hat. Noch auf die Wirkung von Loyalitätskundgebungen vertrauend, suchte die Gesellenvereinsleitung unter dem Motto aufbauwilliger Reichstreue die Tagung zu einem Plädoyer für die Eigenständigkeit der Kolpingsbewegung zu machen – mit dem Erfolg, daß gewalttätige Gegendemonstrationen der SA dem Gesellentag ein vorzeitiges Ende bereiteten. Auf der Jagd nach reichsideologischen Topoi wird nun namentlich das in München aufgeführte Weihepiel einem peinlichen und, wie der Verfasser offenbar meint, entlarvenden Verhör unterzogen. Gemessen am Aufwand ist der Beweiswert allerdings nicht eben eindrucksvoll, zumal das genus litterarium ganz außer Betracht bleibt und damit auch, was an vaterländischem und nicht notwendig reichsideologischem Pathos auf dessen Konto zu setzen ist. Über die noch weitgreifende Charakterisierung des Gesellentags als eines Versuchs, „im Vokabular des Dritten Reichs katholisch zu reden“, wird

eine Diskussion erst sinnvoll, wenn auch hier das zweite Vergleichsglied, nämlich das angeblich spezifisch Nationalsozialistische jenes Vokabulars, so präzisiert ist, daß die angenommene Identität nachgeprüft werden kann.

Die Aussprüche Generalsekretär Nattermanns im Machtergreifungsjahr braucht man gewiß nicht für besonders erleuchtet zu halten. Um so mehr sollte das sonst wirksame Bemühen um Fairneß zusammen mit Zustimmungserklärungen auch eine etwa dazugehörige Einschränkung mitverbuchen, wie das beispielsweise für Nattermanns Trierer Ansprache vom August 1933 leider nicht geschieht. Ganz zu Unrecht wird ihm schließlich ein Wort zugunsten des Freiwilligen Arbeitsdienstes angekreidet (185). Bedenkt man den Zeitpunkt, Mitte März 1933, so ist klar, daß die Anerkennung der noch in der Endzeit von Weimar von Parteien und freien Verbänden geschaffenen Einrichtung galt und nicht dem, was der Nationalsozialismus in der Folgezeit daraus machte. Identifikation ist also nicht selten, um ein Wort Talleyrands abzuwandeln, auch eine Frage des Datums.

Selbst in dem zu Recht belächelten Illusionismus reichsideologischer Ergüsse hat die taktische Komponente ihren Platz. Sie äußerte sich in der proklamierenden Vorwegnahme eigener Ziele und verfolgte die Tendenz, durch Vorgriff auf erst noch zu schaffende Tatsachen die Machthaber auf deren Realisierung festzulegen. Identifiziert haben sich die Anhänger der Reichsideologie mit dem Dritten Reich insoweit und insofern, als in ihm ihre eigenen Staatsvorstellungen verwirklicht würden. Ohne diese Dimension des Zukünftigen würde die Perspektive in einem entscheidenden Punkt verkürzt. Mit dem futurischen Einschlag jedoch verwandeln sich formal mißverständliche Identifikationen in das, was sie wirklich waren, nämlich in Projektionen. Das wird an der Verlaufskurve reichsideologischer Begeisterung deutlich. Das Hohe Lied vom Reich erklang nämlich gerade so lange, wie die Konfusion der ersten Umbruchmonate noch auf Kooperationsmöglichkeiten hoffen ließ. Und es verstummte in dem Maß, wie die „Neue Ordnung“ schroff natio-

nalsozialistische Züge annahm und alle Einschaltungserwartungen an Hitlers unteilbarem Herrschaftsanspruch abprallten.

Merkwürdigerweise ist über die Reaktion des NS-Regimes auf das reichsideologische Angebot in Breunings Studie kaum etwas zu lesen, obwohl das doch für die Gesamtbewertung höchst aufschlußreich wäre. Zu *Kreuz und Adler* hat Hitler seinen Segen gegeben, weil er sich von dem Konkurrenzunternehmen zum Zentrum parteipolitischen Nutzen versprach. Denn kaum hatte er die Parteien liquidiert, als er auch die Organisation seines Vizekanzlers beseitigte. Daß dies in der schonenden Form einer Umwandlung geschah, änderte nichts am Ergebnis. Wie der Verfasser hervorhebt, war die *Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher* (AKD) nichts anderes als eine Untergliederung der NSDAP. Während also Hitler auf der einen Seite den vor-eiligen Reichsenthusiasmus rhetorisch gewähren ließ, negierte er ebenso überlegt den damit gekoppelten Anspruch auf Mitverantwortung. Ihm entging am allerwenigsten, daß die Zustimmungserklärungen nicht vorbehaltlos abgegeben, sondern an die Bedingung der Kooperation geknüpft waren.

So völlig bar jeden politischen Kalküls ist also der vielberedete Vertrauensvorschuß der Reichsideologen nicht spendiert worden. Von Gewicht und Dauer war er andererseits schon deswegen nicht, weil das Häuflein der Anhänger schnell zusammenschmolz und die zum Ausharren erforderte Mischung von romantischer Reichssehnsucht, unenttäuschbarer Glaubenskraft und politischer Wirklichkeitsverken- nung nicht eben häufig anzutreffen war. Für die Wählerbewegung schließlich war der von dieser Außenseitergruppe bestrittene Vertrauensvorschuß nahezu bedeutungslos. Bei der Reichstagswahl vom 5. März 1933 existierte sie noch nicht und bei der Volksabstimmung vom 12. November 1933 mit ihrer außenpolitischen Fragestellung war die von Ohnmacht und Mißerfolg gezeichnete AKD kaum geeignet, einen Wahlschlager abzugeben.

Trotz der Verlagerung des Schwerpunkts reichsideologischer Aktivität vom Theoreti-

schen aufs Politisch-Praktische hat der geistesgeschichtliche Ansatz der Studie den Papen- gründungen als den Trägern des politischen Willens hinter den literarischen Äußerungen des Jahres 1933 nur den zweiten und zudem relativ bescheidenen Platz eingeräumt. Damit bleiben die besonderen methodischen Vorzüge dieser Untersuchungsobjekte leider ungenutzt. Im Gegensatz zu den sporadischen Äußerungen einer Vielzahl von Reichsidealisten verfügen sie nämlich über eine durchgängige Kontinuität, da sie die reichsideologische Programmatik über die gesamte Berichtszeit hinweg repräsentiert und damit ihre Realisierbarkeit im Rahmen des nationalsozialistischen Machtergreifungsprozesses praktisch erprobt haben. Auf die Fieberkurve des Revolutionsablaufs projiziert, hätte die Entwicklungslinie der Papenorganisationen ihre Abhängigkeit von den einzelnen Umbruchphasen evident gemacht. Es wäre zudem das Absinken der *Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher* zur völligen Bedeutungslosigkeit als so folgerichtig erschienen, daß das lautlose Verschwinden der Reichsideologie nach der Entmachtung Papens den Verfasser weit weniger überrascht hätte. Für die Stationen dieses Abstiegs hätte eine Analyse der zahlreichen Papenreden bemerkenswerte Hinweise geboten.

In Theorie und Praxis war die reichsideologische Bewegung innerhalb des deutschen Katholizismus ein schillerndes Phänomen. Es spektrisch zu zerlegen, ist zweifellos eine dornige Aufgabe. Wo immer sie versucht wird, ist das von Breuning dargebotene Material nicht zu entbehren. Die sich der Erneuerung des Reichsgedankens unter religiösem Vorzeichen verschrieben hatten, glänzten mehr durch Spekulationseifer, Enthusiasmus und Risikofreude als durch Gedankenschärfe, Nüchternheit und Wirklichkeitssinn. Ihr Abgang von der politischen Bühne war so blamabel, das Urteil der Geschichte über die Brauchbarkeit ihrer Entwürfe so vernichtend, daß ihre Motive und Intentionen nicht weniger scharf beleuchtet werden sollten wie ihre Realitätsblindheit und ihr politischer Dilet- tantismus.

Ludwig Volk SJ

# BESPRECHUNGEN

## Zeitgeschichte

MORSEY, Rudolf: *Die Protokolle der Reichstagsfraktion und des Fraktionsvorstandes der deutschen Zentrumspartei 1926–1933*. Mainz: Matth. Grünewald 1969. 690 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen. 9.) Lw. 88,-.

Daß das Archiv der Zentrumspartei den Krieg nicht überdauert hat, ist für die Parteiengeschichte ein schwerer Verlust. Um so höher ist der Wert eines Quellenbestandes anzusetzen, der, von R. Morsey geordnet und mit präzisen Anmerkungen versehen, jetzt im Druck vorliegt. Die Edition enthält die Protokolle von 752 Sitzungen der Fraktion und des Fraktionsvorstandes der Deutschen Zentrumspartei. Wenn davon 620 auf den Zeitraum von Januar 1926 bis Juli 1930 entfallen, jedoch nur 132 auf die Spanne von Oktober 1930 bis März 1933, so spiegelt sich darin eindringlich die verminderte Aktivität der Fraktionen und des Reichstags in der Periode der Präsidialkabinette.

Ihrer Natur nach sind Beratungsniederschriften kein zusammenhängender Lesestoff, zumal sich die Protokollanten nicht selten einer recht summarischen Darstellungsweise befleißigten, und auch die Vertraulichkeit mancher Verhandlungsgegenstände Zurückhaltung gebot. Dennoch erweisen sich die Protokolle als Geschichtsquellen hohen Ranges, nicht zuletzt deswegen, weil das Zentrum von 1919 bis 1932 ohne Unterbrechung an der Reichsregierung beteiligt war. Was in den Sitzungen verhandelt wurde, war also weiterhin mitverantwortete Reichspolitik. Zur Vorgeschichte von Gesetzesvorlagen und Verträgen liefern die Protokolle wichtige Aufschlüsse. Sie beleuchten das Verhältnis der Fraktion zu ihren Kabinettsmitgliedern wie auch die Beziehungen zwischen Zentrum und Bayerischer Volkspartei. Nicht weniger reizvoll ist es, das Zusammenwirken der Führungsorgane, das Zueinander von Parteispitze, Fraktions-

vorstand und Fraktionsmitgliedern verfolgen zu können. Man wird über die politische Entwicklung der ersten Republik künftig nicht urteilen können, ohne diesen, mit allen wünschenswerten Hilfen ausgestatteten Band herangezogen zu haben. Es ist sehr zu hoffen, daß der Bearbeiter die bis 1920 zurückreichenden Fraktionsprotokolle ebenfalls bald publizieren kann. L. Volk SJ

JUNKER, Detlef: *Die deutsche Zentrumspartei und Hitler 1932/33*. Ein Beitrag zur Problematik des politischen Katholizismus in Deutschland. Stuttgart: Klett 1969. 248 S. (Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik. 4.) Linson 38,-.

Seit R. Morseys grundlegender Untersuchung über das Ende der Zentrumspartei vor zehn Jahren ist neues Quellenmaterial verfügbar geworden. Den bedeutendsten Zuwachs bildet der vom gleichen Autor edierte, oben vorgestellte Protokollband, aus dem er allerdings einige Schlüsseldokumente bereits für seine Darstellung auswerten konnte. Infolgedessen bringt die neue Quelle zwar manche Ergänzung im Detail, zu einschneidenden Revisionen für die Phase zwischen Brüning und Hitler zwingt sie jedoch nicht. Ein wesentlich verbreitetes Quellenfundament hat also zu Junkers Neufassung des letzten Jahres der Zentrumshistorie nicht den Anstoß gegeben. Um so neugieriger ist der Leser, was ein bedeutungsschwer angekündigtes „Erkenntnisinteresse“ ihm an zusätzlichen Einsichten bescheren wird. Sein Objekt ist eine tiefere Schicht des Motivhintergrundes, von dem es jene katholischen Konstanten abzuheben sucht, welche die Entscheidungen der Zentrumsführung gegenüber Hitlers Regierungsanspruch unter den Präsidialkabinetten Papen und Schleicher maßgeblich bestimmt haben.

Die Fragestellung wäre so unberechtigt nicht, vorausgesetzt, sie bliebe vor der Tendenz auf der Hut, derzufolge sich Hypothesen in Thesen zu verwandeln pflegen. Der Bindung an die katholische Staatslehre schreibt es Junker zu, daß das Zentrum gar nicht anders konnte, als sich dem Gedanken eines vorbeugenden Staatsstreichs im Winter 1932/33 zu verschließen, mit dem zuerst Papen, dann Schleicher die Dauerkrise einzudämmen gedachten. Welche Partei aber hätte schon damals das Odium des Verfassungsbruchs auf sich nehmen wollen, mit dem sie doch einen gefährlichen und Hitler wahrscheinlich sogar willkommenen Präzedenzfall geschaffen hätte? Offenbar gab es auf allen Seiten, nicht nur beim Reichspräsidenten, beträchtliche Bedenken gegen einen von der Verfassung abweichenden Schritt. Ob solche Hemmungen nicht weithin ähnliche Wurzeln hatten und inwiefern allein diejenigen des Zentrums spezifisch katholisch gewesen sein sollten, das hätte nur eine vergleichende Analyse aufhellen können, die jedoch nicht angestellt wird. Sie hätte ergeben, daß eine auf naturrechtliche Fundierung bedachte Staatslehre wie die Leos XIII. keineswegs eine durch und durch eigengeartete Sonderdoktrin darstellt, sondern Grundsätze und Verhaltensnormen zu formulieren sucht, wie sie sich in Krisenzeiten politischer Vernunft von selbst nahelegen. Der Rekurs von den Erwägungen, von denen sich die Zentrumsführung in der Sackgasse der beiden letzten Präsidialkabinette vor Hitler leiten ließ, zurück zur Staatslehre Leos XIII. ist weit und verliert sich in der Studie im Dunkeln. Infolgedessen steht am Ende weitgreifender Darlegungen und Exkurse genau wie am Ausgangspunkt eine Hypothese, für die der Beweis ausbleibt.

Zweifellos hat eine konfessionelle Partei wie das Zentrum sowohl ihre strukturellen Stärken und Schwächen wie auch ihren eigentümlichen Handlungsspielraum. Hervortreten können jedoch solche Charakteristika nur im Vergleich mit anderen politischen Gruppierungen, die auf abweichenden Existenzvoraussetzungen basieren. Das hätte für 1933 bedeutet, den Untergang des Zentrums als Teilphänomen in den Prozeß des allgemeinen

Parteiensterbens hineinzustellen. Trotzdem hält der Autor an der nun schon fatalen Gewohnheit fest, die Zentrumsauflösung aus dem Revolutionsgeschehen herauszuisolieren und nur vom Konkordatsabschluß her zu beleuchten. Zwar lehnt er einen direkten Kausalnexus ab, beharrt aber auf der bis zum Überdruß wiederholten und sehr definitionsbedürftigen Formel, daß der Vatikan mit dem Reichskonkordat das Verschwinden des Zentrums „sanktioniert“ habe.

Wägt man das nicht gerade imponierende Mehr an Quellen, über das der Autor verfügte, so schwindet das Erstaunen darüber, daß sich seine Darstellung streckenweise wie eine Nacherzählung von Morsey liest. Daß er zu einer Neuinterpretation des Aktenmaterials eine Reihe beachtenswerter eigener Gesichtspunkte beisteuert, kann leider nicht den Eindruck verwischen, daß hier auf Buchlänge gestreckt wurde, was komprimiert in einem Zeitschriftenaufsatz Platz gefunden hätte.

L. Volk SJ

GRÜNTHAL, Günther: *Reichsschulgesetz und Zentrumsparlei in der Weimarer Republik*. Düsseldorf: Droste 1968. 324 S. (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien. 39.) Lw. 48,-.

Schon in der Weimarer Nationalversammlung war eine Einigung über die Schulartikel der Verfassung erst nach harten interfraktionellen Auseinandersetzungen erzielt worden. Streitpunkt war vor allem das Zuordnungsverhältnis der drei vorgesehenen Schularten (Gemeinschaftsschule, Bekenntnisschule, weltliche Schule) gewesen. Durch Überzeugung und Kirchenrecht auf die Konfessionsschule verpflichtet, hatten die Zentrumsabgeordneten auf die ursprünglich erreichte Gleichstellung zugunsten einer nicht näher definierten Bevorrechtigung der Simultanschule verzichten müssen. Es war vorauszu sehen, daß die gegensätzlichen Vorstellungen über die Gestaltung des Schulwesens bei der Beratung des Reichsschulgesetzes, das die Rahmenartikel der Verfassung mit konkreten Bestimmungen füllen sollte, erneut aufeinanderstoßen mußten. Trotz einer jeweils verschie-

denen parlamentarischen Konstellation hat es keiner der drei Entwürfe, die zwischen 1921 und 1927 veröffentlicht wurden, im Reichstag zu einer Mehrheit gebracht.

Den Part der Zentrumsparterie in den Bemühungen um das Reichsschulgesetz hat G. Grünthal zum Gegenstand einer eindringenden Untersuchung gemacht. Dazu bot ihm der umfangreiche Nachlaß von Wilhelm Marx, ergänzt durch Nachforschungen im Bundesarchiv und Auswärtigen Amt, einen geradezu idealen Einstieg. Marx vereinigte nämlich während der Berichtszeit in seiner Person den Vorsitz im Zentrum mit dem der Katholischen Schulorganisation Deutschlands, deren Ziel es war, das katholische Schulideal auf überparteilicher Grundlage in der Öffentlichkeit zu vertreten. Je länger sich die Vorarbeiten für ein Reichsschulgesetz hinzogen, um so unverkennbarer wurde die prekäre Ausgangssituation des Zentrums. Denn einerseits bildete die Bekenntnisschule wie kein anderer Programmpunkt eine unersetzliche Klammer zur Überbrückung innerparteilicher Spannungen, andererseits war an ihre abstrichlose Durchsetzung angesichts der parlamentarischen Kräfteverhältnisse nicht zu denken. Auszugehen war zudem von dem „gewissen Vorrang“ (Marx), den die Verfassung der Simultanschule eingeräumt hatte, was aber nicht daran hinderte, für die Konfessionsschule Gleichrangigkeit zu postulieren. Das eine wie das andere zu wollen, war charakteristisch für die widerspruchsvolle Haltung des Zentrums in der Schulfrage. Gefähr-

lich war schließlich die Versuchung, sich mit dem Nein zu einem Reichsschulgesetzentwurf hinter den Sperrartikel 174 zurückziehen zu können, der bis zum Erlaß eines Gesetzes den status quo garantierte. Denn einmal wiederholt, mußte diese Taktik die schulpolitischen Gegenkräfte erbittern und die Fronten verhärten. Nach dem Fehlschlag des dritten Anlaufs waren infolgedessen die Aussichten, die katholischen Grundvorstellungen ins Schulgesetz einzubringen, ungünstiger als je zuvor.

Vor dem scharfen Gesamturteil über die Schulpolitik des Zentrums dürfen die am Rande oder außerhalb des Themenrahmens agierenden Kräfte nicht vergessen werden. Wenn der Autor mit einigem Mißfallen Einfluß und Aktivität der Schulorganisation verfolgt, so gehörte in ein von ihm nicht zu gebendes Gesamtbild auch die heftige Agitation, die der Deutsche Lehrerverein im Gefolge der Demokratischen Partei verschiedentlich entfachte. Wahrscheinlich erlaubt es die Korrespondenz von Marx, das Zusammenwirken des Zentrums und der Schulorganisation mit dem Episkopat umfassender freizulegen als die bischöflichen Archive zusammengenommen. Um so bedauerlicher ist es, daß keiner der Oberhirten, vom Verfasser häufig nur nach der Diözese benannt und als auswechselbare Größen behandelt, schärferes Profil gewinnt. Jedenfalls bleibt Grünthal das Verdienst, ein verwickeltes Kapitel Weimarer Kulturpolitik behutsam entflochten und scharfsinnig analysiert zu haben.

L. Volk SJ

### Christliche Praxis

ZENETTI, Lothar: *Zeitansage*. Anregungen für den Gottesdienst einer neuen Generation. München: Pfeiffer 1969. 308 S. Kart. 12,80.

„Die Versammlung in Christi Namen muß uns helfen, klar zu sehen, wie und wo Gott in dieser Weltstunde sein Heil wirken will und was das konkret für seine Gemeinde bedeutet. Sie muß die Zeit ansagen“ (46). Dieses Verständnis des Gottesdienstes, das im Titel des Buchs zusammengefaßt ist, wird nicht jeder als primär betrachten. Darbringung des

Opfers, Verehrung und Kult sind noch geläufige Akzentuierungen, und man könnte wünschen, daß Zenetti mehr darauf einging. Sein Anliegen sind jedoch nicht Wesensdefinitionen. Nach 17jähriger Seelsorge, vor allem unter der Jugend, ist die Erfahrung unumstößlich, daß es in den gewohnten Formen nicht weitergehen kann, eine Einsicht, die durch Hinweise auf Statistiken, Untersuchungen und Umfragen erhärtet wird. Die „Anregungen“, die der Verfasser gibt, sind nicht

liturgische Gebrauchsanweisungen. Neue Formen müssen vor einer alten Theologie zerbrechen, und es ist deshalb nur folgerichtig, wenn ein Kapitel über „veränderte Gottesvorstellungen“ am Anfang steht.

Der schwierige Mittelweg zwischen Theologie und Praxis ist m. E. glücklich begangen. Nirgends wird versucht, in eine systematische Theologie abzuschweifen, aber die vielen Hinweise theologischer und exegetischer Art „erinnern“ den Fachmann und ermutigen den Laien, sich mit Hilfe der reichen zitierten Literatur die Einzelheiten zu erarbeiten. Theologische Schwerpunkte sind der „Gott, der geschieht“, die Botschaft Jesu als Provokation, die Begegnung mit Christus im Weltlichen. Wie Gottesdienst – nicht nur Eucharistie, sondern auch Bußfeier, Kreuzweg, Wortgottesdienst – von diesem Verständnis her aussehen können, dafür werden Beispiele gegeben, die nicht nur den Verlauf einer stattgefundenen Feier beschreiben, sondern auch die Auseinandersetzungen und Diskussionen, die zu einer bestimmten Form geführt haben. Wer in ähnlicher Problematik steht, wird diesem Buch für Argumente und praktische Hinweise gleich dankbar sein.

R. Fröhlich SJ

WULF, Friedrich: *Vater unser im Himmel*. Meditationen über das Gebet des Herrn. Würzburg: Echter 1969. 116 S. Snolin 6,80.

Auf etwa 90 Seiten entfaltet der Schriftleiter von „Geist und Leben“ besinnliche Gedanken zum Vater unser im neuen liturgischen Text. In zehn „Meditationen“ eröffnet sich der Weg ins Zentrum der Botschaft Christi. Die einzelnen Bitten werden durch parallele Zitate aus der Hl. Schrift so verdeutlicht, daß daraus sehr leicht die persönliche Betrachtung erwachsen kann. In all diesen Meditationen, besonders aber im angefügten Beitrag „Vom Verlust und der Neuentdeckung des Gebetes in unserer Zeit“ zeigt der Autor, daß er mit den theologischen und existentiellen Fragen der Gebetsnot unserer Tage wohl vertraut ist. Die Antwort hierauf ist sicher persönlicher Erfahrung erwachsen. Sie weist einen realen, wenn auch nicht leichten Weg, der weder einen Rückzug aus der Welt erlaubt noch sich mit dem scheinbar „abwesenden Gott“ zufrieden gibt. Die Broschüre kann jedem, der um das „Geheimnis Gottes“ existentiell zu ringen bereit ist, eine wahre Hilfe sein.

R. Silberer SJ

## ZU DIESEM HEFT

ANSELM HERTZ ist Lehrbeauftragter für Bildungsphilosophie an der Universität Frankfurt.

JOHANNES BINKOWSKI lebt als Zeitungsverleger und Chefredakteur in Stuttgart.

Karl Rahner SJ

## Glaubenskongregation und Theologenkommission heute

Referat für die erste Sitzung der Päpstlichen Theologenkommission

*Auf der 1. Sitzung der Päpstlichen Internationalen Theologenkommission am 6. 10. 1969 hielt ich einen Vortrag über die Aufgaben einer solchen Kommission und über aktuelle Themen. Der Vortrag wurde in einem „sub secreto“ gedachten Heft der Glaubenskongregation abgedruckt. Während ich mich an die Bestimmung der Verschwiegenheit hielt, mußte ich bald in „IDOC international“ (vom 1. 12. 1969) und (in Auszügen) in den „Informations Catholiques Internationales“ (vom 15. 12. 1969) den Text meines Vortrags in französischer Übersetzung, die leider nur ungenau meine Gedanken wiedergab, entdecken. Schon vorher gab es über ihn Meldungen in der Presse; Pressevertreter in Rom konnten sich da auch selbst das erwähnte Heft erwerben. Diese Meldungen waren ungenau. Ich habe z. B. nie gefordert, alle früheren Römischen Lehrerkklärungen, die überholt sind, müßten ausdrücklich widerrufen werden. Selbstverständlich gibt dieser Vortrag, wie Kardinal Šeper erklärte, meine Ansicht und nicht die Meinung der Theologenkommission wieder. Damit ein authentischer Text vorliegt, möchte ich hier meinen Vortrag in deutscher Übersetzung herausbringen. Der ursprünglich lateinische Text wurde durch meinen Mitarbeiter Dr. Elmar Klinger ins Deutsche übertragen.*

An sich ist mir hier nur die Aufgabe gestellt, einiges von dem zu nennen, was von dieser Kommission vor allem und mit besonderer Dringlichkeit zu behandeln wäre. Aber um dieser Aufgabe einer entsprechenden Auswahl von Themen gerecht zu werden, ist einiges im voraus zu bedenken, da die Aufgabe sonst nicht zu lösen ist. Wäre nämlich die Aufmerksamkeit unmittelbar auf die Fragen gerichtet, die jedem „aktuell“ erscheinen, dann könnte niemand sicher wissen, ob er einer wirklich dringlichen Sache nachgeht, oder einem Thema, das heute im Mund aller und morgen schon vergessen ist.

Die Theologenkommission steht in enger Beziehung zur Glaubenskongregation. Diese Beziehung ist ihr unbedingt wesentlich. Denn andernfalls wäre sie nur irgendein beliebiger Kreis von Theologen, der sich mit theologischen Streitfragen beschäftigt. Sie stünde mit unzähligen anderen dieser Art auf derselben Stufe und besäße keine ihr ausschließlich von sich aus zukommende Funktion. Diese enge Beziehung besagt zwar nicht, daß die Theologenkommission keine eigene Aktivität und Spontaneität entwickeln dürfe und nur ein abhängiges Organ sei, dessen Initiative allein von der entsprechenden Anweisung der Kongregation des Papstes abhängt. Im Gegenteil. Denn bloß

durch eigene Spontaneität und Verantwortlichkeit kann die Kommission für die Römische Kongregation eine Hilfe sein. Aber ihre verantwortliche und aktive Mitarbeit muß ganz hingeordnet werden auf die Tätigkeit eben dieser Kongregation. Das ist an sich selbstverständlich; denn schon aus der begrenzten Zahl von Mitgliedern der Kommission und daraus, daß der Papst allein die Auswahl getroffen hat, geht hervor, daß dieser Kreis keine Repräsentation aller katholischen Theologen auf der Welt sein kann oder sein will. Ob eine solche kollegiale, von der Bischofsvertretung unterschiedene Repräsentation aller Theologen an sich als legitim zu denken wäre, ist eine andere, hier nicht zu entscheidende Frage. Dieser Kreis jedenfalls ist eine solche Repräsentation ohne Zweifel nicht und er würde seiner eigenen Natur zuwider handeln, wenn er sich nicht als Organ der päpstlichen Kongregation betrachtete und deshalb seine Funktion auf das beschränkte, was wirklich in den Bereich dieser Kongregation fällt.

Aber von da aus wird nur die Frage um so drängender, was denn überhaupt und was heute diese Kommission zu leisten hat. Wenn darauf nur im Sinn des bisher Gesagten erwidert würde, sie hat der Römischen Kongregation zu dienen, so würde die Frage nur verschoben; denn sofort müßte weiter gefragt werden, was das bedeutet und was diese Römische Kongregation selbst zu leisten hat. Darauf gibt heute kaum jemand eine richtige und praktikable Antwort. An sich ist ja klar, daß die Kongregation als päpstliches Organ das Recht und die Pflicht hat, den christlich-katholischen Glauben gegen alle Irrtümer und Gefahren zu beschützen und zu verteidigen, durch die er von innen wie von außen herausgefordert wird. Aber wir begingen einen großen Irrtum, wenn wir der Meinung wären, daß mit einer solch abstrakten Antwort und damit, daß man ansonsten für die Zukunft in der gewohnten Weise weitermacht wie bisher, diese Frage heute zu lösen wäre. Was über die Kongregation bislang abstrakt gesagt und von ihr selbst praktisch getan wurde, entspricht heute nicht mehr der Situation, in der sie sich konkret befindet und aus der ihre konkrete Funktion genauer zu beschreiben wäre. Die grundsätzliche Frage also, die zunächst von dieser Kommission zu lösen wäre, ist die Frage nach dem Wesen und der Funktion der Glaubenskongregation selbst. Von der Antwort darauf hängt auch die besondere Auswahl der Themen ab, die durch die Kommission zu behandeln sind. Die grundsätzliche Frage jedoch nach der heutigen Funktion der Glaubenskongregation selbst hat, scheint mir, noch keine ausreichende Antwort gefunden. Ich kann daher nichts anderes tun, als einige von den Schwierigkeiten zu nennen, die einer solchen Antwort offenbar im Weg stehen.

## I. Wesen und Funktion der Römischen Glaubenskongregation

### Die Situation

1. Erlauben Sie mir zu Anfang, daß ich das bisher übliche Vorgehen der Glaubenskongregation kurz umreiße. Ich gebe gerne zu, daß eine solche Beschreibung nur sehr schematisch sein kann. Wenn sie darüber hinaus dem einen oder anderen nicht genü-

gend „fromm“ zu sein scheint, so bitte ich auch dafür um Nachsicht. Die Kongregation ging bisher von der Meinung aus, neue Ideen und theologische Thesen, die sich neu entwickelten und nicht von vornherein mit dem überlieferten Glauben in Übereinstimmung zu sein schienen, kämen aus ein und demselben Milieu, wie es das der Kongregation selbst ist, und sie stünden in unmittelbarem Kontakt mit der ansonsten überlieferten und formulierten Theologie, so daß, da die gleiche Terminologie, die gleichen philosophischen Voraussetzungen, die gleichen kulturellen Mentalitäten auf beiden Seiten vorausgesetzt und verwendet würden, neu entstandene Meinungsverschiedenheiten genügend leicht festzustellen und aufzudecken wären. Man war der Meinung, daß gegen eine neue, verdächtig scheinende Sentenz genügend leicht eine Erklärung aus dem Denzinger herbeizubringen sei, deren Widerspruch zur bekämpften Lehre dann ohne Schwierigkeit eingesehen werden könnte.

Neue Lehrsentenzen, von denen man glaubte, sie müßten abgelehnt werden, wurden entweder als schon bekannt bzw. als ohne Mühe dem durchschnittlichen Verständnis zugänglich betrachtet, oder schnell in solche Sätze übersetzt, die der traditionellen Lehre direkt widersprachen. Auf die neuen Mentalitäten, stillschweigenden Voraussetzungen und unreflektierten Erfahrungen, vor deren Hintergrund die neuen Lehrmeinungen entstanden sind, wurde nicht geachtet. Die römischen Zensoren, die in den römischen Gremien arbeiteten, waren zwar ohne Zweifel alles scharfsinnige und gelehrte Leute, aber auch sie betrachteten die eigene Mentalität und das eigene geistig-soziale Milieu als das einzig existente, das von vornherein allen anderen zugänglich sei. Die Geschichtlichkeit der eigenen Mentalität und die Bedingtheit des eigenen kulturellen, wissenschaftlichen, ja sogar menschlichen Milieus wurden weder reflex erkannt, noch konnte in den Entscheidungen, die sie fällten, damit gerechnet werden.

Von daher erklärt sich, daß in den römischen Verurteilungen der letzten hundert Jahre der wahre Glaube zwar wirklich, aber auch nur auf eine sehr sterile und fast bloß repressive Weise verteidigt wurde, ohne daß durch eine solche römische Aktion eine positive Integration der neuen Probleme erreicht und diese Probleme anders gelöst worden wären als Jahrzehnte zu spät und im allgemeinen nur von solchen Leuten, die für die römischen Gremien eher verdächtig waren. Ohne Zweifel wurde die katholische Wahrheit verteidigt, auch wenn diese oft recht lang gekoppelt wurde mit obsoleten Meinungen der Schule. Aber man hat so viele verloren, die dieser Wahrheit hätten zustimmen müssen und von sich aus auch dazu bereit gewesen wären, jedoch den Glauben verloren, weil sie einerseits in einer geistig-sozialen Umgebung lebten, die weit entfernt war von derjenigen der römischen Doktoren, und weil ihnen zum ändern diese Lehre vorgelegt wurde in einer für sie nicht gemäßen Weise. Wenn die Geschichte dieser Kongregation im letzten Jahrhundert ehrlich beurteilt wird, dann erscheint sie als eine *historia calamitatum* und der verpaßten Gelegenheiten, als eine Geschichte, die von Leuten gemacht wurde, welche sich unbeschadet ihrer legitimen Autorität und unbeschadet ihres Auftrags, die katholische Wahrheit zu verteidigen, allzusehr als die „*beati possidentes*“ gaben.

Ohne Zweifel kann die Kirche der Last und den Engpässen der Geschichte nicht entfliehen. Ohne Zweifel ist es besser, auf eine weniger gelungene Weise die katholische Wahrheit zu verteidigen, als diese auch nur im kleinsten aufzugeben. Aber selbst wenn wir dies alles zusammenrechnen, hätte immer noch viel Beklagenswertes in dieser Geschichte, hätten viele Irrtümer und sehr viele objektiv falsche Entscheidungen vermieden werden können. Meinen wir nicht, daß es solche Irrtümer nicht gegeben habe. Fast alles, was von den römischen Gremien in den letzten hundert Jahren vor dem Zweiten Vatikanum zu biblischen Fragen gesagt wurde, ist obsolet und wird heute von niemanden mehr beachtet. Wenn der Modernismus auch richtig als Ansammlung von Häresien eingeschätzt wurde, so ist doch zu sagen, daß die konkrete Verurteilung unter Pius X. voll ist von voreiligen Behauptungen, die dem Gewicht der Probleme und der Mentalität des Gegners nicht gerecht wurden. Vieles, was die Päpste in unserer Zeit zu sozialen und wirtschaftlichen Dingen sagten, verdient ohne Zweifel höchstes Lob. Dennoch wurde dies oft auch so vorgebracht, als ob man sich in allem auf das Evangelium oder auf das ewige Naturrecht stützen könnte, obwohl es nicht selten bloß für eine bestimmte Zeit und Kultur gesagt war. Betrachten wir den modernen Evolutionismus und die Haltung der Kirche zu den modernen Wissenschaften, zu Psychologie und Soziologie: Jahrzehntelang (fast über ein Jahrhundert) wurde die Idee von einer Entwicklung des Menschen aus dem allgemeinen Bereich des Lebens unterdrückt; noch heute ist die amtliche Ablehnung des Polygenismus nicht zurückgenommen; die Reaktion der Kirche auf Tiefenpsychologie und allen wissenschaftlichen Fortschritt war fast immer, soweit es die römischen Autoritäten angeht, vom Geist konservativen Mißtrauens inspiriert.

2. Wenn man all dies aus der Geschichte ehrlich bedenkt, so ist heute darüber hinaus zu sagen, daß Verhaltensschemata dieser Art heute auch in der Kirche selbst unwirksam geworden sind. Wir beobachten heute einen ungeheuren geistig-sozialen Umbruch, dessen Natur und dessen Folgen bisher noch weithin unbekannt sind. Wenn in früheren Jahrzehnten eine Entscheidung der Glaubenskongregation oder irgend eines anderen römischen Gremiums erging, dann hat der Christ oder der Theologe, falls er davon betroffen war, sich entweder einem solchen Dekret unterworfen oder er hat die Kirche verlassen. Heute jedoch mehren sich die Fälle, wo der betreffende Christ weder das eine noch das andere tut. Er übernimmt weder die Lehre eines solchen Gremiums noch verläßt er die Kirche, sondern beteiligt sich, mit einer solchen, wie es heißt, bloß „partiellen Identifikation“ zufrieden, weiterhin am Leben der Kirche. Wenn man ihm sagt, so etwas sei unehrlich und vielleicht sogar unehrenhaft, dann antwortet er, das scheine nur so aus der Sicht der Autoritäten, deren Lehrverlautbarungen er gerade ablehnt. Daraus wird deutlich, daß die bislang übliche Verfahrensweise der römischen Kurie zum großen Teil unwirksam geworden ist. Es muß jedoch darauf bestanden werden, daß die römischen Kongregationen nicht nur das Recht und die Pflicht haben, den traditionellen Glauben zu verteidigen, sondern daß sie darüber hinaus in gleicher

Weise auch verpflichtet sind, eine möglichst wirksame Verhaltensweise zu suchen, mit der diese Verteidigung wirklich Erfolg hat.

Damit ist nun aber keineswegs schon adäquat die ganze Situation beschrieben, in der heute die Glaubenskongregation ihr Amt verwalten muß. Schon die ganze Einstellung des Bewußtseins gegenüber dem Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft scheint mir anders zu sein als früher. Von daher wird leicht verständlich, daß man z. B. nach meinen bescheidenen Erfahrungen nicht sagen kann, der größere Teil des jüngeren Klerus in Deutschland betrachte alle Dogmen, die in der Kirche gelehrt werden, im einzelnen als absolut wahr. Dies scheint aber die jüngeren Leute nicht allzusehr zu beunruhigen, weil sie sich um die theoretische Wahrheit als solche, wird von ihrem tatsächlichen existentiellen Anspruch abgesehen, wenig zu kümmern pflegen. Kurz: die heutige geistig-soziale Lage ist völlig anders als früher und zwar so, daß nicht erwartet werden kann, die bloß formale Autorität einer römischen Kongregation würde de facto und auf wirksame Weise diejenigen bewegen, an die solche Dekrete gerichtet sind. Es genügt nicht, gegen diese Einstellung geltend zu machen, der Betreffende müsse entweder den entsprechenden päpstlichen Verlautbarungen zustimmen, oder aufhören, katholisch zu sein. Denn dieses Prinzip wird bei jenen Leuten de facto nicht anerkannt, noch gibt es die konkreten Mittel, durch die heute ein solches Axiom wirksam durchgesetzt werden könnte.

3. Dazu kommt noch ein dritter Grund, der hier ausdrücklich anzuführen ist und der die bisher übliche Verfahrensweise dieser Kongregation in Frage stellt. Man ging nämlich früher von der Voraussetzung aus, die Kongregation sei in der Lage, über alles zu wachen, was in der katholischen Kirche den Glauben betrifft. Es wurde vorausgesetzt, daß man auf den Index der verbotenen Bücher mindestens all die Schriften setzen könne, die von Katholiken geschrieben sind und den katholischen Glauben bedrohen. Man überwachte daher alle Lehrer der Theologie, oder mindestens glaubte man, dies zu tun. Man pflegte — auf ziemlich willkürliche Art — hinsichtlich der Wahl des Gegenstands Lehrschreiben auszusenden, deren Inhalt dann selten die wirklich grundlegenden Probleme der Zeit betraf, oder, wenn solches angezielt war, die grundlegenden Probleme durch den bloß negativen Charakter der Entscheidungen mehr oder weniger ungelöst auf sich beruhen ließ. Ausgearbeitet wurde alles von einem kleinen Kreis von Theologen, der fast ausschließlich in Rom saß und dessen Sachverstand und Kompetenz in der entsprechenden Materie nicht über alle Zweifel erhaben war. Die Bischöfe fungierten für solche Dekrete praktisch bloß als ausführendes Organ oder als solche, die bei der römischen Kurie diejenigen melden, deren Lehre häresieverdächtig schien. Aus vielen Gründen ist heute ein Vorgehen nach Art einer solchen „Lehrpolizei“ unwirksam.

Ein Grund dieser Wirkungslosigkeit ist besonders zu betonen. Aufgabe der Glaubenskongregation ist es, den katholischen Glauben und sein gemeinsames Bekenntnis zu verteidigen. Die Art und Weise aber, wie dies bisher geschah, setzt eine ganz be-

stimmte Einheit von Theologie und Glaube voraus, die heute de facto nicht mehr gegeben ist und auch nicht mehr gegeben sein kann. Zwar gibt es zwischen Theologie und Glauben einen wesentlichen Zusammenhang; denn nicht bloß hat die Theologie als wissenschaftliche Interpretation des Glaubens diesen Glauben immer zu beachten, sondern umgekehrt enthält auch jede Glaubensaussage selbst unausweichlich schon immer ein Element der Reflexion und deshalb der Theologie. Trotzdem besagt diese enge Verwandtschaft zwischen beiden keine Identität. Wenn Theologie nämlich immer wissenschaftliche Interpretation des Glaubens ist und diese Interpretation vieles an jeweiliger Philosophie, Kultur und wissenschaftlicher Erfahrung voraussetzen muß — Voraussetzungen, die veränderlich und nicht bei allen die gleichen sind —, dann sind Theologie und Glaube nicht nur verschieden, sondern es werden auch verschiedene Theologien möglich, selbst wenn sie alle den gleichen Glauben meinen.

Dieser Differenz ist man sich heute viel bewußter als in der Vergangenheit. Sie wird heute bereits als unüberwindbar empfunden, weil die Voraussetzungen dieser verschiedenen Theologien heute von niemandem mehr alle zugleich überschaut und zur Konstituierung der einen Theologie, die die übrigen in eine Synthese brächte, verwendet werden können. Früher konnte die Glaubenskongregation bei ihrer Arbeit eine allen gemeinsame Theologie, die auch jeder zu überschauen gut in der Lage war, voraussetzen und zu Rat ziehen. Heute jedoch teilt sich die früher allen gemeinsame Theologie unbeschadet der Einheit des Glaubens mehr und mehr in die vielen verschiedenen Theologien, die niemand mehr gleichzeitig auf ein und denselben Nenner zu bringen vermag.

Es ist bislang völlig dunkel, wie diese Kongregation mit ihren nur wenigen Mitgliedern diese verschiedenen Theologien kennen und unterscheiden, bzw. ihre eigenen Lehrverlautbarungen in einer Sprache verfassen kann, die wirklich von allen verstanden und als geeignet anerkannt wird zur Lösung für die einer jeweiligen Theologie immanenten Fragen. Schon heute beobachten wir Streitigkeiten, die aus dieser Situation des theologischen Pluralismus entstehen. Die einen wollen eine bestimmte Sentenz als häretisch verwerfen, und die anderen erklären dieses Verlangen aus der falschen Interpretation der beanstandeten Sentenz, da diese Interpretation nicht den Voraussetzungen der Terminologie, der Philosophie usw., entspreche, aus denen eine solche Sentenz hervorgeht und ohne die sie nicht beurteilt werden könne. Früher wurde disputiert über die Wahrheit einer Lehre, von der man keinen Zweifel hatte, daß ihr Sinn auf beiden Seiten gleich verstanden wurde; heute bestreiten sich beide Parteien gegenseitig, daß die eine den Sinn der Lehre der anderen richtig begriffen habe. Von daher kommt es, daß die Beurteilung einer solchen Sentenz oft als Verurteilung der falschen Interpretation der verurteilten Sentenz betrachtet wird.

## Folgerungen

Was folgt nun aus der hier kurz umrissenen Situation für die Arbeit der Römischen Kongregation und der Theologenkommission? Was vor allem folgt daraus für die Auswahl besonders vordringlicher Themen?

Bevor wir unser spezielleres Thema angehen können, scheint es notwendig, daß noch einiges mehr im allgemeinen gesagt wird. Haben wir die Situation richtig umschrieben, dann ist das erste, was man daraus folgern kann, die Erkenntnis, daß wir nicht wissen, wie wir uns verhalten sollen. Der erste Fehler, den wir gewöhnlich begehen, liegt in der Überzeugung, daß wir die Situation, in der wir leben, gut durchschauen und die Prinzipien und Normen schon besitzen, durch die wir, wenn sie bloß richtig angewandt werden, die Situation meistern können. Wir meinen oft, das einzige Versehen, das uns passieren kann, sei die Unterlassung der praktischen Applikation von Prinzipien, über deren Natur und Wert es keinen Zweifel gibt. De facto aber durchschauen wir nirgendwo wirklich die Situation, in der Kirche und Lehramt sich befinden. Wir interpretieren die Situation von heute und morgen aus der Situation von gestern, an die wir uns gewöhnt haben. Keineswegs aber durchschauen wir im letzten wirklich, welches die Gründe sind für die so tiefgreifende Änderung der soziologisch-geistigen Situation. Wir setzen Handlungsnormen als selbstverständlich voraus, denen de facto heute die Menschen nicht folgen. Wir legen Prinzipien und Maximen vor, die in sich vielleicht sehr gut sein mögen, jedoch unglücklicherweise den Fehler haben, daß der heutige Mensch sie gerade nicht als die eigenen anerkennen will. Wir meinen, die Art und Weise, wie man in einem klerikalen Milieu zu denken, zu fühlen und zu leben gewohnt ist, gelte auch außerhalb dieses Milieus. Wir berufen uns auf die allgemeine Autorität der Kirche und ihres Lehramts, um ein bestimmtes Prinzip als von dieser Autorität verkündet abzusichern, während doch dieses Prinzip viel besser — durch seinen eigenen Inhalt legitimiert — die Anerkennung der Autorität im allgemeinen stützen könnte.

Das erste, was zu tun wäre, ist das ehrliche Eingeständnis der Tatsache, daß wir unsere eigene soziologisch-geistige Situation nicht kennen. Es wird zwar bei uns oft gesagt, daß neue theologische Untersuchungen notwendig seien, aber tatsächlich haben wir stillschweigend die Überzeugung, alles für das christliche Leben irgendwie Bedeutsame sei außer Zweifel schon vorhanden und müsse nur noch verteidigt und in die Praxis umgesetzt werden. Das jedoch, was wir nicht wissen, betrifft nicht nur die Weise der Darlegung und Verkündigung der christlichen Wahrheit, sondern die Sache selbst, die wir unter heutigen Bedingungen zu verkünden haben. Diese ist zwar der ein für allemal geoffenbarte und in jeder Zeit zu verkündigende Glaube. Sofern er aber gerade heute verkündet werden muß, unterliegt er, unbeschadet einer letzten fundamentalen Identität, selbst einer tiefgreifenden historischen Veränderung. Das Eingeständnis der eigenen Unwissenheit bedeutet zweifellos den ersten Schritt zur wirklichen Erkenntnis der Lage und dessen, was zu tun ist.

Das wäre auch für die Glaubenserkenntnis zu betonen. Denn hinsichtlich ihres Erkenntnisobjekts werden wir leicht zur irrigen Meinung verführt, daß man entweder schon alles wissen müsse oder überhaupt nichts als sicher ausmachen könne. In der Vergangenheit wurde ein solches Reiferwerden der Erkenntnis von Glaubensdingen, d. h. die „Dogmenentwicklung“, langsam vollzogen, so daß die einzelnen Schritte oft kaum wahrzunehmen waren. Und durch eine solche allmähliche Reifung von Erkenntnis in der Kirche wußte die spätere Generation kaum noch etwas von den Unsicherheiten der früheren. Die früheren, einer bestimmten späteren Überzeugung vielleicht entgegengesetzten Äußerungen des Lehramts machten der späteren Generation schon deshalb keine Schwierigkeiten, weil man sie oft gar nicht kannte. Heute aber, wo alles sich schneller entwickelt, kann eine solch friedliche Reifung einer Lehrentscheidung kaum erwartet werden. Deshalb müssen das Kirchenvolk und selbst die Mitglieder der römischen Gremien sich auch an das ausdrückliche Zurücknehmen vergangener Entscheidungen gewöhnen. Diese müssen von Fall zu Fall ehrlich und aufrichtig als nunmehr abgetan, ja sogar explizit als falsch anerkannt werden. Ohne den Mut, frühere Irrtümer ausdrücklich zurückzunehmen, wird das Lehramt der Kirche heute weder glaubwürdig noch vertrauenswürdig bleiben.

Bei all diesen Fragen, die neu aufzugreifen wären, müßte viel Methodologisches von neuem bedacht und herangezogen werden. Bislang griff man bei Fragen, die zur Entscheidung anstanden, mehr oder weniger auf die unmittelbar vorausgehende Lehre und Praxis der Kirche zurück. Biblische und historische Studien, welche diese unmittelbar vorhergehende Tradition von Schule und Praxis ernsthaft in Zweifel ziehen konnten, wurden de facto nicht angestellt oder herangezogen. Die weiter zurückliegende theologische Vergangenheit betrachtete man praktisch immer nur als Zeit einer bereits überwundenen Stufe der Evolution und einer Dunkelheit, die schon durch die jüngere Schule adäquat zum Besseren, Klareren und Unbezweifelbareren gebracht worden war. Die Geschichte wurde nicht wirklich als kritische Instanz für eine heutige Position, sondern bloß als die Beschreibung eines Weges zugelassen, dessen Ziel schon erreicht ist und nicht mehr angezweifelt werden kann.

Eine solche Methode kann diese Kongregation oder Kommission in Zukunft nicht weiter gebrauchen. Die Methode muß wirklich offen sein, mit ihr ist das zu suchen, was noch nicht gewußt wird, mag auch das Gesuchte nicht nur theoretisches Interesse, sondern großes, praktisches Gewicht besitzen. Den modernen Methoden, z. B. dem kritischen Verfahren der Exegese, ist das ihnen zukommende Recht und echte Wirkmöglichkeit einzuräumen, auch wenn die so erworbenen Erkenntnisse den Auffassungen der traditionellen Schulen widersprechen. (In dieser Hinsicht bietet die exegetische Methode des Zweiten Vatikanums noch kein gutes Beispiel für eine kommende Methodologie; sie zieht die Schrift nur als Fundgrube für „dicta probantia“ heran, um Thesen zu stabilisieren, die schon von woandersher bekannt und sicher waren.) Ein methodologischer „Juridismus“, der ohne wirkliche Rücksicht auf das Milieu, in dem ein Text entstanden ist, auf stillschweigende Voraussetzungen usw. die Texte wie positive Ge-

setzestexte interpretierte, ist entschieden zu überwinden. Niemals darf man vergessen, daß die Übereinstimmung der Tradition in einer bestimmten Frage noch lange kein Argument für die Zugehörigkeit der entsprechenden Lehre zur göttlichen Offenbarung ist, außer man hat unbestreitbar nachgewiesen, daß eine solche Lehre einmütig als von Gott geoffenbart angenommen wurde und daß zugleich die „ursprünglichere“ Offenbarung notwendig all das beinhaltet, was der Text auszusagen scheint. (Ich unterscheide zwischen der „ursprünglichen“ Offenbarung und ihrer begrifflichen Objektivierung, wie ich z. B. in: Schriften zur Theologie V, 33 ff ausführlicher dargelegt habe.) Dieses und vieles andere Methodologische wäre neu zu prüfen und in die Praxis zu überführen, falls die Arbeit von Kongregation und Kommission den Menschen wirksam dienen will, die in dieser unserer Erkenntnissituation leben.

## II. Aufgaben der Theologenkommission

Von dem, was hier vorzuschicken notwendig war, können wir nun weitergehen zur Behandlung einiger speziellerer Themen, die vor allem unsere Mühe in Anspruch nehmen müssen. Wir gehen nicht davon aus, daß solche Themen notwendig Gegenstand einer öffentlichen und autoritativen Erklärung der Glaubenskongregation sein sollen, die an die Kirche zu ergehen hätte. Es wird vielmehr vorausgesetzt, daß es Themen geben könne, welche die Überlegung und gleichsam das Nachdenken der Kongregation erfordern, ohne daß sich unmittelbar und sofort an diese Überlegung ein Dekret anschließen müßte, das zu veröffentlichen wäre. Dies alles vorausgesetzt, unterscheide ich mehr allgemeine und mehr spezielle Themen. Allgemeinere Themen nenne ich solche, die, ohne Gegenstand einer öffentlichen lehramtlichen Erklärung zu sein, mehr die Selbstinterpretation der Kongregation betreffen, auch wenn solche allgemeineren Überlegungen sekundär für Lehre und Praxis der Kirche Konsequenzen haben können.

### Allgemeine Themen

Das *erste* Thema betrifft Möglichkeit, Grenzen und Methoden, die heute, im Unterschied zur Vergangenheit, der Kirche und ihrem Lehramt bei der *Verteidigung und Verkündigung des Glaubens* zukommen. Aus dem schon Gesagten wird der Umfang und die Komplexität eines solchen Themas deutlich. Was z. B. ist zu tun, wenn der heutige Mensch offenbar eine völlig andere Einstellung gegenüber der theoretischen Wahrheit hat, sofern diese nicht unmittelbar praktisch zu verifizieren ist? Wie kann die Einheit des Glaubens verteidigt, ja überhaupt noch bewahrt werden, wenn sich diese nicht wie früher unmittelbar in der einen Theologie, mit derselben Terminologie, denselben philosophischen Voraussetzungen usw., darstellen läßt? Wie kann die Heilige Schrift unter diesen Umständen heute noch betrachtet werden als „norma non nor-

mata et omnia normans“, wenn sie selbst heute als historisch vielfach bedingte Größe erkannt ist, die abhängt von vielen Dingen, die es entweder heute nicht mehr gibt oder uns mindestens nicht als verpflichtend erscheinen? Wie kann das Lehramt mit seiner Lehre über bestimmte Gegenstände eine Wirkung erzielen, wenn seine formale Autorität selbst in Zweifel gezogen wird und solcher Zweifel mit einigem Recht sich legitimerweise auf viele Fälle berufen kann, wo dieses Lehramt tatsächlich geirrt hat? Was kann als letzte Substanz und gewissermaßen innerster Kern des Glaubens so verkündet werden, daß diese grundlegende Verkündigung auf der einen Seite wegen ihrer geheimnisvollen Einfachheit und Affinität mit dem innersten Wollen des Menschen den Hörer von ihrer lebendigen und „existentiellen“ Wahrheit überzeugt und so auf der anderen Seite der Autorität, die eine solche Wahrheit vorträgt, bei den Hörern Vertrauen erwirkt? Kann man heute verschiedene fundamentale Arten unterscheiden, die eine Glaubenswahrheit zu verkünden? Wie kann heute die amtliche Ablehnung eines Glaubensirrtums, sobald ein solcher von einem Katholiken vorgetragen wird, wirksam werden? In welchem Fall ist eine solche Ablehnung opportun und in welchem nicht? Wenn heute die Menschen auch von einer formalen Autorität fordern, daß für ihre Entscheidung die inneren Gründe angegeben werden, die für diese Entscheidung sprechen, dann muß man fragen, ob und wie einem solchen Verlangen bei den Entscheidungen dieser Kongregation Genüge getan werden kann. Den schon öfter angedeuteten Unterschied zwischen Einheit von Glaube und Bekenntnis auf der einen und dem Pluralismus der Theologien auf der anderen Seite müßte man noch genauer herausarbeiten. Denn dieser Unterschied ist zum einen viel größer als früher und zum andern kann die Sprache von Glaube und Bekenntnis in einem sogenannten wissenschaftlichen Zeitalter sich nicht einem vagen Pietismus ergeben.

Zu einer solchen Theorie der richtigen Methode in der Glaubenslehre muß heute auch gefragt werden, was mit der sehr großen Zahl von Menschen anzufangen ist, die infolge ihrer an sich hohen intellektuellen Bildung psychologisch kaum dazu bereit sind, Aussagen des Lehramts nur wegen dessen formaler Autorität als solcher anzunehmen, wenn sie solche Aussagen nicht wirklich positiv in ihre sonstige Mentalität integrieren können, die aber andererseits in ihrer geistig-psychologischen Situation selbst nicht in der Lage sind, von sich selbst aus eine positive Integration herzustellen. Ein solches Dilemma war früher deshalb nicht so häufig, weil entweder die Menschen geistig noch so ungebildet waren, daß sie die Lehre des Lehramts in subtileren Fragen ihrem impliziten Glauben überließen oder mit jener einen gemeinsamen Sprache der Gebildeten umgehen konnten, in der auch die Aussagen des Glaubens selbst geschahen. Zu dieser soziologischen Frage des Erkennens gibt es bei uns keine Theorie.

Das zweite allgemeine Thema betrifft die Frage der *Kirchenzugehörigkeit*. Diese Frage scheint schon hinreichend geklärt zu sein. Sie ist den Theologen seit vielen Jahrhunderten genügend bekannt und scheint durch das Zweite Vatikanische Konzil zu einer ausreichenden Lösung gebracht worden zu sein. Dennoch ist das nur unter bestimmter Hinsicht wahr. Es gibt viele andere Aspekte dieser Frage, die auch heute

noch völlig dunkel sind, obwohl sie für die Praxis der Kirche an sich von größter Bedeutung wären. Bislang ging jede Antwort auf diese Frage mehr oder weniger von der Überzeugung aus, daß Glaube oder Unglaube eines Menschen in bezug auf die kirchliche Lehre leicht festzustellen seien. Eine solche Voraussetzung trifft jedoch nicht mehr zu. Wir sprachen bereits von jener eigenartigen, bloß partiellen Identifikation mit der Kirche und ihrem Glauben, von jener seltsamen psychologischen und soziologischen Koexistenz des Willens, auf der einen Seite in der Kirche zu bleiben und an ihrem Leben teilzunehmen, und auf der anderen Seite dennoch in vielen Fragen einen genügend deutlichen Abstand von ihrer Autorität und ihrer Lehre zu bewahren. Wie ist eine solche Einstellung des Bewußtseins psychologisch und theologisch zu beurteilen? Wie soll sich die Kirche solchen Menschen gegenüber verhalten?

Man sieht leicht, daß diese Frage ökumenische Konsequenzen hat. Denn sonderbarerweise betrachten wir oft viele Menschen als Nichtkatholiken, weil sie kirchensoziologisch außerhalb der römischen Kirche leben, obwohl sie hinsichtlich des Glaubens selbst katholischer sind als viele andere, die soziologisch zur katholischen Kirche gehören und sich katholisch nennen. Wenn es einen solchen Unterschied zwischen dem kirchensoziologischen Status auf der einen und dem eigentlich theologischen (aus dem Glauben zu beurteilenden) Status auf der anderen Seite heute weithin gibt, wenn ein solcher Unterschied praktisch nicht überwunden werden kann und selbst die Frage, wen man als gläubig betrachten kann, viel schwerer ist, als man früher dachte, was ist dann von der Kirche und ihrem Lehramt in einer solchen Situation zu tun? Wen erkennt sie als zu ihr gehörig an? Wen läßt sie zu den Sakramenten zu? Wem gewährt sie die „*communio in sacris*“? Warum gewährt sie dies den einen und den andern nicht, wenn es einen theologischen Unterschied zwischen beiden gar nicht gibt?

Das dritte allgemeine Thema scheint mir die *Unterscheidung von Moralität und Recht* in der Kirche zu betreffen. Es gab einen Konzilsentwurf, der ausdrücklich auf der Verpflichtung der Moralisten bestand, zwischen der rechtlichen und moralischen Ordnung in der Kirche streng zu unterscheiden. Und das mit gutem Grund. Aber die grundsätzliche Frage dieser Unterscheidung selbst und ihrer praktischen Folgen scheint mir nicht gelöst. Stillschweigend pflegt man nämlich als selbstverständlich vorauszusetzen, daß der moralische und der juristische Status eines Christen in der Kirche, mindestens so lange der gute Wille auf beiden Seiten vorhanden ist, immer so in Einklang zu bringen seien, daß es zwischen beiden keine Gegensätzlichkeit geben könne. Und dennoch ist eine solche möglich. Es gibt eine Unmoral, die nicht schon gegen das Gesetz verstößt und somit „illegitim“ zu nennen wäre (d. h. gegen ein Gesetz, soweit dieses von der Kirche unter Androhung juristischer oder überhaupt soziologischer Folgen in der Kirche urgiert wird); es kann eine Illegitimität, ein Abweichen vom Gesetz der Kirche geben, das nicht schon eine wirkliche Immoralität vor Gott zu nennen ist.

Eine solche Unterscheidung und Gegensätzlichkeit schafft in der profanen Gesellschaft keine größeren Schwierigkeiten. Aber weil die Kirche als solche immer auch die Moralität des Menschen vor Gott zu behüten und zu verteidigen hat, bringt diese Un-

terscheidung und dieser Gegensatz beträchtliche Schwierigkeiten für sie mit sich. Denn zuweilen wird ohne hinreichend genaue Reflexion auf Prinzipien die juristische Legitimität einer Handlung ohne Rücksicht auf deren Moralität urgiert; dieser selbst geht man in der Kirche keine konkrete Wirkung zu (man läßt z. B. jemanden eine kirchliche Ehe schließen, der, obzwar ohne rechtlich gültigen Eheabschluß, personal tief und schon seit langem einer anderen Frau verbunden war); umgekehrt wird dieser juristische Status einem anderen verweigert, dem man von seiner *moralischen* Situation her einen solchen Status im ganzen hätte zugestehen können, nur weil die Legitimität dieses Status im „forum externum“ nicht zu beweisen ist (es wird ja z. B. jemandem die Ehe verweigert, der seine Freiheit von einem Eheband juristisch nicht beweisen kann, obwohl er sie tatsächlich hat). Im kanonischen Recht kann ein solches konfuses Ineinander von juristischer und moralischer Ordnung oft beobachtet werden. Die Idee z. B. von einer Strafe „*latae sententiae*“, eine ziemlich sonderbare Idee, stammt aus einer solchen Vermischung.

Dieses Ineinanderübergehen beider Ordnungen gibt einer beliebigen Irregularität im juristischen Bereich allzu unmittelbar eine moralische Bedeutung vor Gott, die ihr an sich gar nicht zusteht, außer wenn eine solche Irregularität wirklich die öffentliche Ordnung in der Kirche gefährdet. Würde diese Frage grundsätzlicher und eindeutiger gelöst, dann könnten auch leichter und genauer die Grenzen des Amtes in der Kirche gegenüber dem Gewissen des einzelnen festgelegt werden. Die ganze Frage hängt, wie man leicht erkennt, auch mit der anderen Frage zusammen, ob und in welchem Umfang jemand von seinem Gewissen gedrängt öffentlichen Widerspruch gegen eine zwar amtlich-authentische, jedoch nicht definierte Lehre des Lehramts anmelden kann. Die Theologen halten alle einen inneren Dissens für möglich. Die Frage wäre aber, welchen öffentlichen, vielleicht sogar juristischen Stellenwert ein solcher Vorbehalt haben könnte, ohne daß dies der Stellung dessen, der ihn äußert, in der Kirche Schaden bringt.

Das *vierte* allgemeine Thema scheint mir die konkrete *Verfassung der Kirche und der Partikularkirchen* zu betreffen. Es ist klar, daß die Kirche von ihrem Wesen her eine Verfassung „*iuris divini*“ hat (auch wenn es nicht so leicht ist, wie es vielen dünkt, zu sagen, worin dieses „göttliche Recht“ genauer besteht). Aber vieles, was es in der konkreten Organisation und Konstitution der Kirche gibt, gehört nicht zum göttlichen Recht. Vieles scheint vielleicht solchen Rechts zu sein, ist es aber nicht. Die konkrete Verfassung menschlichen Rechts jedoch, die sich aus den historischen Umständen und den Erfordernissen der jeweiligen Zeit herleitet, kann heute nicht dem paternalistischen Gutdünken der kirchlichen Autoritäten überlassen werden, sondern bedarf einer vorausgehenden Reflexion historischer, psychologischer, futurologischer, soziologischer Art, die von der Theologie selbst zu leisten ist. Auch hier trifft es zwar zu, daß rechtliche Veränderungen konkreter organisatorischer Art in den Zuständigkeitsbereich der kirchlichen Autoritäten fallen. Aber daraus folgt keineswegs, daß diese Autoritäten heute allein nach ihrem „wohl informierten“ eigenen „Gewissen“ und väterlichen

Wohlwollen vorgehen könnten. Alle diese Entscheidungen verlangen heute im voraus eine Information, die auf neue Weise und mit wissenschaftlicher Methode erworben werden muß; Information über Tendenzen und Anliegen, die es de facto in der Kirche gibt, für welche die kirchlichen Autoritäten zwar nicht einfach passive, von diesen Tendenzen abhängige Vollzugsorgane sind, denen gegenüber sie aber auch nicht als Herren schlechthin unabhängig bleiben.

Ich habe absichtlich zu diesen mehr allgemeinen Themen nicht die grundsätzlichen Fragen des Christentums, die Fragen über Gott, Menschwerdung und ähnliche gezählt. Diese Fragen haben zwar fundamentale Bedeutung, aber die unserer Zeit wirklich entsprechende Antwort darauf kann von einer solchen Kongregation und Kommission nicht geliefert werden. Diese Antwort ist vielmehr eine Aufgabe der ganzen christlichen Theologie. Es mag zwar sein, daß in diesen absolut fundamentalen Fragen das Lehramt von Fall zu Fall durch diese Kongregation auch in der Zukunft zur Verteidigung des Glaubens ein Anathema nicht vermeiden kann. Dennoch haben solche bloß negativen Entscheidungen gewöhnlich eine ziemlich begrenzte Wirksamkeit. Und andererseits kann eine offizielle kirchliche Institution heute praktisch auch mehr nicht leisten. Eine andere Frage jedoch wäre, ob und auf welche Weise eine Einrichtung wie die Glaubenskongregation indirekt positive und wirksame Antworten auf diese fundamentalen Fragen fördern könnte. Ohne Zweifel wäre es einem solchen Ziel abträglich, wenn die Kongregation durch einen indiskreten Eifer, das Unkraut auszurotten, auch die gute Saat vernichten würde, wie es schon oft geschehen ist.

### Spezielle Themen

Nun sollen noch einige mehr *spezielle* Themen kurz angedeutet werden, die vor allem die Aufmerksamkeit der Glaubenskongregation und der Theologenkommission verdienen. Diese Themen werden nur kurz angeführt, ohne daß die Bedeutung ihres Gegenstands und die Methode ihrer Erforschung weiter darzulegen wären.

a) Die *Mischebenfrage* ist heute theoretisch und praktisch größtenteils ungelöst. Viele Fragen zu diesem Thema sind noch nicht genügend beachtet. In der Praxis werden wirklich göttliches und bloß kirchliches Recht oft durcheinandergebracht. Es wird darüber hinaus auch oft falsch vorausgesetzt, alles hänge hier vom freien Zugeständnis der kirchlichen Autorität ab, ohne daß die Sache selbst und konkrete heutige Umstände für die kirchliche Autorität Normen und Grenzen setzten. Wenn hierin nach einer zwar genauen, aber bald und schnell in Gang zu bringenden Überlegung nicht einfache, für alle wirklich durchsichtige und praktische Gesetze geschaffen werden, und zwar ohne unzählige Ausnahmen und legalistische Prozeduren, dann wird nichts anderes geschehen, als daß die Allgemeinheit und selbst der jüngere Klerus sich nicht mehr um diese Gesetze kümmern.

b) Sehr drängend ist bekanntlich die Frage nach der „*communicatio in sacris*“. Es besteht die Gefahr, daß die Praxis sich bald nicht mehr um die Vorschriften der sowohl katholischen wie nichtkatholischen kirchlichen Autoritäten kümmert. Was hierbei bislang festgelegt wurde, ist nicht einfach und durchsichtig genug und macht viel eher den Anschein eines wenig logischen Zugeständnisses. Die grundsätzliche Frage nach der Einstellung zur Einigung im rituellen Bereich scheint mir nicht gelöst, zumal nur schwer zu sehen ist, welche Glaubenseinheit wirklich erreicht, gefordert und in Aussicht gestellt werden kann.

c) Die *Kindertaufe* ist ebenfalls eine Frage, die auch bei uns bald größere Schwierigkeiten zu machen scheint. Ich meine, daß man sich auch hier vor der allzu leicht übernommenen Ansicht hüten muß, diese Frage sei in jeder Beziehung schon gelöst.

d) Eine andere spezielle, aber praktisch drängende Frage bezieht sich auf die *Unauflöslichkeit einer christlichen Ehe*, die geschlossen und vollzogen ist. Auch wenn das Grundprinzip von der Unauflöslichkeit vorausgesetzt wird — eine Voraussetzung, die gewiß nicht jeder historischen und theoretischen Schwierigkeit entbehrt —, dann verlangen immer noch viele konkrete und praktische Fragen nach einer hinreichenden Antwort. Wann z. B. liegt wirklich und nicht bloß präsumtiv jene intellektuelle und moralische Reife vor, ohne die ein Konsens, der eine unauflösliche Ehe stiften soll, gar nicht möglich ist? Kann eine solche Reife in jeder soziologischen und kulturellen Lage die gleiche sein? Die objektive Unauflöslichkeit einer christlichen Ehe auch zugegeben, bleibt die Frage offen, ob alle Menschen die Verpflichtung einer solchen objektiven Unauflöslichkeit wirklich existentiell und subjektiv „realisieren“ können. Und wenigstens von daher entsteht dann die sehr dunkle Frage, wie die Kirche sich gegenüber jenen verhalten soll, denen die subjektive Überzeugung hinsichtlich der Erlaubtheit einer neuen Ehe nach einer zivilen Scheidung nicht leicht bestritten werden kann. Dieses und vieles andere scheint bei der Unauflöslichkeit der Ehe dunkel und nicht gelöst.

e) Ich gestehe meine Ansicht, daß vieles, was mit dem *Zölibatsgesetz* zusammenhängt, einer neuen, auch theoretischen Überlegung bedarf. Denn bei der Verteidigung des Zölibats werden nicht selten Prinzipien herangezogen und urgiert, die man zwar als unbezweifelbar behauptet, die aber gleich gut von andern als nicht bewiesen bestritten werden können. Auch in dieser Frage, scheint mir, wird nicht genügend auf die Grenze reflektiert, in der sich auch die kirchliche Autorität halten muß. Auch hier beweist offenbar die Legitimität einer mit formaler Amtsvollmacht erlassenen Vorschrift für viele allzu leicht auch die Wirksamkeit dieser Vorschrift, auf die umgekehrt aber auch die Vorschrift selber achten muß, damit sie unter *jeder* Hinsicht legitim ist.

*Martin Schlappner*

## Zur Genese der Religionskritik im modernen Film\*

Die Zeit liegt noch gar nicht lange zurück, da man sich, mit dem Film konfrontiert, in kirchlichen Kreisen vorab und ausschließlich mit dem Problem des religiösen Films beschäftigt hat. Im Vordergrund standen die Probleme, die für die katholische oder für die protestantische Theologie mit dem religiösen Film verbunden sind. Die Untersuchungen konzentrierten sich auf die Frage, ob der religiöse Film Verkündigung sein könne und wie er Verkündigung sein kann, und auf die Frage sodann, ob und wie im religiösen Film die Geschichte als das verborgene Handeln Gottes dargestellt werden soll und auch könne. Man bemühte sich um Unterscheidungen des religiösen Films und verband mit diesen Unterscheidungen Wertungen, die den einzelnen religiösen Film als dokumentarisch, als frei gestaltet oder als phantastisch und dann meistens verfälschend einstuften.

Der religionskritische Film, den es schon immer gegeben hat und der doch, wenn nicht eine Spielart des religiösen Films, so möglicherweise sein Gegenbild ist, blieb am Rand und fesselte kaum die Aufmerksamkeit und das Interesse an seiner Analyse — jedenfalls kaum über jenen Punkt hinaus, an welchem man in bestimmten Filmen eine antiklerikale Tendenz, eine Polemik gegen die Autorität der Institutionen, zu denen die Kirche zählt, oder eine Blasphemie konstatierte. Schon der aktuelle religiöse Problemfilm, in welchem sich ja nicht unbedingt die Bindung an die Heilslehre ausprägen muß, der vielmehr seine besondere Akzentuierung in der Loslösung von der bindenden Kraft der Heilslehre haben kann, geriet mitunter an die Peripherie des Interesses, das sich hauptsächlich um die Problematik von Film und Verkündigung kümmerte und also letzten Endes auf die Möglichkeit und Wirkung der Missionierung durch den Film ausgerichtet war. Und wo der Film sich religionskritisch äußerte, etwa bei Luis Bunuel, da wurde entweder bloß die Blasphemie wahrgenommen und sogleich auch zurückgewiesen, oder es wurde versucht, die Zweideutigkeit der theologischen Position, sofern sie unverkennbar ist, im Sinn der Religion und des Glaubens — eines heimlichen Glaubens freilich — zu interpretieren. Das Phänomen der Religionskritik als einer eigenen Position blieb also am Rand oder sogar völlig unbeachtet.

Nun ist es auffallend, daß dort, wo die Kirchen sich mit dem Film beschäftigen — und sie tun es mit einem Einsatz an geistigen Energien, der nichts mehr spüren läßt von einer intellektuellen Verachtung des Films —, daß dort, wo das geschieht, diese Be-

\* Text eines Vortrags bei einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern im Dezember 1969.

schäftigung in weit geringerem Maß als vor etlichen Jahren noch dem wie immer zu benennenden religiösen Film gilt. In den Vordergrund ist eindeutig der religionskritische Film getreten — was immer in diesen Filmen unter Religionskritik zu verstehen sein wird. Ich sehe am Grund dieser Entwicklung *vier Ursachen*, die so ineinanderwirken, daß die Entwicklung selbst, die seit geraumer Zeit sicherlich schon feststellbar gewesen ist, endlich manifest werden konnte. Die vier Ursachen sind, so meine ich, zu suchen erstens in der Theologie selbst, sodann in der mit der Theologie zusammenhängenden Wandlung der Kirchen in ihrem Verhältnis zur modernen Welt; ferner, mit der zweiten Ursache zusammenhängend, in der Aufwertung, welche der Film als Mittel der Kommunikation in Konsequenz dieser Hinwendung zur Welt erfahren hat, und zuletzt in der unübersehbaren Existenz einer Kategorie des Films, der sich mit höchster Bewußtheit und fast ausschließlich eben als religionskritisch versteht; oder — so man will — in der Existenz von Filmschaffenden, die, künstlerisch begabt und intellektuell erheblich, den Film als völlig persönlich-schöpferischen Ausdruck handhaben und ihn in diesem Sinn als das Instrument ihres kritischen Geschäfts mit der Religion benutzen.

### Die Entwicklung der Theologie

Wie immer wir die Zeit, in der wir leben, benennen mögen, in jeder Benennung drücken wir das Gefühl und das Bewußtsein aus, in einer umfassenden Krise und in einem Übergang zu stehen. Es handelt sich um einen entscheidenden geschichtlichen Umbruch, in welchem alle Daseinsbereiche einbezogen sind. Die Welt ebenso wie das Bild des Menschen von der Welt haben sich verändert, und in diese Veränderung, die wir als Krise empfinden, ist auch der Glaube an Gott hineingerissen. Die christliche Botschaft, soweit sie noch in der überlieferten Gestalt verkündigt wird, gibt den wenigsten Menschen unserer Tage noch eine Antwort auf die Frage nach Gott. Müßten sich die Menschen mit den überlieferten christlichen Antworten begnügen, wie sie sich in der Welt zu verstehen haben und wie sie ihr Leben in dieser veränderten Welt bewältigen können, sie blieben in der Tat ohne eine ausreichende Möglichkeit der Antwort.

Die Theologie, konfrontiert mit der gewandelten Wirklichkeit der Welt, konfrontiert aber auch mit dem gewandelten Bewußtsein und damit dem gewandelten Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit der Welt, hat daher den Auftrag, ihr Reden von Gott, und zwar sowohl vor Gott als auch vor der Welt, neu zu begreifen. Sie hat diesen Auftrag nicht ausgeschlagen. Seit die Theologie in dem Aufbruch der Dialektischen Theologie alle historische, psychologische und spekulative Auffassung des Christentums hinter sich gebracht und die Offenbarung Gottes als die entscheidende theologische Denkkategorie wieder entdeckt hat, ist sie selbst — und das wird im Hinblick auf die uns hier beschäftigende Frage sicherlich angemerkt werden müssen — in einem entscheidungsvollen Grad religionskritisch geworden.

Wie immer diese Kritik der Religion theologisch sich äußert, sie hat, so glaube ich den Wendepunkt benennen zu können, ihren Anfang in Sören Kierkegaards Wort vom „unendlichen qualitativen Unterschied“ von Gott und Mensch. Die Konsequenzen für das Reden der Theologie von der Religion erschüttern seither alle Positivitäten, deren die Religion einst sich für versichert gehalten hat. Alles, was Religion heißt — „von der plumpsten Deisidämonie bis zum feinsten Spiritualismus, von der ehrlichsten Aufgeklärtheit bis zur saftigsten Metaphysik“, um mit Karl Barth zu reden —, bleibt „diesseits des Abgrunds“, der durch jenen von Kierkegaard so genannten unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch aufgerissen ist.

Diese Kritik der Religion, die sich gegen jede ihrer Arten richtet, zielt in der Spitze auf das Christentum und auf die Kirche. Christentum als Religion und die christliche Kirche, die es geben muß, weil es das Evangelium gibt und weil das Evangelium den Menschen verkündigt werden muß, sind zwei Fakten im Zwielficht, sind zweideutige Fakten. Als Gipfel der menschlichen Möglichkeiten ist die Religion, noch einmal in Anlehnung an Karl Barth, gerade der Gipfel der menschlichen Unmöglichkeit Gott gegenüber. Die Kirche, die als „geschichtliche Fassung, Leitung und Kanalisierung des selbst nie Geschichte werdenden göttlichen Tuns an den Menschen“ nicht zu umgehen ist, wird als der organisatorische Ort diesseits des Abgrunds, der den Menschen von Gott trennt, sich deshalb stets verstehen als der Gegensatz zum Evangelium. Der Christ, dieses unendlichen Unterschieds brennend bewußt, wird zwar die Kirche nicht verlassen und sich nicht als ein Zuschauer neben sie stellen, sondern in ihr bleiben, jedoch als ein „Wissender und Leidender“, „trauernd, bedenklich, fragend, erschrocken“.

Soweit der Hinweis auf die vor allem von der evangelischen Theologie betriebene Religionskritik. Sie ist als Hintergrund einer im künstlerischen Werk — im Film — sich vollziehenden Religionskritik in Betracht zu ziehen. Sie fällt als Auslöserin eines allgemeinen geistigen Klimas ins Gewicht — eines Klimas, das sich im Werk des Dänen *Carl Theodor Dreyer* oder dem des Schweden *Ingmar Bergman* zu Wort meldet. Sowohl bei Dreyer wie bei Bergman, so unterschiedlich, ja gegensätzlich diese beiden Künstler sind, ist die Religionskritik, soweit sie zum Befund ihres Werks gehört, immanent theologisch. Ihr Werk, gesamthaft betrachtet, bildet den einen Grundtypus der im künstlerischen Ausdruck niedergelegten Religionskritik — von einem zweiten und einem dritten Grundtypus unterscheidet er sich dadurch, daß der Ansatz zur Religionskritik im Metaphysischen liegt, nicht also in der Ablehnung aller Metaphysik wie bei *Luis Bunuel* oder in der Gesellschaftskritik wie bei *Pier Paolo Pasolini* begründet ist.

Es können an dieser Stelle keine ausführlichen Werkanalysen geboten werden — was präsentiert werden kann, sind die Ergebnisse dieser Analysen. Bei *Carl Theodor Dreyer* sieht dieses Ergebnis etwa so aus: In den Filmen des Dänen war das Thema immer Christus. Genauer: die Leiden Christi, nicht an der Person Christi selbst dargestellt, obwohl Dreyer zeit seines Lebens sich mit dem Plan getragen hat, eine Darstellung Christi im Film zu gestalten; dargestellt vielmehr an den Leiden in der Nachfolge

Christi. In allen Filmen Dreyers gibt es Verfolgte, und sie alle stehen in dieser Nachfolge. Man wird also sagen können, daß das Christliche die Filme Dreyers von Grund auf bestimme. Ganz und gar offensichtlich dargestellt ist das Leiden Christi in dessen Nachfolge in „*La passion de Jeanne d'Arc*“.

Diese Johanna ist keine heldische Frau, sie ist die Leidende, die Märtyrerin, ist nicht die Streiterin für den König, sondern die Geschlagene, und ihr schwerster Kampf ist der gegen den Versucher. Ihn, den Teufel, läßt Dreyer in die Gestalten der Richter schlüpfen, aus deren Mündern Angebot und Anmaßung von Recht und Macht der Erlösung kommen. Der Teufel ist, zumindest in den späteren Filmen Dreyers, immer unsichtbare Hauptperson. Seinen Einflüsterungen, die das Leben versprechen, während der Widerstand gegen den Widerruf den Tod auf dem Scheiterhaufen bringt, ist denn auch in der „*Passion der heiligen Johanna*“ der Kampf gewidmet.

Im Menschlichen eine Tragödie, wird diese Passion im Religiösen das Drama der Heiligung eines Menschenlebens, der Heiligung im Tod und der Vollendung durch die Gnade. Dreyer rückt — mehr oder weniger in jedem seiner Filme, vor allem aber in dieser „*Passion*“ und sodann in „*Ordet*“ — demnach die Gnade ins Zentrum. Es wäre nun allerdings falsch, dieses Thema als einer naturalistischen Darstellung zugehörig aufzufassen: Dreyer hat einer solchen Interpretation, die leider immer wieder versucht worden ist, selber einen Riegel geschoben, als er sein künstlerisches Bekenntnis niederlegte: „Der Künstler muß das innere Leben beschreiben, nicht das äußere. Das Vermögen zur Abstraktion ist wesentlich für jede künstlerische Schöpfung. Die Abstraktion erlaubt es dem Künstler, das Hindernis zu überschreiten, das ihm der Naturalismus entgegensetzt. Sie macht aus, daß Filme nicht nur mehr das Sichtbare zeigen, sondern daß sie geistig werden.“ Man wird deshalb „*Ordet*“ (nach Kai Munk) nicht auffassen dürfen als die Darstellung der Erweckung vom Tod, die der irre Johannes, der sich für Christus hält, an der toten jungen Frau, Inger, vornimmt.

Vielmehr ist dieser Film, und das läßt sich aus seiner Form nachweisen, das Dokument des Glaubens in die Kraft des Worts: die Verbindung mit dem Wort, dem Träger des Lebens, wird wiederhergestellt. Das Licht, das am Schluß die Leinwand füllt, entfaltet sich wie ein innerliches Hallelujah: als der Jubel über den Tod, der zur Quelle des wahren Lebens wird. Da bleibt nichts zurück vom scheinbaren menschlichen Skandal der Inkarnation. Alles aber bleibt, so wird konsequenterweise zu sagen sein, vom Skandal für ein Christentum der Kirche, das, um noch ein weiteres Mal mit den Worten Karl Barths zu sprechen, eine menschliche Unmöglichkeit ist, weil es den Anspruch erhebt, die geschichtliche Fassung des nie Geschichte werdenden göttlichen Tuns an den Menschen zu sein. Die einzige mögliche Haltung, in der der Mensch sich Gott nähern kann — so Dreyer —, ist die der Erwartung der Gnade, welche die einzige Haltung ist, die dem „unendlichen qualitativen Unterschied“ zwischen Mensch und Gott zu entsprechen vermag. In Carl Theodor Dreyers Werk wird eine Tradition greifbar, die ihren — für den Dänen unmittelbaren — Ansatz in Sören Kierkegaard hat, die aber weiter zurückweist, so meine ich, zu den Jansenisten, in deren Geist und Verständnis

des Christlichen man das Werk dieses großen Filmkünstlers wird deuten können; in deren Geist und Verständnis also auch seine Religionskritik, soweit sie als Opposition gegen die Kirchen aufscheint, zu verstehen ist.

Filmhistorisch wird man *Ingmar Bergman* zweifellos auch in der Nachfolge von Carl Theodor Dreyer sehen können. Will man aber von einem theologischen Einfluß reden, so wird gerade hier mit aller Deutlichkeit auf Kierkegaard zu verweisen sein. Das Werk Bergmans ist vielschichtig, aber eines seiner zentralen Themen ist die Ablösung von dem, was er selber die religiösen Zwänge nennt, und verbunden damit oder genauer: der innerste Kern dieses zentralen Themas, der Vollzug der Befreiung von den Positivitäten eines Glaubens, der eine täuschende Beruhigung wäre, hin zu einer Position nicht so sehr des Unglaubens, als vielmehr des Eingeständnisses des Zweifels, des Eingeständnisses der Ungewißheit, die zum Positivum wird.

Die Trilogie Bergmans, deren dritter und beschließender Teil „*Das Schweigen*“ ist, ist die über drei Stufen sich vollziehende Enthüllung dessen, der keinen Glauben mehr hat, nach dem Glauben indessen ruft, ohne ihn in einer Gewißheit verankern zu können und zu wollen. „*Das Schweigen*“ gibt die Situation des Endes, und der Weg zum Ende begann, als die Hoffnung sich meldete; das Ende aber ist die Hoffnungslosigkeit oder besser: die Anerkennung der Ungewißheit. Der erste Teil der Trilogie, „*Wie in einem Spiegel*“, ist das Stadium der Hoffnung; daß Gott sich in der Liebe offenbare; darin besteht diese Hoffnung, aber Gott offenbart sich so nicht, er tritt vielmehr abschreckend entgegen in Gestalt einer scheußlichen Spinne; diese ist das Bildnis des Zwangs gegenüber ihm, daß er sich offenbaren solle. Der zweite Teil, „*Die Abendmahlsgäste*“, führt fort in das Stadium der Erkenntnis, daß die Hoffnung, Gott offenbare sich durch Liebe, irrig gewesen ist. Daß Gott schweigt, ist das schrecklichste aller Leiden; schrecklicher als die körperlichen Schmerzen am Kreuz waren diese Zweifel Christi selbst, weil Gott schwieg.

Daß Gott schweigt, hat zur Voraussetzung überhaupt, daß es Gott gibt. Die Gewissensschärfe, die Selbstqual und die Selbstbedrängnis, mit denen Bergman diese Darstellung des Menschen unternimmt, stammen zunächst aus der Sphäre des pietistischen Protestantismus, sind aber tiefgründiger theologisch untermauert durch die Lektüre von Kierkegaard. An der Kunst Bergmans bewahrheitet sich die Einsicht Kierkegaards, daß Glaube und Gotteserfahrung für den Menschen in der Anfechtung sich entfalten. Bergman leugnet Gott nicht; dann wäre keines der Themen seiner Filme möglich. Daß der Mensch unter dem Schweigen Gottes leidet, ist zugleich seine Größe; Größe nämlich ist in der Verzweiflung über das Schweigen Gottes, die ein unauslösbare Teil der menschlichen Existenz ist. Da Gott qualitativ vom Menschen unendlich verschieden ist, ist sein Schweigen eine Form seiner Mitteilung, die zu akzeptieren ist.

Das Schweigen ist, so meine ich sagen zu dürfen, eine Konsequenz der Gewissensstrenge, die einer gerade dadurch — im Geist des Protestantismus — aufbringt, daß er das protestantische Selbstverständnis des Menschen als eines gottunmittelbar gewordenen Menschen nicht bedenkenlos und gleichsam romantisch hinnimmt; daß er diese

Gottesunmittelbarkeit bis zum Extrem der Glaubenslosigkeit hin ernst nimmt; ernst in einem Maß, das bereits Demut ist. Bergman stellt das Paradoxon der christlichen Situation dar, das Paradoxon des Glaubens, der die Wahrheit der Begegnung mit Gott darin erkennt, daß der Mensch, das Begrenzte, Gott, den Unbegrenzten, nicht fassen kann, die Zeit nicht die Ewigkeit. „Unbekannt ist und bleibt uns Gott“, und: „die direkte Kenntlichkeit ist gerade für die Götzen charakteristisch“, so hat es Kierkegaard ausgesprochen, was Bergman künstlerisch — in den Gestalten seiner von Dämonen und Ängsten umstellten Menschen — ausdrückt.

Aus dieser Erlebnissicht entwickelt sich denn auch die Religionskritik bei Bergman — wohl verstanden: keine theologische, sondern die eines Künstlers, der sich in Erlebnissen, nicht in Thesen ausspricht —, eine Kritik, die auf Religion lieber verzichtet als daß er diese annähme als eine bequeme Art der Vermenschlichung Gottes. Eben auf diese Bequemlichkeit mit allen ihren Folgen für eine unkritische Selbstberuhigung aber beziehen sich die Äußerungen und Darstellungen Bergmans von den Zwängen der Religion.

### Das gewandelte Weltverhältnis der Kirchen

Was nun die zweite Ursache betrifft, die Wandlung der Kirchen in ihrem Verhältnis zur modernen, und das heißt doch wohl vorab zur säkularisierten Welt, so hat auch sie ihre theologische Grundlegung. Das Stichwort, das es in diesem Zusammenhang anzuführen gilt, lautet, daß die Selbständigkeit des Menschen und die Weltlichkeit der Welt Gegenstand des theologischen Nachdenkens geworden sind, indem dieses erkannt hat, daß zwischen der Säkularisierung und dem christlichen Glauben ein Zusammenhang besteht, daß im christlichen Glauben selbst, der die Welt entgöttert hat, der Ansatz zur Autonomie der Vernunft und damit zur Säkularisierung der Welt gegeben ist: die Welt — mit der Christusoffenbarung durch Gott entgöttert — ist zum Herrschaftsgebiet der Vernunft und damit frei für die Entwicklung der Wissenschaft und der Technik geworden. Der christliche Glaube, statt aus einer falsch verstandenen Apologetik zur Attacke auf die Mündigkeit des Menschen und der Welt anzusetzen, läßt sich — so lautet ein Befund der Theologie unserer Tage — mit der durch die Säkularisierung geschaffenen völlig neuen Situation konfrontieren. Der christliche Glaube sucht sich so zu verstehen, daß er nicht mehr ängstlich an der gewandelten Wirklichkeit der Welt vorbeizuschleichen braucht: selbst religionskritisch geworden bis zu jener extremen Position, daß in der Religion nur noch eine geschichtlich bedingte und daher vergängliche Ausdrucksform des Christentums gesehen wird, hat der christliche Glaube denn auch ein neues Verständnis des Atheismus gewonnen.

Der Atheismus, Konsequenz aus der Verweltlichung der Welt und der Verdrängung Gottes aus der Welt in einem, bestimmt das geistige und seelische Klima unserer Zeit. Für eine Mehrheit der Menschen zur existentiellen Lebenshaltung geworden, wird der

Atheismus, der einmal die Angelegenheit einer Minderheit von avantgardistischen Intellektuellen gewesen war, heute bedenkenlos praktiziert. Verantwortungsvolles Reden von Gott, so hat die Theologie erkannt, ist nur noch möglich angesichts dieser Position, in der sich der Atheismus verankert hat. Der Dialog, wir wissen es alle, ist in Gang gekommen und kennzeichnet mit seinem ganzen Reichtum der Spannungen des Denkens und der persönlichen Begegnung die geistige Situation unserer Tage.

### Die Aufwertung des Films

An diesem Dialog, der vielseitig und vielschichtig ist, hat auch der Film teil, insofern er als künstlerisches und somit individuelles Werk konzipiert ist und folglich eine sowohl sensitive wie intellektuelle Reflexion der Wirklichkeit darstellt. Dem Film, der — aus welchen Positionen der Lebenshaltung heraus auch immer — solcherart die Wirklichkeit reflektiert und dadurch zu einer gestaltenden Kraft der Gegenwart geworden ist, wird also eine gesteigerte Aufmerksamkeit zuteil. Diese geschärfte Aufmerksamkeit trifft nun allerdings auf ihren Gegenstand: eben den religionskritischen Film, den es zwar in bestimmten Formen schon immer gegeben hat, der nach Gestalt und Gehalt indessen heute wenn nicht eigentlich ein weites Feld beherrscht, so doch eine Potenz darstellt und nicht zu übersehen ist. Eine Potenz so sehr, daß man sagen kann, der religiöse Film — sieht man vom aktuellen religiösen Problemfilm ab, der aber seinerseits, wie Bergman zeigt, bereits religionskritisch geworden ist — habe kaum mehr etwas zu bestellen.

Das Interesse an ihm ist eindeutig in den Hintergrund getreten, und zwar vor allem wohl deshalb, weil dem religiösen Film, sei er biblisch oder hagiographisch, katechetisch oder dokumentarisch-kulturell, eine Konzeption mangelt, die der dialogischen Situation gerecht würde, in welcher wir uns heute befinden. Der nur apologetisch konzipierte religiöse Film kann keine Antwort mehr geben auf die Frage nach Gott und damit auch keine verbindliche Antwort mehr auf die Frage, wie sich der Mensch in der Welt zu verstehen habe. Antworten können nicht einfach mehr angeboten werden: Wert und Rang, künstlerisch wie intellektuell, hat daher nur noch oder höchstens der religiöse Problemfilm.

Dieser kann fruchtbar sein: wie fruchtbar, machen etwa zwei so gegensätzliche Filme wie *Roberto Rossellinis* „*Francesco — giullare di Dio*“ und *Pier Paolo Pasolinis* „*Il vangelo secondo Matteo*“ deutlich. Der eine beschwört die Gestalt des Heiligen herauf als Inbild der strahlenden Gewißheit einer christlichen Gemeinschaft, als das Beispiel eines Lebens, das vollbracht ist in der unbedingten Hingabe an das evangelische Gebot der Liebe; der andere begreift die Gestalt Christi, indem er die biblischen Geschehnisse in süditalienische Landschaften transponiert, mit zwingender Konkretheit und physischer Präsenz als die eines Sozialrevolutionärs, dessen Wunder Aspekte

eines Realitätsverständnisses sind, das von utopischer Hoffnung durchtränkt ist und für das darum das Eingreifen Gottes als Garant dieser Hoffnung erscheint. Beide Filme, so gegensätzlich sie sind — der eine geprägt von der Hinneigung zu katholischer Mystik, der andere bestimmt durch die Vorstellung der marxistischen Utopie —, öffnen sich in einem dialogischen Verhältnis zum Betrachter hin, der die Frage stellt, wie er sich in der Welt zu begreifen und wie er in ihr sein Leben sinnvoll zu bewältigen habe. Beiden ist, wiewohl in unterschiedlichen Graden und in verschiedener Blickrichtung, auch Religionskritik eingeschrieben.

*Roberto Rossellini*, den heute schon fast Vergessenen, unter diesem Gesichtspunkt zu würdigen, ist gewiß nicht ohne Gewinn. Rossellini, der sich nie geweigert hat, sich als ein Produkt des christlichen Milieus zu verstehen, als ein Katholik, weil Italiener, hat wohl kaum einen Film gedreht, der nicht immanent religiös akzentuiert gewesen wäre: religiös akzentuiert, jedoch zugleich kritisch gegenüber der Religion, insofern diese sich selber darstellt als das wahre Gewand der christlichen Offenbarung. Gegen die Religion als die organisierte Glaubensübung hat er die Frömmigkeit des Franziskus gestellt, diese verstanden als die Liebe des Leidenden zum Leidenden, als Barmherzigkeit. Diese ist die Macht, die Gleichgültigkeit der menschlichen Gesellschaft aufzuheben und zu überwinden. Die Ehrung des Bruders im Menschen, für welche Rossellini die Gestalt des heiligen Franz als beispielgebend aufgegriffen hat, durchdringt sein gesamtes Werk — wohl eher intuitiv erfaßt, als intellektuell bewältigt, jedoch als Grundzug unverkennbar. Ihr ist, so scheint mir, immanent die Kritik an jeglicher Art von Ideologie, also auch an der Religion, soweit diese bloße Weltanschauung und damit Apparat zur Herstellung und Ordnung der Beziehungen zu Gott und in Konsequenz Apparat zur Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung ist.

Am deutlichsten wird Rossellinis Ideologiekritik in „*Europa 51*“, jenem Film, dessen Heldin eine Frau ist, die sich nach dem von ihr verschuldeten Tod ihres Kindes zur Heiligen berufen fühlt und deshalb für irrsinnig erklärt wird. Rossellinis Kritik richtet sich nach zwei Seiten: die Befolgung des evangelischen Liebesgebots ist die größere Revolution als jede rationale Organisation der Gesellschaft, die das irdische Paradies erschaffen will, aber sie ist auch, als die starke anarchische Kraft des Herzens, der Widersacher einer sich selbst als christlich verstehenden Gesellschaft, deren Prinzip bloß die Ordnung ist.

„*Europa 51*“ stehe als Beispiel für jene Gruppe von Filmen, die zum Thema die anarchische Kraft des Christentums haben, und die, indem sie die Tragödie der individuell gelebten Liebesbotschaft in der Welt darstellen, immer auch Kritik an der gesellschaftlich und kirchlich organisierten Religiosität implizieren; Kritik vor allem an der Kirche als einer Institution der Ordnung und der Bewahrung. Es sind Filme, die, von der Heilslehre ausgehend, dartun, daß wir der Welt immer nur in dem Maß angehören, als wir gegen sie aufbegehren. Religionskritisch sind diese Filme gewiß insofern erheblich, als sie sich gegen die Leitung und Kanalisierung der Frömmigkeit und des Glaubens wenden.

Daß es mit der Welt keine Verständigung gibt, ist das Thema auch einer anderen Gruppe von Filmen, die in bezeichnender Weise indessen stilistisch geprägt sind und die Rolle der Verwirklichung eines Manifests spielen. Es sind die Filme der Surrealisten, die als Provokationen angelegt sind und das Vertrauen in die etablierte und rationale Wirklichkeit erschüttern sollen. Die Auflehnung gegen die Welt äußert sich als Provokation und als Blasphemie, und in diese wie in jene sind alle Kräfte der Ordnung — Kirche und Familie, Polizei und Armee — einbezogen. Die Kritik, getragen von einer traumhaft assoziierenden Phantasie, welche die Wirklichkeit in ihrem paradoxalen Charakter aufzeigt, kehrt sich gegen alle Institutionen der Autorität und verbindet sich mit einem alles schleißenden Willen zur Aggression, für welche das Prinzip des „amour fou“ als Rechtfertigung dient: das Prinzip jener „absoluten Liebe“, der Leidenschaft, die den Menschen aus allen Fesseln sprengt und jede Konvention verneint, einer Liebesleidenschaft, die, indem sie die Schranken des sozialen wie des rationalen Bewußtseins abbricht, als die säkularisierte Form der anarchischen Kraft der christlichen Liebesbotschaft erscheinen mag. Hier vermischen sich, was Religion und Kirche betrifft, antiklerikale Polemik und der Wille zur Befreiung des Menschen, welcher das Niveau in der Regel hinaushebt über das bloße Pamphlet.

In diesem Zusammenhang wird deshalb von *Luis Bunuel* die Rede sein müssen, von seinem „*L'âge d'or*“ (1930) und dessen Weiterwirken in den späteren Filmen des Spaniers; aber auch von *Jean Vigo*, dem Franzosen, dessen Filme, vor allem „*Zéro de conduite*“ (1933), obgleich sie dem Stil des „poetischen Realismus“ verhaftet sind, in ihrer Art die Aggression der Surrealisten fortsetzen. „*Zéro de conduite*“ handelt vom Aufbegehren der Zöglinge eines strengen und konservativ geführten Internats gegen die Diktatur ihrer Erzieher, die verknorkste Kleinbürger, Bürokraten und Sadisten sind. Auch Jean Vigo stellt Befreiung dar, mit dem Mittel der Poesie und der Satire, die, so genau darin das Element der dokumentarischen Milieuschilderung erkennbar ist, ihre Abkunft von der Doktrin der Surrealisten, daß die Kunst, also auch der Film, ein systematisches „*dérangement*“ aller Sinne zu sein habe, nicht verleugnen kann. Mit der Irrealität der Fabel verbindet sich in „*Zéro de conduite*“ deshalb eine sehr konkrete Angriffsrichtung: das Ziel der Attacke ist das bürgerliche Erziehungssystem, das ins Lächerliche gezogen wird. Von der tiefen Bitterkeit des Humors ist keine der Instanzen der Autorität ausgenommen, weder Polizei noch Schule noch Kirche. So ist „*Zéro de conduite*“, obgleich ein realistischer Film des Dekors, nicht weit weg von „*L'âge d'or*“.

#### Thematische Religionskritik im Film

Dieser Film nun, 1930 abgeschlossen, repräsentativ vielleicht wie kein anderer für die Religionskritik des Surrealismus, ist der Ausgangspunkt, von welchem her das Werk von *Luis Bunuel* gerade unter dem Aspekt des kritischen Verhältnisses zur Religion und zum Glauben zu betrachten ist. Im Werk von Luis Bunuel wird Religions-

kritik überhaupt zum eigentlichen Thema. Es ist umfänglich und setzt aus verschiedenen Richtungen zu dieser Kritik an. Es gibt kaum einen Film aus seiner Hand, der sich nicht als ein Vehikel des Skandals verstände; aber einige sind dieses Vehikel doch in besonderem Maß, und in jedem von ihnen erscheint die Gestalt Christi unmittelbar oder mittelbar.

„*Nazarin*“ und „*Viridiana*“, Bunuels beide Meisterwerke der reifen, das heißt zur endgültigen Formulierung des Weltverhaltens und des Weltverständnisses gelangten Mannesjahre, bezeugen mit Evidenz, daß dieser „*homme révolté*“, dieser intellektuelle und künstlerische Rebell, im Atheismus seine Sicherheit und seine Ruhe gefunden hat — jene Sicherheit, die ihn befähigt hat, in der „*Milchstraße*“ („*Voie lactée*“) humorvoll, nämlich in der Form eines Schlemmerromans, Distanz zu gewinnen. Insofern zeigt uns die „*Milchstraße*“ einen neuen, man möchte sagen, abgeklärten Bunuel; aber die Basis ist erstellt. Die Basis, von welcher aus er den Weg zur Revolution beschreitet, der Revolution gegen die bestehende Gesellschaftsordnung, als deren Zwangsmittel vor allem die christliche Religion erscheint. Das Christentum wird in fast allen seinen Filmen seit dem frühen „*L'âge d'or*“ angeklagt als ein weltumspannendes Unternehmen, das die Bedürfnisse der Menschen und der Völker nach dem Wunderbaren mißbraucht und ausbeutet, um so eine bestimmte soziale und moralische Ordnung um jeden Preis aufrechtzuerhalten — eine Ordnung, in welcher die Mehrheit der Menschen ausgebeutet wird.

Bunuel ist also Revolutionär, aber er ist es nicht so sehr in einem politisch-ideologischen Betracht als vielmehr in einem künstlerisch-intellektuellen Sinn. Er ist, anders ausgedrückt, kein Marxist, der sich als solcher deklariert; er ist vielmehr der Surrealist, der die Unterdrückung des Menschen durch eine religionsgebundene und bürgerliche Gesellschaft künstlerisch gestaltet und deutet und der die Befreiung erkennen will in der Absage an den Glauben, an jegliche Metaphysik. Durch diese Absage wird der Weg frei zur Selbstverwirklichung, vollzieht sich diese nun, wie „*Viridiana*“ vermuten läßt, in der Hingabe an die Leidenschaft der Liebe — eines „*amour fou*“ — oder, wie „*Nazarin*“ deutlich macht, in der Hingabe an die Neuordnung der Gesellschaft durch das rationalistisch-politische Prinzip, daß der Mensch sein Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen habe: das Prinzip der Hoffnung, das in der politischen Solidarität besteht. Natürlich ist unverkennbar, daß zwischen dem Marxismus und dem Surrealismus Berührungspunkte, mehr: Identitäten vorhanden sind. Der wesentlichste Berührungspunkt ist wohl der, daß sowohl der Marxist wie der Surrealist die Theorie der Entfremdung des Menschen von sich selbst durch die religionsgebundene, das heißt bürgerliche, also ausbeuterische Gesellschaft, und die Theorie der neuen Menschwerdung durch die Änderung, den Umsturz, den Abbau der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung profilieren.

Die Entfremdung des Menschen, das ist in der Tat das zentrale Thema von Bunuel in allen seinen Filmen seit „*Un chien andalou*“, „*La terre sans pain*“, „*L'âge d'or*“ und seither. Nazario, der mexikanische Priester in „*Nazarin*“, ist ein Beispiel von

hoher künstlerischer Strahlkraft für diesen mühsamen Prozeß der Selbstwerdung. Nazario hat seinen Glauben, und er übt ihn streng, buchstäblich aus, ist maßlos in seiner Anstrengung, ein heiligmäßiges Leben des Guttuns zu führen. Sein Wille, ein guter Mensch zu sein, sein ihm von Gott geschenktes und Gott daher verpflichtetes Leben zu heiligen in der Caritas, stiftet nichts als Unruhe und trägt ihm nichts als Verfolgung ein, und unter dem Drang dieser Verfolgung verliert er seinen Glauben. Er wird er selber in dem Augenblick, da er entdeckt, daß die Befolgung dessen, was die heiligen Bücher vorschreiben, was der Glaube lehrt, nur Unglück mit sich bringt, nur das Leiden in der Welt verschlimmert, verewigt; er wird er selber in dem Augenblick, da er, seines Glaubens an das eminent christliche Anliegen der Rettung und der Heilung der eigenen Seele und der Seelen der anderen verlustig gegangen, erfährt, daß nicht die Caritas die Welt heilen kann, sondern nur die Solidarität. In diesem Bekenntnis zur Solidarität zeichnet sich die Ideologie des politisch-sozialen Revolutionärs ab, zu dem — ist zu vermuten — Nazario wird.

Der Name Nazario hat für Bunuel einen guten Klang, denn Nazario, der so zum Antipoden gegen Christus wird, ist ein ehrlicher Mann, in seinem Herzen und seinem Geist; fern dieser Ehrlichkeit aber ist Christus selbst, der für Bunuel das Paradigma, das göltigste und bisher am schwersten ausrottbare, für alle Verdunklung des Lebens, für Metaphysik, Mystizismus und religiösen Glauben wird, das Paradigma für die Vergewaltigung eines Menschseins, das aus autonomer Kraft, ohne die Krücken der Religion, bestehen sollte.

Mit der Apotheose des Kampfs gegen die Religion, also eines Kampfs um die Freiheit, endete ja schon „*L'âge d'or*“, dieses künstlerische Meisterstück des filmischen Surrealismus, in welchem die Union von Säbel und Monstranz, von Kolonisation, Ausbeutung und Psalmodieren, von Unterdrückung und Hypokrisie sarkastisch gefeiert und blasphemisch entlarvt wird: am Schluß des Films, zum Ton eines ununterbrochenen Trommelwirbels und nachdem der Held alle Symbole der Sklaverei aus dem Fenster geworfen hat, als einer, der einen letzten, endgültigen Anlauf zur Revolte nimmt, treten aus einem einsamen Turm, der das Château de Selligny des Marquis de Sade ist, die vier „Überlebenden“ der bestialischsten Orgie, die je ausgetragen worden ist. Unter ihnen als erster der „Herzog von Blangis“ mit Schnurrbart und Kinnbart, gekleidet in der Art, wie die Juden es waren zur Zeit Christi. Der Herzog von Blangis ist unverkennbar Christus gleichgesetzt, der also auftritt als der vollkommene Heuchler, unter dessen Gesicht und Gewand der Frömmigkeit sich die verworfenste Ausschweifung verbirgt: ein Kreuz, an dem die Haare des Hypokriten hängen, von Schnee überdeckt und vom Wind umgetrieben, das ist das Schlußbild des Films.

Wie in „*L'âge d'or*“ wird auch in „*Viridiana*“ Christus die zentrale Figur des Schlußes, das heißt, auch in „*Viridiana*“ hat jene Absage ihren Höhepunkt in der Blasphemie gegen die Person von Jesus. Die Bettler und Lumpen, welche Viridiana in einem freien, nicht mehr klösterlich gebundenen Nonnentum und einer individuellen Caritas unter ihre Fittiche genommen hat, brechen, als ihre Herrin und deren Vetter außer Haus

sind, in das Schloß ein, plündern Küche und Keller, setzen sich zu einem wüsten Fest in den großen Saal. Und diese Orgie, musikalisch begleitet von Händels „Halleluja“ ist eine Persiflage auf das Abendmahl, formal bezogen auf die Darstellung des Abendmahls durch Leonardo da Vinci; die Persiflage auf das letzte Zusammensein Christi mit seinen Jüngern, nur daß auch Frauen dabei sind, und daß des Judas Verrat, begangen von einem Aussätzigen, der Verrat des Nebenbuhlers ist. Der Verrat vollendet sich im Mord an dem unter den Bettlern, der in der Travestie als Jesus erscheint, am Blinden.

Der Blinde kommt in der künstlerischen Mythologie Bunuels nicht nur in „*Viridiana*“ vor, vielmehr immer wieder als der Böse überhaupt, als der antipathische Böse; der, weil er nicht sehen kann, alle beneidet, selbst die Tauben, die doch wenigstens Augen haben zum Sehen, und der alles erdenklich Widrige tut, um sich für seinen körperlichen Mangel zu rächen; und der das Böse eben tut mit einer Miene der Sanftmut, zu welcher die Blindheit seiner Augen das Antlitz verniedlicht. Doch die Miene der Sanftmut ist Maske, das Gesicht der vollkommenen Hypokrisie, der bürgerlichen Sentimentalität, der christlichen Frömmigkeit, das Gesicht dessen, der das Paradigma der erlogenen Liebe und die geistliche wie moralische Rechtfertigung aller gesellschaftlichen und politischen Unterdrückung ist.

Solcherart wiederholt sich am Schluß von „*Viridiana*“ das Bild Christi aus „*L'âge d'or*“. Es ist ein wildes, ein wüstes, blasphemisches Bild, herausgeschleudert aus tiefster Abneigung, die vielleicht weniger konstitutionell ist, als vielmehr der Ausdruck sowohl persönlichen Leidens als auch einer ideologischen Fixierung, die künstlerisch in den Formen des Surrealismus zur Provokation führt. Bunuel hat, so habe ich angedeutet, Distanz gefunden, und aus ihr vor allem, wiewohl noch aus anderen Motiven, erklärt sich das ganz andere Christusbild in der „*Milchstraße*“.

Dieser Film ist ein Film der theologischen Disputationen. Die Wallfahrt nach Santiago de Compostela, auf welcher zwei Landstreicher unterwegs sind, wird zu einer Wallfahrt durch die christlichen Lehren und Irrlehren. In Bildsequenzen, die trotz der formalen Klarheit immer auch einen unauflösbaren Rest von Poesie haben, werden die christlichen Ideen abgehandelt und gegeneinander in Diskussion gebracht: Gottesbeweise und deren Widerlegungen, der freie Wille und dessen Leugnung, die Häresien und die Dogmen, die Ketzerverhöre und die Sakramente, die Sexualität (de Sade, der also auch hier wiederersteht). Und alle diese theologischen Diskussionen, zu denen bald ein Bild, bald ein Wort assoziativ hinführt, kreisen um Jesus. Die zentrale Gestalt ist nunmehr ein Jesus, den Bunuel in seiner alltäglichen Existenz zeigt: als einen unbekümmerten jungen Mann, der scherzend ernst wird und der mit seinen Aposteln, einer lebenswürdigen Bande von langhaarigen Landstreichern, durch die Lande zieht und gerne tafelt und der, als wäre er ein Vorläufer von Marx, das Gleichnis vom schlechten Verwalter erzählt; und, wie die Heilung zweier Blinder meint, Wunder vollbringt, die auch ungeschehen sein könnten. Die Wanderung auf dem Jakobsweg nach Santiago de Compostela ist eine Wallfahrt durch die Jahrhunderte, Epochen und

Personen; Ideen und Argumente stehen unvermittelt nebeneinander, gehen ineinander über.

In dieser offenen und doch so präzise assoziierenden Form ist das Erbe des Surrealismus lebendig. Man macht eine Reise durch Raum und Zeit mit, eingesponnen in die traumhafte Poesie, mit der sie vorgetragen wird. Diese offene Form entspricht auch der Offenheit der theologischen Diskussion, und die Abenteuerlichkeit, die den Weg der beiden Clochards aus Paris kennzeichnet, hat schließlich die Art eines pikaresken Romans, wie er für den Spanier Bunuel literarisch als Tradition vertraut ist.

Es stellt sich natürlich die Frage der Blasphemie. Das Erstaunliche ist, daß die „Milchstraße“ keineswegs blasphemisch wirkt. Der Grund liegt im Humor, er liegt auch darin, daß Bunuel, so genau er von seinem Atheismus her den „Jakobsweg“ als einen Irrweg aufzeigt, diesen Irrweg als einen tief humanen darstellt. Als den Irrweg einer komischen wie tragischen Suche nach dem Absoluten, den teilnehmend zu meditieren die geistige und geistliche Lust eines zur Luzidität gereiften Atheisten ist, der zu wissen meint, daß es für den Menschen keinen archimedischen Punkt außerhalb seiner selbst gibt. Daher fehlt, so offenkundig es um Glaubensdinge geht, dem Film jede Metaphysik. Das Christentum, genauer der Katholizismus als eine Form des Christentums, wird so für Bunuel zum intellektuell und ästhetisch reichen und faszinierenden Gleichnis für diese menschliche Suche. Und dieses Gleichnis war das Christentum für ihn immer. So daß sich die Frage stellt, ob er in seinem Atheismus so beruhigt wirklich ist.

Das Besondere an Bunuels Werk besteht zweifellos darin, daß dieser Künstler wie kaum ein anderer von den Problemen des Glaubens und damit auch von den Problemen der Theologie gefesselt ist. Als Künstler, aber gewiß nicht als Denker, leistet Bunuel in seiner Art einen unschätzbaren Beitrag an die Religionskritik und darüber hinaus an die Theologie; er redet theologisch mit, wie das ja überhaupt ein Kennzeichen des modernen Atheismus ist, daß er von den theologischen Fragen ständig heimgesucht ist; redet freilich nicht mehr wie einst in „L'âge d'or“ von der Position der pamphletären Negation des Glaubens aus, sondern von einem Atheismus her, der eine eigene Position geworden ist. Von einem Atheismus her allerdings, der anders als der konventionelle, wie er unseren Alltag durchtränkt, theologisch reflektiert.

Allgemeiner indessen wird Bunuel im Blick auf die Religionskritik zu sehen sein als Teilhaber an dem in unseren Tagen breit ausgefächerten gesellschaftskritischen Filmschaffen. Religionskritik und Gesellschaftskritik gehen bei ihm Hand in Hand, jene entwickelt sich in wesentlichen Momenten aus dem sozialen Aggressionswillen, der sein Werk durchgehend auszeichnet. Vom gesellschaftskritischen Film, wie es ihn gibt, seit der Film erkannt worden ist als ein Medium der Reflexion über unsere Verhältnisse, kann in allen seinen Ausprägungen an dieser Stelle natürlich nicht die Rede sein.

Seinen in vielerlei Aspekten variierenden Beitrag an die Religionskritik wird man indessen generell festhalten müssen. Es wird auch nicht unstatthaft sein, die Genese eines Teils der Religionskritik im Film oder einer bestimmt geprägten Religionskritik

in einem ursächlichen und prinzipiellen Zusammenhang mit der Gesellschaftskritik zu erklären. Wo immer von dieser Position aus, welche auch deren ideologische Fundierung sein möge, die Instanzen der Autorität angegriffen werden, zielt der Angriff auch auf die Kirche als Institution und als Sachwalterin der Religion. Das Spektrum dieser Kritik freilich ist breit, und es wäre im Rahmen einer Überschau, wie sie hier versucht wird, aussichtslos, es im einzelnen zu bezeichnen. Im Mittelpunkt dieser Kritik steht, das läßt sich zweifellos übereinstimmend feststellen, die Auffassung, daß mit dem Ende der Religion auch ihr Versagen konstatiert werden muß.

Von ihrem Versagen geht, in seiner Art, auch *Pier Paolo Pasolini* aus. Beispielhaft konstatiert der Italiener dieses Versagen in „*Teorema*“, der, wie schon „*Il vangelo secondo Matteo*“, aber auch wie alle seine anderen Filme metaphorischen Charakter hat und in der Verschlüsselung einer am Sakralen gebildeten Sprache ein Wirklichkeitsverständnis aufzeigt, das ausgerichtet ist auf die utopische Hoffnung; im göttlichen Eingreifen konkretisiert sich diese Hoffnung. „*Teorema*“, von der Heimsuchung einer bürgerlichen Familie durch einen göttlichen Jüngling meditierend, ist die mittels Deduktion zur Anschauung und Einsehbarkeit gebrachte Konkretisierung des Satzes, daß der Glaube Berge versetzt. Dabei geht es nicht um Glauben in christlichem Geist. Pasolinis Religiosität, selbst wenn sie sich biblischer Gleichnisse und der Sätze des Evangeliums bedient, selbst wenn sie sich in den soziologischen und kultischen Formen des Katholizismus äußert, die das religiöse Lebensgefühl eines Italieners prägen und seine persönliche Kultur über die Absage an die Kirchlichkeit hinaus bestimmen — diese Religiosität ist ein numinos beschaffener Humanismus: eine Mythologie, so möchte man sagen, des Glaubens an die Veränderbarkeit des Menschen; zu ihr gehört das Göttliche, gehört ein Gott, der konsequenterweise vor allem charismatischen Charakter hat.

Pasolini demonstriert diese Veränderbarkeit an den Schicksalen der Angehörigen dieser Familie, die ohne Möglichkeit eines Widerstands der Gegenwart des „göttlichen“ Jünglings ausgeliefert sind. Des Jünglings, der Gott ist (ein Gott, sicher nicht der des Evangeliums), und der in ihnen allen, Frauen wie Männern, Liebe erweckt und ihnen Liebe schenkt, im ganz und gar körperlichen Sinn. Man wird also sagen dürfen, daß Pasolinis politisches und soziales Weltbild in seinem Fundament marxistisch ist, in seiner Selbstdarstellung aber von sakraler Gebärde und einer Religiosität, die sinnfällig macht, daß die totale Selbstentäußerung des Menschen der unabdingbare Wert ist, der schließlich zur Veränderung, das heißt zur Revolution führt. Wertet man „*Teorema*“ auf seinen gedanklichen Gehalt hin, so wird man die Symbiose zu analysieren haben, die in diesem Werk Marx und Freud eingegangen sind. Freudsche Perspektive wird greifbar darin, daß Pasolini seine These der Veränderbarkeit im Gleichnis der Befreiung und Erfüllung des Sexus exemplifiziert; die Perspektive Marxens darin, daß er als konstituierendes Element dieser Veränderbarkeit zugleich die Methode des Klassenkampfes freilegt.

Diese Grundhaltung von „*Teorema*“ wird man nun aber zweifellos in doppelter Weise, gegensätzlich nämlich, interpretieren können. Man wird erstens fragen kön-

nen, ob Pasolini die Wichtigkeit Gottes in seiner Abwesenheit vorstellt: durch seine Abwesenheit (nach dem Abschied von der Familie) spricht sich dann seine Notwendigkeit aus. In diesem Fall zeigt Pasolini, wie Gott, als Gast empfangen, die Mitglieder der Familie, sie alle nacheinander in Besitz nehmend — sie heimsuchend —, alle zu sich selber führt, sie alle sich selbst erst entdecken läßt; in der Meditation des Fleisches sich entdecken läßt, die sie so lange glücklich macht, als Gott sie besucht; danach verlieren sie den „Kopf“ und werden unglücklich. Man wird aber auch umgekehrt interpretieren können, daß die Gegenwart des Gastes die Familie schändet und jeden von ihr für sein Glück unerreichbar macht, alle aber, als er geht, in ihrer Bestimmung zurückläßt, ihrem Heil oder ihrer Verdammnis: der Wahn des Dienstmädchens würde dann wirklich Heiligkeit, die Existenz des Vaters, des von seinem Reichtum wie von seinen Kleidern entblößten Mannes, die der Selbstentsagung, gleichnishaft im Gang durch die Wüste und im Schrei, der einzig noch Kommunikation vermittelt (der Schrei der letzten Verlassenheit vor Gott); die Mutter würde ihren Komfort, nachdem sie ihn im Geschlecht gesucht hat, künftig im Gebet suchen (nicht den Glauben, sondern die Selbsttäuschung davon); der Sohn bliebe von den Halluzinationen einer selbstsüchtigen, sinnentleerten Kunst umgetrieben, die Tochter würde in der Dämmerung von Körper und Seele verwesen.

In jedem Fall ist es Pasolini möglich, durch die Schicksale der Heimgesuchten sein Bewußtsein von der Welt auszudrücken: In der Mutter die Rückkehr, nach einer Phase der Selbsterkenntnis, in die Abgestorbenheit des bürgerlich beruhigten Gewissens; im Vater die Lösung der sozialen Probleme, der Probleme von Arbeit und Eigentum; im Sohn die Auffassung von den Funktionen der Kunst und der Kritik, deren eine in der authentischen Berufung, deren andere in der Fähigkeit besteht, eine Schöpfung danach zu beurteilen, wie sie die Schemen bricht. Die wichtigste Figur indessen ist die Magd: sie verkörpert die Sehnsucht nach der Erde, mit der sie sich vereinigt, indem sie sich lebendig begraben läßt, und aus welcher das Wunder der Träne quillt. Das heißt: die Erde wird fruchtbar, die Ödnis (die Wüste des Vaters) wandelt sich in Frucht. Pasolini gestaltet in dieser Figur, die als Kontrast zu der des Vaters zu begreifen ist, den Mythos von der Veränderung der Welt, die, so politisch sie gemeint ist — und die Magd symbolisiert das Subproletariat, von dem die Rettung kommen soll —, bei ihm die Geste des Sakralen hat.

Was an Pasolinis filmischem Werk und in allen seinen Äußerungen vielleicht am schwersten verständlich erscheint, ist die Art, wie er seine Neigung zum Marxismus mit einer ausgesprochen religiösen Grundhaltung verbindet. Zeigt sich darin ein innerer Konflikt? Pasolini selbst streitet einen solchen Konflikt ab. Er sieht darin keinen Konflikt, jedenfalls nicht, wenn wir den Marxismus und das Christentum als das betrachten, was beide — nach seiner Auffassung — ursprünglich waren, und nicht bloß als das, was aus ihnen im Lauf der Jahre und infolge des menschlichen Bestrebens geworden ist, die Geschichte den eigenen Bedürfnissen anzupassen. „Ich betrachte mich als Marxisten

im ursprünglichen Sinn, und ich sehe keinen Zwiespalt zwischen dieser Weltanschauung und der christlichen Auffassung von der Liebe. Das Problem liegt viel eher darin, daß die Kirche in der heutigen Welt nicht mehr christlich im ursprünglichen Sinn genannt werden kann.“ Für Pasolini schließt eine atheistische Weltanschauung die Achtung vor der Religion nicht aus. Zudem ist für ihn eine atheistische Weltanschauung nicht die einzige, die innerhalb des Marxismus möglich ist. Sobald man sich über die wahre Natur der Wechselbeziehungen zwischen den verschiedenen sich bekämpfenden Ideologien unserer Gesellschaftsordnung klar wird — so sagt er —, erkennt man, daß der große Feind Christi nicht der kommunistische Materialismus ist, sondern der bürgerliche Materialismus — das geht aus „*Teorema*“ deutlich hervor.

Pasolinis Filme, soweit sie dieser religiösen Fragestellung verpflichtet sind, und diese Fragestellung ist in ihnen zentral, setzen künstlerisch die These, daß es, wenn die Welt und mit ihr die Kirche sich erneuern sollen, der Rückkehr zu den Ursprüngen bedarf. „*Teorema*“ zeigt eine Welt des bürgerlichen Materialismus, in welcher die Kirche nicht unmittelbar anwesend ist — was ja eben für die bürgerliche Welt typisch ist —, die aber das Bild einer Kirche spiegelt, welche sich einer Moral anpaßt, die in ihrem Wesen vorchristlich ist, weil sie nicht auf der Nächstenliebe, sondern auf dem Ehrgefühl beruht, einem Ehrgefühl, das sich in der Bürgerlichkeit profaniert und verflacht hat. Ehrgefühl statt Nächstenliebe: diese Weltanschauung steht für Pasolini in enger Beziehung zur stoischen und epikureischen Philosophie, die ein Überbleibsel aus der römischen Kultur ist. Auf dieses zentrale Ehrgefühl geht denn auch — so lautet seine Kritik — viel von dem Pomp und von der Prunkfreudigkeit der Kirche zurück. Die Betonung des Ehrgefühls jedoch steht in direktem Gegensatz zu allem, wofür Christus sich eingesetzt hat.

Dieser Auffassung entspringen denn auch in „*Il vangelo secondo Matteo*“ Pasolinis Darstellung und Interpretation von Jesus. Sein Film über Jesus ist künstlerisch die Konsequenz eines Schaffens, in dem sich von allem Anfang an sozialer Realismus und poetische Sakralsymbolik verbunden haben — in „*Accatone*“ sowohl wie in „*Mamma Roma*“. Pasolini nimmt Jesus sakral, wenn auch nicht in der Tradition der Offenbarung, wahr und setzt ihn als sozialrevolutionäre Gestalt von gegenwärtiger Bedeutung vor uns hin. Der Film geht also, wenn man so will, auf den Entschluß und den Wunsch zurück, eine Annäherung zwischen den gesellschaftlichen und religiösen Formen der Erneuerung, die *nottut*, herbeizuführen. Die Wahl der Stoffquelle, das Matthäus-Evangelium, erklärt sich dadurch, daß für Pasolini der besondere Wert dieses Evangeliums im Blick auf unsere Zeit darin besteht, daß es ein „Beispiel großer Strenge und absoluter Kompromißlosigkeit darstellt, ohne aber je moralistisch zu wirken. Einer der Grundsätze, auf denen es meiner Meinung nach beruht, ist der, daß jeder Kompromiß als größte Sünde zu betrachten ist. Das Matthäus-Evangelium erscheint mir zudem als Vorbild klaren und unabhängigen Denkens und als Musterbeispiel der Lehre einer unsentimentalen Liebe, die weder väterlich noch brüderlich ist.“

Jesus im „*Vangelo secondo Matteo*“ ist denn auch eine Konstrastgestalt, und in solcher Art polemisch formuliert, zu einer Kirche, die sich auf Christus beruft und — nach den Worten Pasolinis — „blindlings Nächstenliebe predigt, ohne die Ursachen ihrer Liebe und ihres Hasses zu kennen . . . Sie stellt der Wirklichkeit bloß eine vage, allumfassende Idee der Liebe gegenüber, die sich in ihrer Verallgemeinerung antidemokratisch auswirkt. Die Kirche hat kein Verständnis für das fest begrenzte demokratische Erlebnis; ihre Verbrüderung (oder ihr unentwickelter Sozialismus) umfaßt alle ohne jeden Unterschied. Es gehört aber zu den Rechten des Menschen, nicht einfach blindlings geliebt zu werden.“

Pasolini sieht sich selbst wohl richtig, wenn er — trotz der religiösen Problemstellung in seinen Filmen — von sich sagt, daß er einer der am wenigsten vom Katholizismus beeinflussten Männer im heutigen kulturellen Leben Italiens sei. Er streitet ab, überhaupt einen katholischen Hintergrund zu haben und bekräftigt diese Feststellung mit dem Hinweis, daß sich seit seinem vierzehnten Lebensjahr seine religiöse Lektüre auf die Bibel beschränke. Wenn man bei ihm also von einem religiösen Bekenntnis sprechen möchte, so wird man dieses mit seinen eigenen Worten so tun können, daß man dieses Bekenntnis als eine allgemeine geistige Haltung definiert, die darin besteht, daß er die Welt als eine sakrale Einheit sieht. „Meine Vision vom Menschen ist im wesentlichen episch-sakral, besonders wo es um die vom Schicksal benachteiligten, außerhalb des historischen Gewissens stehenden Menschen geht.“

Paul Konrad Kurz SJ

## Wölfe und Lämmer

Friedrich Dürrenmatts Dramaturgie der Politik

Was kann ein Theaterschriftsteller diesseits des Ideologischen und diesseits des Absurden zur politischen Situation sagen? In seiner Mannheimer Schillerrede (1959) stach Friedrich Dürrenmatt in die bürgerliche *und* marxistische Ferse. An den heimatkundigen Adressaten gerichtet, sagte er, Brechts Ärgernis erregende Entscheidung für die Seite der Revolution stelle „an uns die Frage nach unserer Antwort auf unsere Zeit“<sup>1</sup>. Haben wir eine umfassende Antwort? Ist sie diesseits eines ideologischen Nenners überhaupt möglich? Hat der Kritiker Dürrenmatt eine Antwort? Eine patente Antwort, das große Rezept liefert nur mehr eine Ideologie. Nur wo eine „Idee“ alle Wirklichkeit interpretiert, die Geschichte kritisiert, das Bewußtsein korrigiert, die Gesellschaft ordnet, enthält der Gesamtner auch schon die Teilner. Anderswo kommt es zum Konflikt zwischen pluralistischen Teilnern, deren Ganzheitshorizont sich meist nur noch als „Negation der Negation“ versteht.

Was ist nach Dürrenmatt die Aufgabe des Theaters und ihres Schriftstellers? Nicht eine Ideologie propagieren, sondern durchschauen. Dies bedeutet „Wirklichkeit“ kritisch einfangen und auf der Bühne vorzeigen. Nicht das Vorwissen, Überwissen, Maßstabwissen der Ideologie, nicht ihre verwaltende Supergerechtigkeit, nicht eine Ordnung, die zuerst und vor allem den Mächtigen dient. Der Theaterschriftsteller soll nach Dürrenmatt das Inhumane der verschiedenen Machtspiele erkennen und darstellen. Er muß Menschsein in Gerechtigkeit und Freiheit als das anerkennen, was es ist, nämlich ein dialektisches Problem, ein wärender Konflikt, gesteigert manchmal bis zum Paradox und also nicht Versöhnbaren. Konflikte sind auf der Ebene des Moralischen auszutragen. Daher ist der Theaterschriftsteller immer Moralist. Unaufhebbar erscheint im Leben der einzelnen und der Gruppen die Diskrepanz zwischen emotionalen Ansprüchen und Wirklichkeit, zwischen emotionalem Verhalten und rationalem Anspruch. Ein Thema, das auf der Ebene des Privaten Max Frisch seit dem „Stiller“ nicht mehr losgeworden ist.

*Gerechtigkeit*, was ist das? Die Gerechtigkeit des Bischofs und des Kaisers in den „Wiedertäufern“, die Geschäftsgerechtigkeit ihrer Belagerer und die Gerechtigkeit des naiv arm gewordenen Täufers Knipperdollinck, die Gerechtigkeit des Kriminalkommissars Bärlach, die Spiel-Gerechtigkeit der pensionierten Juristen in der „Panne“, die Glaubens-Gerechtigkeit des „Blinden“, die politische Gerechtigkeit eines Romulus, die fana-

<sup>1</sup> Fr. Dürrenmatt, Theaterschriften und Reden (Zürich 1966) 225.

tische Gerechtigkeit des Staatsanwalts „Mississippi“, die listige Gerechtigkeit des Bettlers Akki, die schwierige Gerechtigkeit des Kurrubi-Himmels, die parzenhaft groteske Gerechtigkeit der „Alten Dame“, die Selbstgerechtigkeit Güllens, die unberechenbare Gerechtigkeit des „Zufalls“, die mächtige Ungerechtigkeit der politischen Macht? Dürrenmatts Thema. Und wie für Brecht Gnade gibt es für Dürrenmatt Gerechtigkeit allenfalls auf der Bühne.

In den Jahren, da idealistisch Junge und melancholisch Linke nach einer Reform an Haupt und Gliedern der Gesellschaft rufen, nach nichts weniger als einer patenten Revolution (als ob eine Revolution nicht auch wieder Häupter zeugen und Glieder unterwerfen würde), stellt sich der Theaterautor Dürrenmatt einer Analyse der politischen Gerechtigkeit. Daß es „komödiantisch akademisch“, in einem „*Monstervortrag über Gerechtigkeit und Recht*“<sup>2</sup>, „von Geschichten ausgehend“ geschah, ist Dürrenmattisch und ein literarisches Kabinettstück. Die Einleitung markiert Selbstbescheidung, Satire und den möglicherweise erforderten Rückzug. Der Hauptteil erzählt eine Geschichte am Anfang und eine am Ende aus „Tausend und einer Nacht“ im Dürrenmatton. Die erste Geschichte wird variiert, zu Modellen zugerichtet. Mit der kommentarlosen Geschichte am Ende examiert der akademische Komödiant den Zuhörer und Leser.

### Die erste Geschichte

Sie ist eine „ideale, positive Geschichte“ und hat als solche ein Geschehen, einen Beobachter und einen Erklärer. Beobachter ist der Prophet Mohammed, Erklärer Allah selbst. Der Prophet beobachtet von einem Hügel, daß an einer einsamen Quelle ein erster Reiter einen dritten erschlägt, weil er meint, dieser habe ihm seinen Geldbeutel entwendet. In Wirklichkeit hat ein zweiter Reiter den entfallenen Geldbeutel an sich genommen. Aus dem Vorfall schließt der Prophet: „die Welt ist ungerecht.“ Ein Dieb kommt davon, und ein Unschuldiger wird erschlagen. Aber Allah muß seinen Propheten aufklären. „Der erste Reiter hatte das Geld, das er verlor, dem Vater des zweiten Reiters gestohlen. Der zweite Reiter nahm zu sich, was ihm schon gehörte. Der dritte Reiter hatte die Frau des ersten Reiters vergewaltigt. Der erste Reiter, indem er den dritten Reiter erschlug, rächte seine Frau“ (11 f.). Über den wahren Sachverhalt aufgeklärt, lobt der Prophet die Gerechtigkeit Allahs.

Nunmehr setzt sich der Logiker Dürrenmatt ans Schachbrett. Zufälle, Unfälle, schon ein anderer Beobachter können Geschehen und Erklärung verändern. Hätte der Prophet nur ein wenig menschlich gehandelt, seine unbeteiligte Beobachterstellung verlassen und den ersten Reiter auf den verlorenen Beutel aufmerksam gemacht, die

<sup>2</sup> Fr. Dürrenmatt, *Monstervortrag über Gerechtigkeit und Recht* nebst einem helvetischen Zwischenspiel. Eine kleine Dramaturgie der Politik. Zürich: Arche 1969. 120 S. Lw. 11,80. Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Seitenzahl dieses Bands.

„Weltgerechtigkeitsmaschine“ wäre an dieser Stelle nicht in Gang gekommen. Allah hätte sie und sich nicht erklärt. „Mit einem Gran Menschlichkeit hätten wir Tonnen an göttlicher Gerechtigkeit eingeblüht“ (13). Das wäre die erste Variante.

Die zweite Variante<sup>3</sup>. Wie, wenn der Beobachter auf dem Hügel nicht als Prophet, sondern als *Krimineller* eingegriffen, nämlich den Geldbeutel an sich genommen hätte? Dann wäre der zweite Reiter nicht zu seinem Recht gekommen und die Vergewaltigung der Frau des ersten Reiters nicht gesühnt worden. Ergebnis: „die Gerechtigkeit ist unvollkommen“. Auch Allah hätte sie nicht beweisen können. Logisches Fazit: „Mischt sich ein Beobachter in irgendeiner Weise in das Geschehen, welches er beobachtet, ändert sich das Geschehen und damit das Resultat des Geschehens“ (15). Literarisches Fazit: „Die Brüchigkeit und die Exklusivität der dichterischen Gleichnisse kommen zum Vorschein . . . und wir sollten uns eigentlich fragen, ob denn ein dichterisches Gleichnis etwas beweise, oder ob es bloß demonstriere, was nur mit logischen Mitteln zu beweisen ist“, ja vielleicht überhaupt „nicht bewiesen, sondern nur vermutet werden könne“<sup>4</sup> (16 f.).

Die dritte Variante. Der Beobachter ist ein *Wissenschaftler*. Allah fiele für eine Erklärung aus, weil er, „falls er schon redet, mit Wissenschaftlern nicht zu reden pflegt“ (17). Der Wissenschaftler würde den Vorfall nicht wie der Prophet und auch nicht wie Allah interpretieren. Aus der Beobachtung eines einzigen Falls auf die „Ungerechtigkeit“ oder „Gerechtigkeit“ der Welt zu schließen, erschiene dem Wissenschaftler methodisch nicht statthaft. Er kann weder den „Zufall“, noch eine Reihe von Varianten ausschließen. Fazit des Theoretikers Dürrenmatt: „Der Wissenschaftler wendet die Begriffe Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nur zögernd an, sie sind ihm wissenschaftlich als mehr politische und moralische, ja religiöse Begriffe leicht suspekt“ (18). Der Wissenschaftler würde die Vorfälle nur als „Rechtsbrüche“ bezeichnen. Aber in einem Land mit „vorrechtlichen Zuständen“ schiene ihm auch dieser Begriff noch bedenklich.

Was hat die schöne, „positive“ Geschichte mit unserer Art der Interpretation von Wirklichkeit zu tun? Die Absicht des Propheten muß logisch in Frage gestellt werden. Die Ansicht Allahs erscheint nicht beweisbar. Außerdem redet Allah im „wissenschaftlichen“ Zeitalter gar nicht mehr. Zu allem hin scheinen einem Wissenschaftler oder kritischen Menschen von heute Zustand und Umwelt der drei einsamen Reiter „für

<sup>3</sup> Auffallend, daß auch Höllerer und Max Frisch in ihrem dramaturgischen Briefwechsel (Literarisches Colloquium, Berlin 1969) vom Variantenspiel und Variantentheater sprechen. Das Variantenspiel hat etwas mit der „Simulationstechnik“ von D. Wellershoff gemeinsam („Literatur und Veränderung“ 1969). Gemeinsam ist beiden eine experimentelle Einstellung zum Zweck der Veränderung oder Veränderbarkeit.

<sup>4</sup> Wiederum auffallend, daß Frisch im erwähnten Briefwechsel mit Höllerer sich unter eben diesem Gesichtspunkt ebenfalls gegen die Parabel (im Hinblick auf Brechts Parabeln) wendet: „Die Parabel tendiert zum Quod erat demonstrandum, sie impliziert Lehre, unweigerlich wird sie didaktisch . . . Die Parabel geht meistens auf. Hang zum Sinn. Sie täuscht Erklärbarkeit vor, zumindest Zwangsläufigkeit“ (Dramatisches. Ein Briefwechsel. Berlin 1969, 18 f.).

eine Welt, die an Überbevölkerung leidet und nach der Pille greift, atypisch zu sein“, atypisch für eine Welt, die „von Riesenstaaten beherrscht wird, in Riesenstädten wohnt und in Riesenbetrieben arbeitet; kurz, der Wissenschaftler stellt die Gültigkeit unseres Modells in Frage“ (20).

### Das Wolfsspiel und das Gute-Hirte-Spiel

Das archaische Modell muß modifiziert werden, und zwar so, „daß es sowohl für den Bürger eines bürgerlichen als auch für den Bürger eines sozialistischen Landes gilt“. „Für einen klassischen Bürger haben die drei Reiter zwar verständlich, aber gesetzeswidrig gehandelt. Daß jeder versucht, sich durchzusetzen und seinen Besitz und seine Macht auf Kosten der anderen zu vermehren, nimmt der klassische Bürger als natürlich an, er ist ein Realist. Homo homini lupus“ (20 f.). Um einen Krieg aller gegen alle zu verhindern, hat man sich zu „gewissen Spielregeln verpflichtet, genauer: Zwischen den Wölfen wurde ein Spiel etabliert“, das Spieler und Beute absichert: Das *Wolfsspiel*<sup>5</sup>. Spielstein ist das Geld, die Summe einsatzfähiger Steine das Kapital, der Gewinn aus den Spielzügen die Beute. „Das Spiel selbst erzwingt den Schiedsrichter. Dieser Schiedsrichter ist der bürgerliche Staat“ (23 f.). Er bedient sich der Polizei und der Paragraphen. Wer sich nachweisbar spielwidrig verhält, wird bestraft.

Der vom Sozialismus überzeugte Bürger wird den Vorfall an der Quelle anders deuten. „Nicht die Welt ist ungerecht“, wie der Prophet meint, „sondern die Gesellschaftsordnung, die Ungerechtigkeit dieser Ordnung liegt im Geldbeutel, den der erste Reiter besitzt“ (26). Gehört der Geldbeutel allen, wird der Diebstahl sinnlos, sogar unmöglich. Das Wolfsspiel ist für den sozialistischen Bürger „amoralisch“. Der Staat als Schiedsrichter garantiert im Wolfsspiel „die Beute aus unmoralischen Spielzügen“.

Das bürgerliche Wolfsspiel entstand aus „bestimmten ökonomischen Schwierigkeiten“, die ein abstraktes Bezugssystem zwischen Menschen und der Herstellung von Dingen erzwangen. Das Problem liegt für den Sozialisten darin, daß er das alte Bezugssystem übernehmen muß. Er kann nur „auf dem alten Schachbrett ein neues Spiel vorschlagen. Dazu braucht er einen anderen Ausgangspunkt und eine neue Spielregel. Er muß die Wölfe in Lämmer umprogrammieren. Glaubt der klassische Bürger, der Mensch sei ein intelligenter Wolf, glaubt der Sozialist, der Mensch sei ein intelligentes Lamm“ (28 f.). Dem bürgerlichen Wolfsspiel „setzt er das ‚Gute-Hirte-Spiel‘ der sozialistischen Gesellschaft entgegen“. Die Spielsteine und die Beute gehören allen. Die Verwirkli-

<sup>5</sup> Wolfsbild und Metapher wurden in der jüngeren Literatur häufig verwendet, z. B. von Hermann Hesse, Bert Brecht, Hans Magnus Enzensberger („Verteidigung der Wölfe gegen die Lämmer“), Peter Rühmkorf. Dürrenmatt verwendet sie in der Gangsterkomödie „Frank der Fünfte“, die ohne Brechts „Dreigroschenoper“ nicht zu denken wäre. Der Personalchef Egli im Prolog zum Publikum: „Der Mensch ist nicht frei, er lebt im Geschäft / Von Wölfen umstellt, von Hunden umkläuft / Im Kollektiv gefangen / Vom Nächsten beschattet, den er selber bewacht.“

chung dieses Ideals ist freilich schwierig. „Es führt zwangsläufig dazu, daß nur ein Teil der Lämmer, wenn auch der weitaus größere Teil, Lämmer bleiben dürfen... Bürgerlich ausgedrückt, ein Teil Wölfe müssen Lämmer spielen, und ein Teil der Wölfe dürfen Wölfe bleiben. Die Wölfe haben die Beute der Lämmer zu verwalten und sie gegen fremde Wölfe zu verteidigen“, das heißt, sie sind „Wölfe auf Zeit, humanistische Wölfe, gute Hirten. Zerfallen die Spieler des Wolfsspiels in spielsteinarme und spielsteinreiche Spieler, zerfallen die Spieler des Gute-Hirte-Spiels in Bewachte und Wächter“ (30). Die Wächter müssen die Lämmer, die davon träumen, Wölfe zu werden, an ihrem Traum und Instinkt hindern. Es stellt sich überdies heraus, daß die Wächter auf Zeit „unbedingt Wölfe bleiben wollen, sich deshalb oft untereinander zerfleischen und sich endgültig als Wölfe etablieren. Anders gesagt: Im Gute-Hirte-Spiel haben die Spieler bald wie im Wolfsspiel nur noch den Schiedsrichter (die etablierte Klasse der Wölfe) zum Gegner und sind damit hoffnungslos im Nachteil. In diesem Zeitpunkt haben sich die beiden Spiele derart angenähert, daß sich die Schiedsrichter kaum noch unterscheiden, um so weniger<sup>6</sup>, als die beiden die Spielregeln auszutauschen beginnen“ (31). Ins Wolfsspiel werden Spielzüge des Gute-Hirte-Spiels eingeführt, ins Hirtenspiel Züge des Wolfsspiels. „Der Staat ist in beiden Spielbereichen zu mächtig geworden.“

Das Modell der drei Reiter an der Quelle ist nach diesen Überlegungen erneut durchzuspielen, einmal mit bürgerlichen, einmal mit sozialistischen Reitern. Wenn sich anstelle des Propheten oder des Wissenschaftlers ein Polizist an der Quelle aufhält, so sind verschiedene Möglichkeiten denkbar. Versteckt – nicht versteckt, auch diebisch – redlich, ein bewachter Bewacher usw... Wichtiger ist dem Dramaturgen eine andere Überlegung. Wer reitet heutzutage in unseren Gegenden? Doch nur Herren aus „exklusiven Kreisen“. Solche Herren, „sehr reiche Kapitalisten oder überaus mächtige Parteimitglieder“ haben den Diebstahl einer Brieftasche nicht nötig, weil sie „weitaus größere Summen auf legale und viel wirkungsvollere Weise zusammenstehlen.“ Es wird sich also „an der einsamen Quelle nichts ereignen“ (35 f.). Unser Prophet würde die Gerechtigkeit der Welt preisen, aber Allah müßte ihm das Gegenteil klar machen. Allerdings, „Allah würde diese Worte nur in einem bürgerlichen Staate ausrufen, in einem sozialistischen Staate würde er schweigen, seine Redefreiheit ist dort stark eingeschränkt“ (37).

### Das Paradox Mensch und das Problem der Gerechtigkeit

Der Prophet – wo es ihn noch geben darf – stellt nach Dürrenmatt immer die Ungerechtigkeit der Welt fest. „Die Gerechtigkeit ist eine Idee, die eine Gesellschaft von Menschen voraussetzt“ (37). Das Problem der Gerechtigkeit liegt erstens im problematischen Verhältnis der Idee zur Wirklichkeit und zweitens im Begriff des

<sup>6</sup> Im Text steht „um so mehr“, aber die sprachliche Logik erfordert „um so weniger“.

Menschen selbst. „Der Begriff Mensch ist ein Doppelbegriff. Er bezeichnet ein Besonderes und ein Allgemeines“ (38), eine Existenz, die nicht aufgeht im Allgemeinen, und ein Allgemeines, das sich nicht deckt mit dem Individuum. Damit, sagt Dürrenmatt, werde der Mensch „paradox“ (40) und jede gesellschaftliche Ordnung problematisch.

Eine gerechte Gesellschaftsordnung hat zwei Konstruktionsmöglichkeiten. Sie kann vom Individuum oder vom allgemeinen Begriff, von der Gesellschaft ausgehen. Die „Idee der Gerechtigkeit“ ist in den beiden Ausgangspunkten verschieden. Das Recht des einzelnen er selbst zu sein heißt „Freiheit“; das Recht auf seiten der Gesellschaft heißt „Gerechtigkeit“. Mit diesen beiden „Ideen muß die Politik operieren“. Ohne Freiheit wird sie ebenso unmenschlich wie ohne Gerechtigkeit. Aber „absolute Freiheit“ und „absolute Gerechtigkeit“ widersprechen sich. Der Konstruktionsversuch einer gerechten Gesellschaft vom Individuum her ergibt das Wolfsspiel, der Konstruktionsversuch vom Gemeinsamen her das Gute-Hirte-Spiel. Gerechtigkeit und Freiheit decken sich im Wolfsspiel nur für den spielsteinreichen Spieler oder für jene, die hoffen können es zu werden. Die spielsteinarmen Spieler sind nicht in der Lage, ihre Freiheit zu nützen. „Die Moral wird ein Vorrecht der spielsteinreichen Spieler“ (43 f.). Das Gute-Hirte-Spiel dagegen steht vor dem Anreiz- und Verteilungsproblem. Das Spiel wird reizlos, der Spieler als Spieler verletzt, die Spielintensität läßt nach, wenn die Spielbeute allen gehört. Die Verteilung der Beute wird nicht ohne Gewalt geschehen. Auch hier bleibt der Arbeiter ein unfreier Spieler. „Frei ist er nur insofern, als es keine freien Spieler mehr gibt“ (49).

Nivelliert der Schiedsrichter des Wolfsspiels die spielsteinreichen Spieler durch erhöhte Abgaben, wird das Wolfsspiel „zum versteckten Gute-Hirte-Spiel“. Da die Nachteile des Hirten-Spiels erkennbar sind, können aber die Wolfsspieler durch Argumente an ihrem Wolfsspiel festhalten. „Das Wolfsspiel wird ideologisch“ (45). Auf der Gegenseite nähert sich das Gute-Hirten-Spiel in der hoch industrialisierten Gesellschaft aus ökonomischen Sachzwängen dem Wolfsspiel. Da es dem unfreien Arbeiter das Gefühl geben muß, er sei frei, „kommt auch das Gute-Hirte-Spiel ohne Ideologie nicht aus“. „*Ideologien* sind die Kosmetika der Macht“, darüber hinaus „Ausreden, an der Macht zu bleiben, oder Vorwände, an die Macht zu kommen“ (50 f.). Aber das Machtproblem steckt noch tiefer. Jede gesellschaftliche Ordnung, die das Paradox Mensch organisieren und domestizieren muß, braucht Herrschaft. Herrschaft wird seit je ästhetisiert und gerechtfertigt durch Ideologie.

Gelingt die Verwandlung verwaltungstechnischer und schiedsrichterlicher Funktionen „in emotionale Realitäten“, wird aus dem Staat „Heimat“ und „Vaterland“. Der einzelne vermag sich emotional zu identifizieren mit dem mächtigen, sinnvoll erscheinenden, schönen „Überwolf“. Fehlt dem Staat die emotionale Strahlkraft, bleibt oder wird er „eine bloße Institution“<sup>7</sup>. „Seine Ideologie wird nicht mehr geglaubt“ (56 ff.).

<sup>7</sup> Hier scheint mir eines der Probleme der Bundesrepublik als Staat zu liegen. Die emotionale Strahlkraft fehlt ihr weitgehend, so daß sie fast nur als „Institution“ erscheint. Ähnliches gilt umgekehrt auch für die katholische Kirche. Ihre emotionale und zum Teil auch ideologisch bedingte „Strahlkraft“ nimmt

Das Verhältnis des Einzelwolves zum Überwolf wird ein distanzierendes und kritisches.

Tatsächlich sind für das Wolfsspiel und das Gute-Hirte-Spiel „die *Intellektuellen* zum Feind geworden“, weil sie die „Ideologie“ der Macht und den „Verrat“ an der eigenen Ideologie durchschauen. Aus Vernunft und Einsicht können sie ihre Emotion nicht in die gewünschte Richtung schalten. Die „*Rebellion*“ der Intellektuellen gegen beide „Ordnungssysteme“ kann nicht ausbleiben.

Zu dieser Position bekannte sich Dürrenmatt schon zehn Jahre früher. In der Mannheimer Schillerrede (1959) sagte er, „der naive Dichter ist kein Rebell“. Er „erlebt die Wirklichkeit als göttliche Ordnung, als Schöpfung, als Naturgesetz“. „Der sentimentalische Dichter ist nur als Rebell denkbar. Für ihn ist die Wirklichkeit nicht die Natur, sondern die Unnatur, die er im Namen der Natur zu richten hat. Das Theater ist das Podium seiner Anklage. In Tyrannos. Die Szene wird zum Tribunal. Der sentimentalische Dichter klärt das Publikum auf. Es soll die Ungerechtigkeit der Welt als eine Wirkung ganz bestimmter Ursachen erkennen.“ Wird die Welt nicht nur „als ungerecht beschrieben“, sondern darüber hinaus gezeigt – von einer umfassenden Lehre her –, daß und wie die Welt „wieder in Ordnung kommen kann“, „verwandelt sich der Schriftsteller aus einem Rebellen in einen Revolutionär“<sup>8</sup>. Der Revolutionär glaubt an die Veränderbarkeit der Welt und meint, die Formel, die Mittel und das Ziel dieser Veränderung zu kennen. Das war der Fall Brechts. Es ist unter anderem eine Frage der Auffassung von Wirklichkeit<sup>9</sup>.

Ausgangspunkt des Gute-Hirte-Spiels „ist nicht der Mensch, wie er ist, sondern wie er sein sollte: ein vernünftiges Lamm, kein reißender Wolf. Das Gute-Hirte-Spiel ist eine Fiktion“ (80 f.). „Der Vorschlag, die Diktatur des Proletariats zu errichten, dient taktisch zur Errichtung der kommunistischen Partei, die den existentiellen dem logischen Begriff (des Menschen) gleichsetzt“ (84). Sie entwickelt eine „Dogmatik“, „emotionale Begriffe“ und „kultische Formen“, damit sich der Bürger mit dem Partei- und Dogmenstaat gläubig identifiziere.

### Das Ergebnis

Beide Spielformen, das Wolfsspiel und das Gute-Hirte-Spiel, benutzen Emotionen und benötigen Ideologien zu ihrer Herrschaft, „wobei das Wolfsspiel mehr die Freiheit, das Gute-Hirte-Spiel mehr die Gerechtigkeit als Ausrede benutzt“ (87). „Zu

bei den kritischen Menschen zusehends ab. Ihre numinose Aura mindert sich in dem Maß, als ihr Image als Institution zunimmt. Mit einer Institution vermag man sich nicht zu identifizieren. Man steht ihr von vornherein kritisch gegenüber.

<sup>8</sup> Dürrenmatt, *Theaterschriften* 222, gegen Brecht gerichtet, vgl. 124, 228.

<sup>9</sup> Im „Monstervortrag“ folgt nun das „*Helvetische Zwischenspiel*“. Es wendet das Modell „Wolfsspiel“ auf die Schweiz an. Der Schweizer hat „einen Wolf im Lammfell darzustellen“. Entsprechend wird von ihm verlangt, daß er „gläubig und antiintellektuell“ sei, daß er einer „Staatsreligion“ huldige, die sich mit „Vaterland“ und „Heimat“ schmückt, sich „humanistisch“ und „christlich“ nennt. Aber Dürrenmatt zieht den politischen Kleinstaat dem Großstaat vor. Und er lebt gern in der Schweiz.

einer rein vernünftigen Politik sind wir durch die *Widersprüchlichkeit* der menschlichen Natur nicht fähig“ (88). In beiden Fällen tritt eine *Institution* als Gewinner auf. Der „existentielle“ Begriff Mensch kann und darf nicht regiert werden; der „logische“ scheint immer mehr dem Computer zu verfallen. „Feierliche Protestmärsche gegen unumstößliche Computerbeschlüsse? . . . Der Mensch gerät in sein Jüngstes Gericht, der Mensch muß sich selbst aushalten“ (90 f.).

Von den begrifflichen Überlegungen zurück zur Geschichte am Anfang. *Allah* bewies in seiner ersten Antwort dem Propheten die Gerechtigkeit der Welt; in seiner zweiten – als sich zwischen den großen Herrn an der Quelle kein Diebstahl ereignete – die Ungerechtigkeit der Welt. „Später, als es schwieriger wurde, schwie er . . . Vielleicht mit Absicht. Er sieht uns als exakten, nicht als paradoxen Begriff“ (93). Er hat einen absoluten Standpunkt, eine absolute Übersicht. „Allah will uns nicht billig trösten, denn wir sind nicht außerhalb unser selbst, und auch als Beobachter sind wir dem Beobachteten beigemischt, unfähig, uns restlos zu interpretieren. Denn Allah stellt seine Gerechtigkeit fest, indem er unsere Ungerechtigkeit feststellt, seine erste und seine zweite Antwort widersprechen sich nicht . . . Von Allah her, vom Unbedingten her, ob wir nun an ihn glauben oder ob wir ihn nun konstruieren, ist die Gerechtigkeit der Welt abhängig vom menschlichen Tun. Die Welt ist so, wie der Mensch sie macht. Allah in seiner Gerechtigkeit richtet sie nur . . . Vor dem Allah unserer Geschichte gibt es keine Änderung der menschlichen Gesellschaft ohne Änderung des Menschen“ (94). Diese Änderung des Menschen ist mehr als eine bloß politische Angelegenheit, mehr als nur eine Änderung der Verhältnisse.

### Politisches und dramaturgisches Denken

Politisches Denken will unmittelbar nutzbares Denken, praktikables Handeln. Es lebt von Kompromissen, Emotionen und Ideologien. Wo es dialektisch denkt, denkt es ideologisch dialektisch. Der Dramatiker denkt die Welt, indem er sie durchspielt. Er verwandelt die gesellschaftliche Wirklichkeit in Theater und denkt mit dieser theatralisch verwandelten Wirklichkeit weiter. Seine „Analyse ist von der Einbildungskraft bestimmt, vom Gedankenexperiment, von der Spielfreude“. Sie ist distanziert und „in vielem leichtfertig“. „Das große Wolfsspiel und das Gute-Hirte-Spiel sind komödiantische Repetitionen von politischen Strukturen, in denen wir und andere leben“ (95). Die Wirklichkeit ist paradox. Der Politiker muß Paradoxe entweder durch Ideologien (die harmonisieren) aus der Welt schaffen, oder durch Kompromisse beiden Seiten gerecht, und das heißt zugleich ungerecht werden. Im dramaturgischen Spiel hat das Paradox nicht nur Platz. Es ermöglicht geradezu die Spannung und Dialektik, das Gegeneinander des Spiels. „Versucht das politisch dialektische Denken eine Lehre aufzustellen, wie beim Schachspiel Weiß gewinnt, stellt das dramaturgisch dialektische Denken eine Beschreibung des Schachspiels dar, bei der es

gleichgültig ist, ob Weiß oder Schwarz gewinnt, ob die Partie matt oder patt ausgeht, allein das Spiel an sich zählt, die Thematik der Eröffnung, die Dramatik des Endspiels: Das dramaturgische Denken, auf die Politik angewandt, versucht hinter ihre Regeln zu kommen, nicht hinter ihren Inhalt“ (96 f.).

Was leistet dann das dramaturgische Denken für die Politik und für die Wirklichkeit? „Es ist ein Korrektiv. Es rückt die politische Wirklichkeit in ein anderes Licht . . . Das dramaturgische Denken weist auf den Widerspruch zwischen dem Denken und dem Handeln des Menschen hin. Es ist eine Anleitung, spielerisch über die Wirklichkeit kritisch nachzudenken.“ Dramaturgisches Denken arbeitet aus der Distanz, mit Freiheit und Phantasie. Es kann variieren, experimentieren, zeigen. Es ist nicht mit Prämissen belastet, fährt sich nicht in den Geleisen ideologischen Denkens fest. „Es versucht nicht, eine Politik zu rechtfertigen, sondern sie zu durchschauen“ (98 f.). Natürlich weiß Dürrenmatt um die Spannung zwischen Gesinnungsethik und Handlungsethik, zwischen distanzierterem Beschauen und dem Zugzwang auf dem Schachbrett.

Schiller entwickelte in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen den „Spieltrieb“ als einen ästhetischen Zustand, der zwischen „Formtrieb“ und „Stofftrieb“, zwischen reiner moralischer Vernunft und ordinärer, ungestalter Triebhaftigkeit vermittelt und die Einheit der menschlichen Natur wieder herstellt. Das Ergebnis wäre „Anmut“ als Ausdruck einer „schönen Seele“ und „Würde“ als Ausdruck einer erhabenen Gesinnung. Nun ist Dürrenmatts „Natur“ nicht die „Natur“ Schillers und Dürrenmatts „Freiheit“ nicht die idealistisch-individualistische Freiheit Schillers. Und statt von Anmut und Würde redet Dürrenmatt wie die übrigen Schriftsteller heute schlicht von „Menschlichkeit“<sup>10</sup>. Aber sein dramaturgisches Denken und sein Spiel auf der Bühne schafft ebenfalls jenes Vermittelnde der Freiheit. Die Freiheit gegenüber der Ideologie und ihren Denkformen, indem es sie mit Phantasie und experimenteller Einstellung „zersetzt“ – und die Freiheit gegenüber der kruden Wirklichkeit (dem „Stofftrieb“), indem es dem Betrachter ermöglicht, das Paradox Mensch und das Paradox Gesellschaft kritisch zu betrachten, ohne von Gefühlen überrannt zu werden.

Dürrenmatt hat „nichts gegen Gesellschaftsordnungen, die partiell vernünftig sind“. Aber er weigert sich, „sie heilig zu sprechen und den gewaltigen Rest ihrer Unvernunft und ihrer Tabus als gottgegeben hinzunehmen“ (100). Eine „*Revolution*“ kann er sich in Südamerika sinnvoll vorstellen – vorausgesetzt, daß Kräfte da sind, die die Möglichkeit des Gelingens wahrscheinlich machen. In hochindustrialisierten Staaten können nach Dürrenmatts Meinung die gesellschaftlichen Probleme nicht durch Revolutionen als solche gelöst werden, weil sie den Systemzwang und die Unfreiheit der Ideologie nicht aufheben, sondern nur auf einen anderen Nenner verschieben.

<sup>10</sup> In der Anmerkung zu „Romulus der Große“: „Menschlichkeit ist vom Schauspieler hinter jeder meiner Gestalten zu entdecken.“

„Was können wir tun?“, fragt Dürrenmatt – wie einst Günter Grass fragte. „*Protestieren*. Gewiß.“ Die Frage ist, ob der politische Protest etwas „bewirkt“ – oder nur dazu dient, „unser Gewissen zu beruhigen“. „Nicht der einzelne verändert die Wirklichkeit, die Wirklichkeit wird von allen verändert“ (102 f.). Das ist der Standort, den Dürrenmatt schon in den „21 Punkten zu den ‚Physikern‘“ einnahm (Punkt 17, 18). Und auch dort heißt es bereits: „Im Paradoxen erscheint die Wirklichkeit“ (Punkt 19).

### Das Modell Passagierschiff

Bereits in der Mannheimer Schillerrede sagte Dürrenmatt, die Welt habe sich nicht so sehr durch politische Revolutionen verändert, als durch die Explosion der Menschheit ins Milliardenhafte und durch die notwendige Aufrichtung der Maschinenwelt. Im Monstervortrag vergleicht er die Erde mit einem Passagierschiff, um festzustellen, daß sich die Regeln des Zusammenlebens durch die Anzahl der Passagiere ändern. Das herkömmliche Passagierschiff hat Kabinenklassen. „Bei einem normal belegten Schiff herrscht in der ersten Klasse das Prinzip der Freiheit vor. Die zweite und gar die dritte Klasse werden mehr vom Prinzip der Gerechtigkeit geregelt. Wächst jedoch die Anzahl der Passagiere an, können mit der Zeit keine Einzelkabinen mehr gewährt werden, notgedrungen werden strengere Bestimmungen über das Zusammenleben der Passagiere eingeführt. Sowohl die Einzelkabine als auch der Smoking wird ein Privileg, das desto ärgerlicher wirkt, je mehr die Anzahl der Passagiere anschwillt. Die Notwendigkeit, gerecht zu sein, hängt daher von der Anzahl der Passagiere ab; je größer diese Anzahl, desto geringer die Freiheit des einzelnen . . . Bezogen auf unseren Planeten: Je größer seine Bevölkerung, desto entscheidender wird die Gerechtigkeit, desto größer wird ihr Primat. Die Bevölkerungsexplosion führt zum Gute-Hirte-Spiel, zum Sozialismus, das Wolfsspiel vermag sich der Mensch nicht mehr zu leisten. Die Probleme werden wichtig, die das Gute-Hirte-Spiel stellt, die Menschheit rutscht nach links ab“ (105 f.).

Das Anwachsen der Bevölkerung hat notwendig einen größeren Verwaltungsapparat, eine mächtiger werdende, unübersichtlich und anonymer arbeitende Organisation zur Folge. *Studenten* – für sie ist der Vortrag entstanden, mit ihnen hat Dürrenmatt diskutiert – „sind in der bevorzugten Lage, die Organisation zu überdenken, der sie gegenüberstanden, weil sie noch nicht völlig in diese Organisation eingegliedert sind“ (107 f.). Die Gefahr der Studenten ist nicht das Denken gegen eine „falsche Ordnung“. Es sind nach Dürrenmatt die „Emotionen“, „ideologische Haarspaltereien“, das Abgleiten ins „Romantische, Unmögliche“, die Verwechslung von „Wirklichkeit mit einem Riesengaudi“.

„Die Welt ist durch unsere Ungerechtigkeit gerechterweise ungerecht“, interpretierte Dürrenmatt das Urteil Allahs. Daß der Erzähler dem Leser die *Ungerechtigkeit* der Welt, den Zugriff des Mächtigen auf den minder Mächtigen oder Machtlosen

verdeutliche und mit dieser Verdeutlichung, ja These, sich verabschiede — dazu erzählt Dürrenmatt am Ende kommentarlos die zweite Geschichte. Der Wolf nimmt sich sein Lamm. In den Stücken — lange vor der Reflexion — zeigte Dürrenmatt schon immer mit dem Lamm die wölfischen Spiele.

In der Mannheimer Auseinandersetzung mit Brecht fragte Dürrenmatt nach unserer Antwort auf unsere Zeit. Hat Dürrenmatt sie im „Monstervortrag über Gerechtigkeit und Recht“ gegeben? Er hat die beiden uns sichtbaren politischen Modelle, das Wolfs-spiel und das Gute-Hirte-Spiel, analysiert. „Die Kunst dringt nur noch zu den Opfern vor, die Mächtigen erreicht sie nicht mehr“, sagte Dürrenmatt, etwas pathetisch und resigniert, in den Theaterproblemen 1954/55. Sie dringt aber auch durch vorzeigende Bewußtmachung aktiv zur Kritik der ideologischen Systeme vor. Mit dem Lamm zeigt Dürrenmatt den Wolf und die wölfischen Spiele, mit den wölfischen Spielen die dem Menschen und der Gesellschaft aufgegebenen Gerechtigkeit. Diese muß sich nicht nur auseinandersetzen mit den Wölfen und ihrer Ideologie, sondern auch mit jener im „Paradox“ Mensch selbst angelegten Ungerechtigkeit, die kein politisches Modell schlechthin überwindet. Eine vollkommene politische Moral wäre nach Dürrenmatt eine, die vor „Allah“ besteht. Sie wäre human und religiös in einem. Gerechtigkeit ist dem Menschen zumutbar. Aber das Zumutbare geht alle an. Und der Schriftsteller? Die große Formel hat er diesseits der Ideologie nicht. Aber er zeigt das Unzumutbare und das Zumutbare. „Das dramaturgische Denken ist eine Methode der Sichtbar-machung der Welt.“<sup>11</sup>

An eine direkte Politisierung des Theaters im Sinn von Piscator, Bert Brecht, Peter Weiß oder auch Rolf Hochhuth glaubt Dürrenmatt nicht. Die Komödie ist für ihn politisch. Aber der Mensch geht im Politischen nicht auf. Eine Politisierung des Theaters hat immer mit der Indienstnahme durch eine Ideologie zu tun, und das heißt mit Herrschaft, Unfreiheit, mit einer Verkürzung des Menschlichen. Ein ideologisierendes Theater will den „Urkonflikt“ des „Doppelwesens“ Mensch aus der Welt schaffen. Konfrontiert mit der Gretchenfrage an heutige Schriftsteller, „glauben Sie, daß ein Dichter die Welt verändern kann“, soll, müßte? antwortet Dürrenmatt: „Beunruhigen im besten, beeinflussen im seltensten Falle — verändern nie.“<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Gespräch mit Friedrich Dürrenmatt, in: Sinn und Form (1966) 1220.

<sup>12</sup> Ebd. 1221, 1228 f. H. Bieneke, Werkstattgespräche mit Schriftstellern (München 1965) 132 f.

## Tendenzen in der heutigen Moraltheologie

Wenn man versucht, Tendenzen in einer Wissenschaft aufzuzeigen, kann es sich nicht um einen rein objektiven Bericht handeln. Man gibt nicht nur einen Überblick über die gegenwärtige Situation, sondern man hat auf Entwicklungen hinzuweisen, denen man Zukunftsbedeutung zuschreibt. Dabei läßt sich der eigene, subjektive Standpunkt nicht ausschalten. Man wird vielleicht manches Wichtige übersehen, anderes überschätzen. Trotzdem haben auch solche Überlegungen ihren Wert. Sie wollen nicht nur auf eine bestimmte Situation aufmerksam machen, sondern auf eine geschichtliche Bewegung. Und gerade dieser Gesichtspunkt ist wichtig, wenn man an der Entwicklung mitarbeiten und nicht einfach von ihr überrascht werden will.

### Autorität und Gehorsam

Ein Phänomen, das in vielen Lebensbereichen festzustellen ist, aber für die Moraltheologie besonders einschneidende Folgen hat, ist der Wandel des Autoritätsverständnisses<sup>1</sup>. Es ist selbstverständlich, daß man etwa im Mittelalter ein wesentlich anderes Verhältnis zur Autorität hatte als der Mensch des 20. Jahrhunderts. Dieser Wandel hat viele Gründe. Die Emanzipation ganzer Bevölkerungsschichten bewirkte notwendig eine veränderte Einstellung gegenüber den verschiedenen Autoritäten in Staat und Gesellschaft. Die technische Vervollkommnung der Machtmittel (Militär-, Nachrichtenwesen u. a.) erhöhte die Gefahr des Machtmißbrauchs und brachte als Gegenreaktion eine Kompetenzeinschränkung der entsprechenden Autoritäten. Die starke Betonung des Leistungsprinzips in der Wirtschaft führte zwangsläufig zu einem neuen Autoritätsverständnis, in dem nicht mehr adeliger Stammbaum oder persönliches Alter zählen, sondern augenblickliche Leistung und immer wieder bewährte Tüchtigkeit. Die soziale Umstrukturierung bewirkte aber nicht nur einen neuen Autoritätsbegriff, sondern dieser leistete auch seinerseits einen wesentlichen Beitrag zum Wandel von Gesellschaft und Kultur. Man denke nur an die Naturwissenschaften, wo die konsequente Abwertung

<sup>1</sup> Eine kurze Darstellung des Wesens der Autorität und zahlreiche Literaturangaben bietet Waldemar Molinski, *Autorität*, in: *Sacramentum Mundi I* (1967) 445–458. Einen ausführlichen Bericht über die moderne Diskussion bringt die empfehlenswerte Arbeit von Alois Müller, *Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche* (Einsiedeln 1964). Eine vielleicht etwas überzeichnete, aber doch treffende Charakteristik des Wandels im Gehorsamsverständnis gibt Dorothee Sölle, *Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik* (Stuttgart 1968).

des Autoritätsarguments zugunsten des Experiments einen entscheidenden Durchbruch darstellte; oder an die Politik, wo das demokratische Prinzip nicht nur mehr Rechte für den einzelnen Staatsbürger brachte, sondern in mancher Hinsicht auch einen Beitrag zur besseren Ausübung der politischen Macht. Der Wandel im Verständnis der Autorität ist also zutiefst verbunden mit dem Wandel unserer gesamten Kultur.

Es wäre ein Mißverständnis dieser Entwicklung zu glauben, die Autorität könne eines Tages ganz abgeschafft werden. Sie bleibt für die Bildung und den Zusammenhalt menschlicher Gemeinschaften unentbehrlich. Aber man gesteht ihr nicht mehr die Unabhängigkeit und Machtvollkommenheit zu, die sie nach früherem Verständnis hatte. Man betont nicht mehr so sehr die Aufgabe der Repräsentation, sondern vor allem die des Dienstes an der Gemeinschaft. Entsprechend will man sich der Autorität nicht blindlings unterwerfen, sondern man will sie kontrollieren, um Fehlentscheidungen zu verhindern und die Führung zu verbessern. Es gilt also nicht mehr derjenige Gehorsam als ideal, der fraglos geleistet wird, um die Autorität zufriedenzustellen, sondern der verantwortungsbewußte und aktive Gehorsam. Der Untergebene soll selber mitdenken, Gegenvorschläge machen oder sogar die Ausführung verweigern, wenn er sie vor dem eigenen Gewissen nicht genügend rechtfertigen kann. Es handelt sich hier nicht um einen Mangel an Gehorsamsgeist. Es ist nur an die Stelle des autoritätsbezogenen ein stärker sach- und gemeinschaftsbezogener Gehorsam getreten. Man sieht den Willen Gottes nicht so sehr in der Obrigkeit, sondern unmittelbarer in den Menschen, denen auch die Obrigkeit zu dienen hat.

Die Autorität hat dem Gemeinwohl zu dienen. Aber sie hat nicht ausschließlich die Entscheidung darüber, was dem Gemeinwohl dient. Der Untergebene muß sich auch selber fragen, ob sein Gehorsam gegenüber den Weisungen der Obrigkeit im Einzelfall der Gemeinschaft tatsächlich nützt. Die Autorität hat nicht die Vollmacht, allein darüber zu befinden, was recht und was unrecht ist. Es gibt auch eine echte „Normenfindung von unten“<sup>2</sup>. Einen solchen Prozeß darf die Autorität weder verhindern noch ignorieren, sondern sie muß bestrebt sein, im Dialog mit dem mündigen Untergebenen eine Diskrepanz zwischen ihren Anordnungen und dem Gewissensurteil der Gemeinschaft zu vermeiden. Das verlangt, daß der Vorgesetzte soweit möglich die Gründe seiner Entscheidungen mitteilt, Fehler eingesteht, falsche Weisungen abändert oder zurücknimmt usw. Die Kontrolle der Autorität darf aber auch nicht so weit gehen, daß deren Eigeninitiative allzusehr beeinträchtigt wird. Es gilt, einen optimalen Ausgleich zwischen der nötigen Vollmacht und ihrer Kontrolle durch die Gemeinschaft zu finden.

Da es hier nicht um eine Abschwächung, sondern um eine gesamtgeschichtlich bedingte Umwandlung des Gehorsamsideals geht, besteht die veränderte Einstellung zu Autorität und Gehorsam auch beim Christen und im kirchlichen Bereich<sup>3</sup>. Kirchliche Auto-

<sup>2</sup> Franz Böckle, *Freiheit und Bindung* (Kevelaer 1968) 19.

<sup>3</sup> Vgl. dazu besonders Harry Hoefnagels, *Erneuerung der Moral. Soziologische Erwägungen zu einigen Tendenzen im modernen Denken*, in: *Wort und Wahrheit* 21 (1966) I 178-190.

ritäten erregen heute Anstoß, wenn sie ihre Macht im Stile eines absoluten Herrschers ausüben, wenn sie keine Fehler eingestehen wollen, wenn sie ihre Entscheidungen nicht ausreichend begründen, wenn sie es also den niedrigen Instanzen und den Laien unmöglich machen, das Leben der Kirche verantwortlich mitzugestalten. Auch im kirchlichen Raum will der Untergebene die Autoritäten kontrollieren, soweit er sich dazu kompetent fühlt. Das Wissen um Machtmißbrauch und Fehlentscheidungen kirchlicher Würdenträger ist so verbreitet, daß man die Ablehnung der Machtkontrolle an sich schon als Widerspruch gegen den Geist des Dienens und damit des kirchlichen Amtes empfindet. Auch die Berufung auf das Autoritätsverständnis der Heiligen Schrift könnte die Ablehnung der modernen Auffassung im Raum der Kirche nicht rechtfertigen. Denn wenn es richtig ist, daß das konkrete Verständnis von Autorität und Gehorsam in Beziehung zu einer bestimmten geschichtlichen und kulturellen Situation steht, dann muß das auch für das Gehorsamsverständnis gelten, das die Bibel enthält. Auch hier ist ein bestimmter Stand der Zivilisation vorausgesetzt. Somit ist auch das biblische Gehorsamsideal notwendig zeitbedingt und muß einer Übersetzung unterzogen werden, wenn es in Beziehung zur heutigen Welt gebracht werden soll<sup>4</sup>.

### Die Methode der Moraltheologie

Der Wandel des Verständnisses von Autorität und Gehorsam ist aber für die Moraltheologie nicht nur deshalb so bedeutsam, weil er das Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft in einem wichtigen Punkt verändert, sondern weil er die gesamte *wissenschaftliche Methode* der Moraltheologie betrifft. Es gilt nicht nur, die Verquickung mit dem Kirchenrecht zu lösen<sup>5</sup>, sondern überhaupt das Autoritätsargument im traditionellen Sinn durch eine sachliche, oder besser: anthropologische Begründung abzulösen. Schon Leonardo da Vinci hat dem Ausdruck gegeben, wenn er meinte: „Wer im Streit der Meinungen sich nur auf die Autorität beruft, der arbeitet mit seinem Gedächtnis anstatt mit seinem Verstand.“<sup>6</sup>

Diese Entwicklung ist für die Moraltheologie deshalb so einschneidend, weil man vielfach das theologische Moment der Moraltheologie im Gegensatz zur philosophischen Ethik gerade im Autoritätsbeweis gesehen hat. Man meinte, es sei die Besonderheit der theologischen Ethik, daß sie nicht mit Vernunftargumenten arbeite, sondern die Weisungen der Offenbarung darlege, wie sie in Schrift und Tradition enthalten seien. Diese Auffassung ist heute so undifferenziert nicht mehr zu halten<sup>7</sup>. Denn abgesehen von der wachsenden Unwirksamkeit von Autoritätsargumenten stellt sich bei der Interpretation

<sup>4</sup> Bedingtheit und Wandel von sittlichen Idealen und Haltungen behandelt Otto Friedrich Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden* (Frankfurt 1958).

<sup>5</sup> Dazu Rudolf Hofmann, *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre* (München 1963) 258–261.

<sup>6</sup> Zit. bei Josef Ziegler, *Vom Gesetz zum Gewissen* (Quaestiones disputatae 39, Freiburg 1968) 16.

<sup>7</sup> Vgl. Bruno Schüller, *Kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren?* in: *Lebendiges Zeugnis* 1965, Heft 1/2, 41–65.

der Bibel und des kirchlichen Lehramts immer die Frage, wie eine früher geltende Anordnung heute zu verstehen sei und ob sie überhaupt noch gelten könne<sup>8</sup>. Man hat also nach dem Sinn einer früher ergangenen Weisung für die gegenwärtige Situation zu fragen. Dabei ist als *ein* Kriterium auch die heute gegebene Sachlage und unser heutiges ethisches Verständnis heranzuziehen.

Es scheint uns nun, daß diese Entwicklung noch nicht abgeschlossen ist. Die Rolle der Autorität im modernen Leben wird sich weiter in der angedeuteten Richtung verändern. Entsprechend wird auch die Moralthologie in ihrer Methode noch mehr vom Autoritätsargument abrücken und sachliche Begründungen geben müssen. Das verlangt die Ausarbeitung einer umfassenden philosophischen und theologischen Anthropologie<sup>9</sup>. Besonders dringlich erscheint es uns, daß der Mensch nicht bloß als Individuum, sondern auch als Gemeinschaftswesen gesehen wird. Wie die Entwicklung von der Tiefenpsychologie zur Sozialpsychologie und von der Biologie zur Verhaltensforschung geführt hat, um nur diese Beispiele zu nennen, so muß auch in der spekulativen Anthropologie der Schritt von einem vorwiegend individualistischen Begriff des Menschen zu dessen Sicht als personalem Gemeinschaftswesen getan werden. Es handelt sich dabei nicht bloß um eine stärkere Betonung der sozialen und politischen Pflichten. Es geht vielmehr darum, gerade die Selbstfindung und Selbstverwirklichung des Menschen als Moment einer Begegnung mit anderen Seienden zu begreifen. Das Phänomen der Sittlichkeit läßt sich ja nie auf den einzelnen Menschen in sich eingrenzen, sondern es handelt sich immer um Begegnung, Anspruch, Verantwortung, Stellungnahme und Liebe. Die Moralthologie braucht also eine Anthropologie, in der gerade die Beziehungen des Menschen zu den Mitmenschen, zu Geschichte, unterpersonaler Welt und Gott entfaltet sind<sup>10</sup>.

Nun kann man Beziehungen nicht klären, wenn man nicht auf beide Bezugspunkte sieht. Man kann also den Menschen nicht verstehen, wenn man nur auf ihn selber als freies Subjekt reflektiert. Eine konkrete Anthropologie braucht auch die Aussagen der positiven Wissenschaften über das, wozu die menschliche Person in Beziehung steht. Nur so ist auch der Mensch selber zu begreifen. Gerade in der Moralthologie wird die Verschränkung zwischen philosophisch-theologischem Denken einerseits und Medizin, Biologie, Psychologie, Soziologie, Kulturgeschichte, Ethnologie, Verhaltensforschung, Kybernetik usw. andererseits immer dringlicher. Das zeigt sich schon daran, daß diese Wissenschaften von sich aus mehr und mehr das sittliche Handeln des Menschen ins Auge fassen und zu einer Kritik der traditionellen Normvorstellungen übergehen<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Neben der reichen Literatur über Hermeneutik vgl. besonders Johannes Gründel, Wandelbares und Unwandelbares in der Moralthologie (Düsseldorf 1967) 98-114.

<sup>9</sup> Vgl. Franz Furger, Katholische Moralthologie in den Zeichen der Zeit, in: *Diakonia* 1 (1966) 273-284.

<sup>10</sup> Einige Überlegungen zu einer solchen Anthropologie bringt Hans Rotter, Strukturen sittlichen Handelns. Liebe als Prinzip der Moral (Innsbruck, Mainz 1970).

<sup>11</sup> Als Beispiele seien angeführt: Konrad Lorenz, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression (Wien 1964); Konrad Lorenz und Paul Leyhausen, Antriebe tierischen und menschlichen Verhaltens. Gesammelte Abhandlungen (München 1968); Dieter Wyss, Strukturen der Moral. Unter-

Die Moralthologie wird also auf ihre Weise eine ähnliche Synthese zwischen spekulativer und empirischer Methode vollziehen müssen, wie sie in der philosophischen Anthropologie<sup>12</sup> angestrebt wird.

### Kultur und natürliches Sittengesetz

Je mehr man bestrebt ist, das reine Autoritätsargument durch sachliche Begründungen abzulösen, desto deutlicher zeigt sich, daß die konkrete Gestalt sittlicher Normen nicht allein von einer „Natur der Sache“ her bestimmt werden kann. Gerade die empirischen Wissenschaften zeigen, daß der Mensch „von Natur aus ein Kulturwesen“ und „von Natur aus unnatürlich“ (Plessner) ist. Sittliche Normen sind immer im Kontext einer bestimmten Kultur zu sehen. So wenig wie sich die einzelnen Phasen der kulturellen Entwicklung allein aus dem vorgegebenen Material der Natur ableiten lassen, ebenso wenig das entsprechende sittliche Normensystem. Besonders die Ethnologie und die Soziologie haben uns den Blick für diese Zusammenhänge geschärft. Ein reines Naturrechtssystem kann es also nicht geben. Denn wenn das Sollen aus dem Sein folgt und die Welt, in der der Mensch lebt, nicht reine, sondern „kultivierte“ Natur ist, dann ergibt sich daraus auch ein entsprechendes Sollen. Es wäre terminologisch richtiger, statt von Naturrecht (*lex naturae*) von Kulturrecht (*lex culturae*) zu sprechen<sup>13</sup>. Dabei wäre freilich zu bedenken, daß Kultur die Natur nicht zerstört, sondern überformt und in eine höhere Ordnung erhebt. Der Begriff eines Kulturrechts würde also die Bedeutung natürlicher Gegebenheiten für das sittliche Handeln nicht leugnen, sondern nur ausdrücken, daß für eine Norm nicht allein die bloße Natur entscheidend ist, sondern daß hier noch andere Dimensionen mitspielen, die auf geschichtliches Gestalten und freies Entscheiden des Menschen zurückgehen. Ein Beispiel wäre eben das Verhältnis von Autorität und Gehorsam. Sicher kann man die Forderung nach Gehorsam als Naturrecht bezeichnen. Aber wie dieser Gehorsam konkret auszusehen hat, welches Verhältnis also zwischen Untergebenem und Vorgesetztem besteht, ist damit noch nicht gesagt. Das hängt von der geistesgeschichtlichen Entwicklung und von der gesamten Kultur einer Zeit ab. Eine solche Entwicklungsphase ist aber keine rein *natürliche* Gegebenheit, sondern etwas, was

suchungen zur Anthropologie und Genealogie moralischer Verhaltensweisen (Göttingen 1968); Erich Neumann, Tiefenpsychologie und neue Ethik (München 1964); Erik H. Erikson, Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse (Stuttgart 1966); K. Wolff, Psychologie und Sittlichkeit (Stuttgart 1958); Hans Kelsen, Aufsätze zur Ideologiekritik (Neuwied 1964); Otto Veit, Soziologie der Freiheit (Frankfurt 1957); W.-D. Marsch, Kybernetik und christliches Ethos, in: *Theologie der Gegenwart* 12 (1969) 25–36.

<sup>12</sup> Als Hauptvertreter dieser Disziplin sind zu nennen M. Scheler, H. Plessner, Th. Litt, E. Rothacker, A. Portmann und A. Gehlen.

<sup>13</sup> Nicht so treffend ist vielleicht der Begriff eines wandelbaren bzw. geschichtlichen Naturrechts (vgl. Jakob David, *Das Naturrecht in Krise und Läuterung*, Köln 1967, 33–54). Denn die Geschichtlichkeit gründet in erster Linie im Handeln des Menschen, nicht in der vorgegebenen Natur.

auch durch das freie Handeln des Menschen geprägt ist. Die konkreten sittlichen Normen ergeben sich nicht aus einer dem Menschen vorgegebenen Natur, sondern aus einer mit Vernunft und Freiheit gestalteten Welt.

Daß die Gesetze der unterpersonalen Natur nicht ohne weiteres schon Kriterium für die Richtigkeit menschlichen Handelns sind, wird heute immer deutlicher. Denn die untermenschliche Natur trägt ausgesprochen inhumane Züge. Sie muß deshalb vom Menschen kultiviert, d. h. manipuliert werden. Man bedenke z. B., daß im Tierreich das Individuum der Gattung völlig untergeordnet ist und deshalb geopfert wird, wenn es dem Wohl der größeren Ordnung im Weg steht. Schwächliche Tiere werden durch Krankheit oder durch Raubtiere aus dem Fortpflanzungsprozeß ausgeschaltet. Raubtiere und andere Faktoren sorgen dafür, daß eine Tierart nicht allzusehr anwächst und anderen den Lebensraum streitig macht. Es gibt hier also Ordnungsfaktoren, die für die Gesundheit und den Lebensraum der einzelnen Arten sorgen, indem sie kranke oder überzählige Individuen beseitigen. Ähnliche Faktoren lassen sich auch in der Geschichte der Menschheit beobachten. Kriege und hohe Sterblichkeit waren nicht nur Übel, sondern sie haben auch größere Katastrophen wie Verschlechterung des Erbguts, Überbevölkerung und Hungersnot verhindert. Diese Ordnungsfaktoren sind also sehr wichtige Naturgesetze im Dienste der Arterhaltung. Dennoch sind sie inhuman, weil sie den einzelnen Menschen dem Wohl der menschlichen Art opfern. Es kann deshalb keine sittliche Pflicht sein, solche Gesetze einfach zu respektieren. Der Mensch muß sie vielmehr durch Medizin, Geburtenkontrolle und politische Aktivität auszuschalten versuchen. Die Würde des Menschen verlangt also Kultur im Sinn einer Humanisierung der Natur. Das ist nur möglich durch „unnatürliche“ Eingriffe in die natürlichen Abläufe.

Aber auch die auf solche Weise korrigierte Natur ist noch nicht in jedem Fall das adäquate Prinzip sittlichen Sollens. Auch die einzelnen freien Entscheidungen des Menschen können zweifellos eine sittliche Verpflichtung konstituieren oder modifizieren. Ob z. B. der Arzt einem Gesunden ein Organ entnehmen darf, um damit das Leben eines Patienten zu retten, hängt nicht allein von der Natur des Spenders, sondern entscheidend von seiner Einwilligung ab. Gegen seinen Willen darf man nicht über seine Organe verfügen<sup>14</sup>. Es ist dabei unwesentlich, ob eine Weigerung des Gesunden sittlich zu rechtfertigen ist oder nicht. Das Faktum der freien Entscheidung muß respektiert werden. Ob man einem Menschen in seiner Not helfen kann und soll, hängt u. a. ebenfalls von seiner Entscheidung ab, nämlich davon, ob er bereit ist, diese Hilfe anzunehmen. Die Verpflichtung zu helfen gründet also nicht allein in der Not des andern, sondern auch in seiner Willensentscheidung, Hilfe in Anspruch zu nehmen.

Mit solchen Aussagen soll kein Rechtsspositivismus vertreten werden. Selbstverständlich ist eine sittliche Verpflichtung nicht nur in personalen Entscheidungen, sondern immer auch in der Natur der Sache begründet. Das Angebot eines Organspenders darf nur angenommen werden, wenn dieser durch die Entnahme nicht getötet wird, der Hilfe-

<sup>14</sup> Siehe z. B. Pius XII, in: AAS 48 (1956) 461 f.

suchende kann nur aufgrund eines echten Bedürfnisses Hilfe beanspruchen. Aber es müssen eben beide Dimensionen, die personale und die unterpersonale, in ihrer Eigenart gesehen werden. Man darf nicht versuchen, das sittliche Sollen nur auf eine von beiden zurückzuführen. Die Alternative, daß das sittliche Sollen entweder in der Natur der Sache oder im Willen der menschlichen Autorität gründe, ist also falsch. Es geht heute nicht darum, der Auffassung des Rechtspositivismus oder der traditionellen Naturrechtslehre endgültig zum Sieg zu verhelfen, sondern ihre verschiedenen Anliegen in eine größere Synthese einzubringen. Eine solche Synthese verlangt aber eine genauere Phänomenologie des sittlichen Handelns.

### Sittlichkeit und Freiheit

Sittliche Freiheit bedeutet nicht nur die Möglichkeit des Menschen, zu einer objektiv genau definierten Verpflichtung ja oder nein zu sagen. Freiheit ist schöpferisch auch im Bezug auf die konkrete Form sittlichen Handelns. Die dem Menschen vorgegebene Natur bzw. Situation verpflichtet nicht einfach so, wie sie in sich ist, sondern so, wie sie vom Menschen verstanden wird, d. h. interpretiert wird<sup>15</sup>. Das Gewissen stellt also nicht bloß rezeptiv fest, was zu tun ist, sondern es spielt auch eine aktive Rolle. Es setzt die augenblickliche Situation in Beziehung zu früheren Erkenntnissen und Erfahrungen. Da aber jede Situation etwas Einmaliges an sich hat, läßt sich aus früheren Erfahrungen nicht bindend ableiten, was im Augenblick zu tun ist. Ob eine Entscheidung richtig ist, wird man deshalb im nachhinein besser sehen als im voraus oder im Augenblick der Entscheidung selber. Eine sittliche Handlung ist nicht nur Ausführung einer klaren Gewissenserkenntnis, sondern mehr oder weniger bewußt auch ein freies Wagnis<sup>16</sup>.

Je mehr der Mensch die Welt beherrscht und sein Schicksal in Freiheit gestalten kann, desto weniger kann er aus der Natur ablesen, was von ihm verlangt ist, desto größer wird das Wagnis seiner Freiheit. Damit wächst aber auch seine Verantwortung. Denn wenn hier von Freiheit die Rede ist, dann darf das nicht individualistisch mißdeutet werden. Im richtigen Vollzug der Freiheit verwirklicht sich der Mensch ja nicht nur selber, sondern er öffnet sich gleichzeitig oder sogar in erster Linie dem Mitmenschen und dessen Anspruch. Echte menschliche Freiheit ist nicht Willkür und Rücksichtslosigkeit, sondern Dienst am Mitmenschen. Dieser Dienst muß ebenso inspiriert sein von den Bedürfnissen des Nächsten wie von der eigenen schöpferischen Phantasie.

Der Mensch ist durch Natur und Kultur nicht vollständig determiniert, sondern hat beides verantwortlich (d. h. in seinem sittlichen Handeln) zu gestalten. Deshalb kann das letzte Prinzip des konkreten sittlichen Sollens nicht im unterpersonalen Bereich liegen. Es kann aber auch nicht in einem der menschlichen Freiheit vorgängigen Willen

<sup>15</sup> Franz Böckle u. a., *Das Naturrecht im Disput* (Düsseldorf 1966) 139 f.

<sup>16</sup> Vgl. Franz Böckle, *Existenzethik*, in *LThK* <sup>2</sup>III, 1301–1304.

Gottes zu suchen sein. Denn Gott hat dem Menschen zwar den Auftrag gegeben, die Welt zu beherrschen und zu gestalten, aber er hat ihm auch eine echte Freiheit in diesem Werk übertragen. So kann also der Mensch seine konkreten sittlichen Verpflichtungen adäquat weder aus der ihm vorgegebenen Situation noch aus einer unmittelbaren göttlichen Eingebung entnehmen. Der Wille Gottes vermittelt sich dem Menschen vielmehr in der Konfrontation von Situation und Freiheit. Naturrecht und Kulturrecht müssen also aufgehoben werden in ein Gesetz der Freiheit, oder positiver ausgedrückt: in ein Gesetz der Liebe<sup>17</sup>. Situation und Freiheit sind im sittlichen Akt aufeinander bezogen. Freiheit muß sich vollziehen, indem sie den sachlichen Gegebenheiten der Situation Rechnung trägt. Aber sie wird durch diese Gegebenheiten nicht vollständig bestimmt, sondern gestaltet diese ihrerseits in schöpferischer Weise.

### Die Christozentrik des sittlichen Handelns

Wenn man nun das sittliche Handeln als einen freien Vollzug der Liebe bezeichnet, dann stellt sich die Frage, ob damit eine völlige Autonomie des Menschen ausgesagt ist. Es wurde zwar bereits darauf hingewiesen, daß echte Liebe sachgerecht zu sein und sich in eine Ordnung einzufügen hat. Aber letztlich ist sie doch nicht Knecht, sondern Herr dieser Ordnung. Nun macht der Mensch aber die Erfahrung, daß ihm nicht nur seine Natur geschenkt ist, sondern auch seine Freiheit und deren Vollzug. Auch die eigene Liebe bleibt für den Menschen letztlich ein unverfügbares Geschenk. Er kann nur lieben, wenn er Liebe empfangen hat, und er kann nur frei sein, wenn er zu dieser Freiheit befreit worden ist. Der Vollzug des sittlichen Aktes trägt also seinen letzten Grund nicht in sich selbst, sondern in einem Absoluten, auf das er dialogisch bezogen ist<sup>18</sup>.

Der Mensch ist nur in der Lage, seinen Nächsten und Gott zu lieben, weil dieser ihm zuerst seine Huld zuwendet. Im dialogischen Verhältnis zwischen Gott und menschlicher Freiheit liegt das eigentlich theologische Moment des sittlichen Handelns. Erst in dieser Perspektive kann man von absoluter Verantwortlichkeit und von Sünde im theologischen Sinn sprechen. Wenn wir Menschen für Gott gleichgültig wären, dann könnten wir ihn auch nicht beleidigen. Dann gäbe es also keine Sünde gegen Gott. Eine sittliche Verpflichtung von Gott her besteht nur, weil er uns liebt. Jede Liebe enthält einen Anspruch auf Gegenliebe. Die Anforderung Gottes an den Menschen ergeht durch Jesus Christus und seine Hingabe für die Welt. Die Liebe Gottes wird uns aber auch vermittelt durch die Liebe der Mitmenschen und der Heilsgeschichte. Auch hier findet der

<sup>17</sup> Dazu Klaus Demmer, *Ius caritatis. Zur christologischen Grundlegung der augustinischen Naturrechtslehre* (Analecta Gregoriana 118, Roma 1961).

<sup>18</sup> Zum dialogischen Denken und seinem Einfluß in der modernen Theologie siehe Bernhard Lange-meyer, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart* (Paderborn 1963).

Mensch Christus und seinen Anspruch auf Liebe. Das ist der tiefste Grund für die absolute sittliche Verpflichtung.

Was eine Moraltheologie von einer atheistischen Ethik unterscheidet, sind zunächst nicht spezifische materielle Normen<sup>19</sup>, sondern die Betonung der Bezogenheit alles sittlichen Handelns auf Gott. Von einem Theismus etwa im Sinn der jüdischen Religion unterscheidet sich das Christentum durch den Glauben an Jesus Christus als den Sohn Gottes. Deshalb liegt das Besondere einer christlichen Ethik darin, daß sie die Beziehung des menschlichen Handelns auf Jesus Christus aufweist. Es geht dabei nicht bloß um eine noch klarere theoretische Erkenntnis der letzten Begründung sittlichen Handelns. Das Wissen um die Nähe der Liebe Gottes in Jesus Christus bedeutet vielmehr eine zusätzliche Anforderung an die menschliche Freiheit und damit auch eine zusätzliche Chance für ihre Verwirklichung. Der christliche Glaube bringt also über eine Theorie von der Möglichkeit sittlichen Handelns hinaus noch eine besondere Motivation dafür und eine ausdrückliche Begründung menschlicher Hoffnung.

Es genügt heute nicht mehr, die Beziehung menschlichen Handelns zur Erlösungstat Jesu Christi nur mit den Kategorien einer juristischen Erlösungstheorie im Sinn eines Anselm von Canterbury oder der Reformatoren zu beschreiben. Es muß vielmehr am Phänomen des menschlichen Aktes die Verwiesenheit auf den Mitmenschen und auf das Ganze der Geschichte so aufgewiesen werden, daß nicht nur ein transzendenter, sondern auch ein innergeschichtlicher Zusammenhang mit Christus als dem Gipfelpunkt der Heilsgeschichte sichtbar wird<sup>20</sup>. Aber diese Aufgabe ist nicht der Moraltheologie allein gestellt, sondern ist auch eine zentrale Frage der Dogmatik. Diese beiden Disziplinen lassen sich überhaupt nicht sauber voneinander trennen, sondern zeigen um so mehr ihre Einheit, je mehr sich die Moraltheologie auf ihr spezifisch theologisches Anliegen besinnt, und die Dogmatik sich als theologische Anthropologie begreift.

### Ergebnis

Ein Blick auf die heutige Situation der Moraltheologie zeigt noch immer eine große Unsicherheit in entscheidenden Fragen. Das beruht u. a. wesentlich auf dem Wandel des Autoritätsverständnisses und den dadurch bedingten Wandel der moraltheologischen Methode. Juristische Autoritätsargumente werden abgelöst durch anthropologische Begründungen. Das „Du sollst“ oder „Du darfst nicht“ wird ersetzt durch den Aufweis von Gesetzmäßigkeiten des Menschseins und des menschlichen Reifens. Man denkt nicht

<sup>19</sup> Vgl. Franz Böckle, Was ist das Proprium einer christlichen Ethik? in: Zeitschrift für evangelische Ethik 11 (1967) 148–159; Alfons Auer, Nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae“. Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen, in: Theologische Quartalschrift 149 (1969) 75–85; Wilhelm van der Marck, Grundzüge einer christlichen Ethik (Düsseldorf 1967) 21; Bruno Schüller a.a.O.

<sup>20</sup> Dazu Karl Rahner, Erlösung, in: Sacramentum Mundi I (Freiburg 1967) 1159–1176, bes. 1170–1173.

mehr so sehr von der Autorität her, der der Mensch zu gehorchen hat, sondern vom Sinn menschlichen Daseins her.

Dieser Weg muß weitergegangen werden. Aber es zeigt sich, daß er nicht ungefährlich ist. Denn je mehr man die Gründe sittlichen Sollens zu verstehen sucht, desto größer wird die Versuchung, voreilig all jene Ansprüche zu ignorieren, deren Sinn man nicht gleich einsieht. So braucht die Moralthologie nicht nur im Interesse ihrer eigenen Wissenschaftlichkeit, sondern auch im Interesse einer glaubwürdigen Verkündigung ein umfassenderes und tieferes Wissen vom Menschen. Sie braucht also einen verstärkten Austausch mit den verschiedenen Disziplinen der empirischen Anthropologie, gleichzeitig aber auch ein besseres Verständnis der Verwiesenheit des Menschen auf den Mitmenschen, auf Geschichte und Gott.

Soll die Moralthologie wirklich Theologie bleiben, dann wird es darauf ankommen, daß die Beziehung von Tod und Auferstehung Christi zu menschlicher Freiheit und zu dem Sinn menschlichen Lebens sichtbar gemacht wird. Christus ist zu sehen als Grund und Ziel menschlicher Hoffnung. Es ist leicht zu verstehen, daß es dabei nicht nur um die Existenz einer theologischen Disziplin geht, sondern viel tiefer um die Frage: Was hat das Christentum einem Menschen zu sagen, der immer mehr zum „Homo faber“ wird und für den allein das Tun zählt?

Norbert Lohfink SJ

## Das Alte Testament und die Krise des kirchlichen Amts

Das Amt in der Kirche wandelt seine Gestalt. Die Sprache und das Kirchenrecht haben die teilweise schon vorhandenen, teilweise gerade kommenden neuen Formen noch nicht eingefangen. Die mit gesellschaftlichen Wandlungsprozessen notwendig verbundene Rollenunsicherheit führt zu persönlichen Krisen und zu theoretischen Diskussionen. Neuestes Element der Diskussion ist – um von der Zölibatsfrage abzusehen – das theologisch weit ausholende „Lehrschreiben“ der deutschen Bischöfe über das Priestertum, das seit Anfang dieses Jahres im Buchhandel zu haben ist<sup>1</sup>.

Die alttestamentlichen Priester spielen in den genannten Diskussionen kaum eine Rolle. Auch in dem bischöflichen Lehrschreiben werden sie nur gerade erwähnt. Der Grund dafür mag meist die Unkenntnis der Fakten sein. Aber es gibt auch einen reflex vorgebrachten Grund, weshalb man das alttestamentliche Priestertum in der Diskussion nicht berücksichtigt. In Christus – so sagt man – ist das alttestamentliche Priestertum erfüllt und beendet. Wenn es überhaupt nach Christus Priester gibt, dann muß ihr Priestertum von Christus aus verstanden werden, und nur von ihm aus.

Dieser Beitrag sollte ursprünglich einfach ein kürzlich erschienenes Buch über das alttestamentliche Priestertum vorstellen, das in den heutigen Diskussionen Aufmerksamkeit verdient. Doch beim Schreiben gewann ich den Eindruck, daß es nötig ist, zunächst einmal mit einiger Umständlichkeit auf das genannte grundsätzliche Argument gegen die Zulassung eines alttestamentlichen Gesprächsbeitrags einzugehen.

### Christologie an falscher Stelle

Eingangs sei auf Tatsachen hingewiesen. Am Anfang der Kirche hat es Übernahmen aus den jüdischen Gemeindestrukturen gegeben. Wir haben also keine absolute Diskontinuität. Ferner sind die faktischen kirchlichen Amtsstrukturen formal nicht grundsätzlich anders als die anderer Religionsgemeinschaften, darunter auch die des alten Israel – bei allen Differenzen im einzelnen. Offenbar kommen hier wie dort in erheblichem Ausmaß allgemeine (wenn man will, „natürliche“) Gesetzmäßigkeiten menschlicher Vergesellschaftung zum Zug. Ohne theologische Überlegungen über eine dennoch vorhandene inhaltliche Andersartigkeit des christlichen Amts deshalb ablehnen zu müssen, muß man das Vorhandensein dieser gemeinsamen Dimension anerkennen. Die

<sup>1</sup> Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung (Trier 1969).

heute anstehenden Probleme scheinen mehr dieser Dimension anzugehören als der eigentlich theologischen. Wenn dennoch soviel theologisiert wird, liegt der Verdacht nahe, daß es sich oft nur um ideologische Abstützung des verteidigten Alten oder des angestrebten Neuen handelt. Erkennt man die natürlich-soziologische Dimension vieler heutiger Probleme, dann kann man aus dem außerkirchlichen Bereich Vergleiche heranziehen, um aus ihnen zu lernen. Tut man das, dann müßte zweifellos das Alte Testament an erster Stelle stehen, weil hier eine historische, ja heilsgeschichtliche Kontinuität zum Christentum zur phänomenologischen Ähnlichkeit hinzukommt.

Doch gegen die Heranziehung des alttestamentlichen Vergleichsmaterials scheint nun das genannte theologische Prinzip zu sprechen: in Christus sei das alttestamentliche Priestertum beendet, und nach Christus sei alles ganz neu und nur von Christus aus zu denken.

Dieses Prinzip gehört in einen zentralen Aussagenzusammenhang des Neuen Testaments. Es kann keine Rede davon sein, daß es in Frage gestellt werden könnte. Doch man müßte viel genauer zusehen, was es meint und was es nicht meint. Entscheidend scheint mir, daß dieses Prinzip zunächst als christologische Aussage erscheint, die sekundär ekklesiologisch verlängert wird. Dagegen ist nicht von vornherein klar, in welchem Maß man aus ihm kirchen-soziologische Folgerungen ableiten darf.

Es war eine der Methoden der neutestamentlichen Christologie, die Wirklichkeiten und Werte des Alten Testaments nacheinander herzunehmen und dann zu sagen, dies alles sei jetzt in Jesus von Nazareth zu seinem Ende gekommen und auf höhere und endgültigere Weise verwirklicht. Ziel dieser Prozedur war, Jesus und sein Geschick zu deuten.

Wenn dabei etwa Jesu Tod ein „Opfer“ genannt wird, so ist vom Standpunkt der Logik aus zu sagen, daß das Wort „Opfer“ hier nicht mehr im ursprünglichen Sinn gebraucht wird, wo es bestimmte Riten, z. B. die zeremonielle und regelmäßig zu wiederholende Schlachtung von Tieren bezeichnet. Vielmehr hat es in diesem Zusammenhang einen übertragen-gebrochenen Sinn, bei dem der ganze christologische Gedankengang gewissermaßen mitzudenken ist. Tod und Auferstehung Jesu waren nicht ein ritueller Vollzug. Sie waren eine durch Gerichtsurteil angeordnete, von Jesus angenommene Hinrichtung und ein in Erfahrungsjenseitiges hineinreichender Vorgang mit dem irdisch toten Menschen Jesus. Aber indem sie als „Opfer“ bezeichnet werden, wird ihnen eine den alttestamentlichen Opfern vergleichbare, diese jedoch zugleich unendlich übertreffende Wirkung zugeschrieben. Daß kein „Opfer“ im ursprünglichen Sinn vorliegt, erhellt auch daraus, daß man Tod und Auferstehung Jesu auch mit ganz anderen Kategorien voll deuten kann.

Was am Beispiel „Opfer“ ausgeführt wurde, gilt auch von den verschiedenen aus dem Alten Testament bekannten „Ämtern“ im Gottesvolk. Jesus ist der Christus (= der „Gesalbte“) – so wird er mit dem König von Jerusalem verglichen, vor allem mit David. Jesus ist der Prophet – alles, was im Prophetentum an Positivem war, ist in endgültiger Weise in ihm verwirklicht. Jesus ist nach dem Hebräerbrief schließlich auch der Hohe-

priester, der alles alttestamentliche Priestertum beendet und übertrifft, indem er, statt rituell in ein irdisches Heiligtum einzutreten, in seiner Auferstehung und Erhöhung das „himmlische Heiligtum“ (wieder eine Analogie!) betritt. Niemand dächte daran, hieraus zu schließen, daß Jesus vor seinem Tod irgendwo und irgendwann im ursprünglichen, eine gesellschaftliche Funktion innerhalb Israels oder der Jüngergemeinschaft bezeichnenden Wortsinn „Priester“ gewesen wäre. Der Hebräerbrief macht es durch lange Ausführungen deutlich, daß er mit seiner Aussage anderes im Sinn hat. Logisch gesehen liegt ein übertragen-gebrochener Sinn des Worts „Hoherpriester“ vor, und man erfährt ihn nur, wenn man das Wesentliche des Gedankengangs des Hebräerbriefs im Bewußtsein mitaufbewahrt.

Die Kirche hat sich in ihrem inneren Geheimnis mit Recht von Christus her verstanden. So verlängerte sie die christologischen Aussagen in ekklesiologische. Der schon logisch aufgebrochene und nicht mehr soziologisch zu verstehende Priesterbegriff der Christologie wird auf die Kirche als ganze angewendet und dann – gewissermaßen in dritter Brechung – auf den einzelnen Getauften. Damit gelangt man zum „allgemeinen Priestertum“, wie es gewöhnlich verstanden wird. Was dieser Begriff meint, kann man nur im Nachvollzug der dreifachen Brechung und Analogisierung verstehen: Der einzelne Getaufte hat teil am Geheimnis der Kirche, diese hat teil am Geheimnis des erhöhten Herrn, dessen Geheimnis jedoch läßt sich (unter anderem auch) so beschreiben, daß man sagt, er sei die Beendigung und endgültige, überhöhende Erfüllung des Sinns alles alttestamentlichen Priestertums.

Was hat das alles mit jenen faktisch vorhandenen kirchlichen Diensten und Ämtern zu tun, für die wir nun auch das Wort „Priester“ zu verwenden pflegen? Die Kirche ist eine menschliche Gruppe, unabhängig von dem christologisch zentrierten Aussagensystem, in dem das Wort „Priester“ eine logisch gesehen außerordentlich komplizierte Rolle spielt. Sie wäre es auch, wenn das Neue Testament zufällig keine Priester-Christologie entwickelt hätte. Sie kann als Gruppe nicht existieren, ohne verschiedene Dienste oder Funktionen auszudifferenzieren und einzelne Personen damit zu betrauen. Ob Jesus vor seinem Tod diese gesellschaftliche Strukturierung der Kirche schon eingeleitet, ja schon überhaupt an eine von ihm ausgehende Religionsgemeinschaft gedacht hat oder ob es sich um (legitime) nachösterliche Entfaltungen handelt, ist in diesem Zusammenhang nicht wichtig, so wichtig es vielleicht in anderen Zusammenhängen sein mag. Jedenfalls sind Wörter, die kirchliche Dienste und Ämter bezeichnen wollen, im Gegensatz zu dem Wort „Priester“ im oben geschilderten christologischen Aussagensystem, direkte Bezeichnungen gesellschaftlich greifbarer Gegebenheiten. Sollte in diesem Zusammenhang ebenfalls das Wort „Priester“ benutzt werden, dann funktioniert es wieder ähnlich ursprünglich wie im Alten Testament und in anderen Religionsgemeinschaften: es meint eine greifbare Dienstfunktion in der kirchlichen Gesellschaft. Von dieser Funktion her ist das Wort unmittelbar verständlich. Es wird nicht erst, wie etwa bei der Rede vom „allgemeinen Priestertum“, durch mehrfach-analogisierende Brechung vom alttestamentlichen Priestertum abgeleitet. Das Neue Testament selbst hat übrigens die

Wörter, die im Alten Testament für „Priester“ standen, nie für die Inhaber kirchlicher Dienste gebraucht. Vielleicht wollte man Mißverständnisse vermeiden, vielleicht hatte man für diese Sprachregelung aber auch andere Gründe. Im Judentum selbst traten die „Priester“ im Lauf des 1. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der Zerstörung des Tempels an den Rand, und schon vorher hatten anders bezeichnete Ämter viele ihrer ehemaligen Funktionen, vor allem die Weitergabe der Traditionen, übernommen. Die Kirche übernahm zunächst eher synagogale Strukturen. Doch hat sie in späteren Jahrhunderten für ihre Dienste dann auch die alttestamentliche Priesterterminologie aufgenommen. Diese Abweichung vom Sprachgebrauch des Neuen Testaments ist vielleicht weniger tragisch, als manchmal gesagt wird, solange zwischen der analogisch sprechenden Priesterchristologie (samt dem „allgemeinen Priestertum“) und dem neuen, wieder original-soziologischen Gebrauch des Worts „Priester“ deutlich unterschieden wird. Denn wenn es zur Rede von „Priestern“ in der Kirche kam, dann handelte es sich auf jeden Fall um eine original-soziologische Amtsbezeichnung, die auf eine bestimmte Funktion bestimmter Personen im Rahmen der Gruppe „Kirche“ hinwies, auch wenn man dabei einen alttestamentlichen und heidnischen Ausdruck aufgriff.

Schwierig wird es allerdings, wenn die theologische Spekulation sich daranbegibt, die beiden Priesteraussagen miteinander zu verbinden, voneinander abzuleiten und aus der Gleichheit der Wörter auf die Gleichheit des Ausgesagten zu schließen. Irgendwelche Zusammenhänge sind natürlich da. Die „Priester“ in der Kirche handeln ja an Christi Statt. Aber wie weit kann man die Zusammenhänge angesichts der subtilen logischen Struktur des christologischen Priesterbegriffs noch reflex erfassen, wie weit kann man sogar deduzierend weitere Schlußfolgerungen machen? Die Gefahr, aufs logische Glatt-eis zu geraten, ist in einem solchen Fall riesenhaft. Ein Beispiel: Christologisch-gebrochen kann ohne weiteres gesagt werden, Jesus sei Priester, König und Prophet zugleich, obwohl diese drei Wörter im ursprünglich-soziologischen Sinn sauber voneinander getrennte Aufgaben in Israel bezeichneten. Gerade die Identifizierung der Ämter zeigt, daß die Begriffe bei Christus nicht mehr soziologisch verstanden sind. Aber darf man diese christologisch geradezu notwendige Identifizierung der Amtsbezeichnungen nun aufrechterhalten, wenn man von den konkreten Diensten in der Kirche spricht, wenn man also zur konkret-soziologischen Sprache zurückkehrt? Das geschieht jedoch, wenn gesagt wird, im kirchlichen Amt müßten Leitungsaufgaben (König!), Lehraufgaben (Prophet!) und Priesteraufgaben (Priester!) stets in einer Person vereinigt sein, weil der kirchliche Amtsträger ja ein Repräsentant Christi sei. Muß ein Repräsentant Christi, so fragt die Logik, ihn in jeder Hinsicht repräsentieren? Ferner: Ist nicht der Sinn der Ausgliederung von Diensten in einer Gemeinschaft gerade der, Einzelaufgaben spezialisiert zu verteilen? Wenn es im Alten Testament schon nötig war, verschiedene Funktionen verschiedenen Personen anzuvertrauen, warum sollte das in unserer im ganzen viel komplizierteren Gesellschaft (an der die Kirche unvermeidbar Anteil hat) verboten sein? In einer bestimmten geschichtlichen Konstellation mag die Konzentration möglichst vieler Funktionen in einer Hand einmal modern sein und sich auch zeitweise be-

währen (Absolutismus). Wenn die Kirche in einer solchen Situation mit der Zeit geht, wird es jeder verstehen. Wenn sie das aber nach längst geschehener Änderung der Zeitverhältnisse unter Berufung auf das genannte Schlußverfahren für alle Zeiten so lassen will, wird man fragen, ob hier nicht eine theologische Spekulation zur ideologischen Verteidigung bestehender Machtkonzentrationen verwendet wird.

Wenn Kinder auf dem Glatteis ausgleiten, retten sie bisweilen die Situation, indem sie noch einige Purzelbäume dazu schlagen und dann so tun, als sei alles beabsichtigt gewesen. Bisweilen wird zur Verteidigung der faktisch vorhandenen historisch gewordenen Aufgabenkonzentration im katholischen Priestertum die christologische Argumentationsbasis sogar verlassen und mit freischwebenden Spekulationen gearbeitet. Man sucht etwa zu beweisen, daß Hirten-, Priester- und Prophetenaufgaben ihrem innersten Wesen nach einander gegenseitig fordern, auseinander hervorgehen und deshalb stets vereinigt auftreten müssen. Wie seltsam solche Überlegungen sind, wird sofort deutlich, wenn man fragt, wo diese ganze Terminologie herkomme. Die Wörter „Hirt“, „Priester“ und „Prophet“ haben wir ja aus dem Alten Testament. Und dort handelt es sich eindeutig um genau voneinander abgehobene, oft einander entgegenstehende Funktionen, von denen höchstens akzidentell einmal zwei in einer Person vereinigt sein können.

An diesem Beispiel zeigt sich handgreiflich, wie gefährlich die Vermischung der Priesterchristologie mit der heutigen Diskussion um die kirchlichen Dienste ist. Offenbar wäre es besser, man griffe gerade bei den heute im Vordergrund stehenden Diskussionen über die konkret-gesellschaftliche Gestalt der kirchlichen Dienste möglichst wenig auf die neutestamentliche Ämter-Christologie zurück. Man sollte von der Sache her denken. Und wenn man in die Bibel zurückgeht, dann sollte man eher an der Christologie vorbei direkt zum Alten Testament eilen. Dies nicht, weil wir die einzelnen Ämter des Alten Testaments weiterzuführen hätten, sondern einfach, weil das Alte Testament uns Modelle für verschiedene Funktionsverteilungen, für den Wandel und Umbau der Ämterkonstellation, für die Gesetze des Funktionierens von Ämtern und die Ursachen ihrer Krisen bieten kann, die im Neuen Testament fehlen, weil es einen viel kürzeren Zeitraum repräsentiert und aus den Anfängen der Kirche stammt, wo die Ausgliederung von Ämtern erst tastend begann. Damit ist nichts gegen die Ämterchristologie des Neuen Testaments als solche gesagt – doch sie sollte bleiben, was sie ursprünglich war: Aussage über Jesus und über sein Geschick, mit Ausstrahlungen in Aussagen über das Tiefengeheimnis der Kirche und des einzelnen Getauften.

Die vorangehenden Überlegungen lassen sich vielleicht mit der Formel zusammenfassen: Das Alte Testament könnte heute bei der Diskussion der Probleme des kirchlichen Amtes dazu helfen, daß man den fälligen soziologischen Betrachtungen nicht durch falsche Flucht in die Christologie ausweicht. Das bedeutet natürlich, daß das Alte Testament nicht auf der eigentlich „theologischen“ Ebene zum Zug kommt. Es bedeutet aber zugleich, daß es gerade auf der Ebene zum Zug kommt, die zur Zeit wichtiger ist.

## Die „Priester“ des Alten Testaments

In diesem Zusammenhang ist es nun interessant, daß vor kurzem eine neue Darstellung der Geschichte des alttestamentlichen Priestertums erschienen ist<sup>2</sup>. Die letzte breit-monographische Geschichte des alttestamentlichen Priestertums hatte Wolf Graf von Baudissin im Jahr 1889 veröffentlicht. Natürlich sind in der Zwischenzeit viel Einzel-forschung und eine Reihe von Werken, die unter bestimmten Aspekten zusammenfassen, erschienen. Dennoch ist es ein wirkliches Ereignis, daß nun eine neue Geschichte des alttestamentlichen Priestertums vorliegt. Der Verfasser, Aelred Cody, ist Professor an der Benediktineruniversität San Anselmo und am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Er führt seine Untersuchung von den dunklen Anfängen des israelitischen Priestertums bis zum Anfang des 2. Jahrhunderts vor Christus. Die letzten beiden Jahrhunderte spart er aus, weil neues, zum Teil noch unveröffentlichtes Quellenmaterial, vor allem aus den Höhlen vom Toten Meer, eine zusammenfassende Bearbeitung dieser Periode noch nicht geraten erscheinen läßt. Das mag bedauerlich sein, wenn man vom Neuen Testament her fragt. Doch enthält das Buch auch so schon vieles, was es für die augenblickliche Diskussion wichtig macht. Seine Lektüre ist allen, die sich kompetent an der Diskussion beteiligen wollen, zu empfehlen.

Im folgenden soll keine Inhaltsangabe geboten werden. Es sei nur auf einige Ergebnisse aufmerksam gemacht, die für die jetzige Diskussion von besonderem Interesse sein könnten.

So ist die Untersuchung über den Zusammenhang von alttestamentlichem Priestertum und Opfer sehr interessant. Cody kommt zu dem Ergebnis: „Eine deskriptive Definition des israelitischen Priestertums vom Opfer her ist ungenügend, ja für die Frühperiode sogar irreführend“ (12). Die Priester der Frühzeit waren vor allem Verwalter und Betreuer der Heiligtümer, jedoch nicht berufliche Opferdarbringer. Ihre wichtigste Tätigkeit neben der Betreuung des Heiligtums war die Orakelbefragung. Sie konnten natürlich wie alle anderen Männer an ihrem Heiligtum Opfer darbringen, aber das war gerade nicht eine ihnen irgendwie reservierte Funktion. Seit der Königszeit kamen zwar immer mehr Zeremonien des langen, komplizierter werdenden Opferrituals in ihre Hand, aber bis zur Zeit Jesu blieb die eigentliche Aufopferung des Opfertiers Sache des Mannes, der ein Opfer brachte, und den Priestern war nur der Teil des Rituals reserviert, bei dem der Altar berührt wurde. Man sollte daher wohl doch vorsichtiger sein mit der Behauptung, Priestertum sei wesentlich vom Opferdarbringen her zu definieren. Dies mag angehen, wenn man an neutestamentliche Überlegungen anknüpft, die vom Opfer her argumentieren. Doch eine generalisierende Theorie dieser Art ist mindestens aus dem Alten Testament nicht gedeckt. Dort hatte die Gemeinschaft das Opfern gerade nicht einem ausgesonderten Spezialisten anvertraut.

<sup>2</sup> Aelred Cody, *A History of Old Testament Priesthood* (Rom 1969) *Analecta Biblica*. 35. (Zu beziehen durch: Biblical Institute Press, Piazza della Pilotta 35, I-001 87 Roma, Italia.)

Interessant ist dann weiter, wie sehr sich die Funktionen der Gruppen, die als „Priester“ bezeichnet wurden (hebräisch *kohen*), im Lauf der Zeit gewandelt haben. Am Anfang waren die „Priester“, wie gesagt, Hüter und Verwalter von Heiligtümern, die sich auch speziell der Orakelerteilung widmeten. Nach der Errichtung des Tempels von Jerusalem wuchs dort vor allem ihre rituell-zeremonielle Aufgabe, und sie war auch sonst im Land mehr und mehr den Priestern reserviert. Dazu haben die levitischen Priester in der Königszeit die Aufgabe übernommen, die profanen und sakralen Rechtstraditionen zu überliefern und zu lehren. Schließlich übernahmen sie auch auf dem Gebiet der Rechtsprechung richterliche Funktionen. Dagegen entglitt ihnen die Orakelerteilung. Die Losorakel wurden nicht mehr konsultiert. Wollte man eine Gottesauskunft, so wendete man sich nun an eine andere Gruppe: die Propheten. Das heißt aber, daß die Priester vieles von dem, was wir heute „Seelsorge“ nennen würden, zu einem bestimmten Zeitpunkt an eine andere Gruppe abgegeben haben. Die Propheten erteilten charismatisch empfangene Gottesworte. Gegen Ende der Königszeit machte die Kultzentralisation in Jerusalem große Gruppen (levitischer) Priester auf dem Land brotlos. Ein Machtkampf zwischen ihnen und der Jerusalemer (zadokitischen) Priesterschaft begann. Er zog sich bis ins ausgehende babylonische Exil hin. Es kam schließlich zu einem Kompromiß. Ein Teil der Leviten wurde in die zadokitische Gruppe gezogen, die anderen wurden Klerus zweiter Klasse mit untergeordneten Aufgaben im Tempel. Die Kompetenzen wurden im einzelnen verteilt, und eine hierarchische Gliederung entstand, die in manchem das Vorbild unserer Hierarchie abgegeben zu haben scheint. Nach der Rückkehr aus dem Exil ist auch das Amt des „Hohenpriesters“ zum erstenmal greifbar. Er hatte bestimmte rituelle Exklusivpflichten. Dazu wurde er das religiöse Haupt einer sich immer mehr rein religiös verstehenden Gemeinde. Das bedeutet aber praktisch, daß er je nach den politischen Umständen auch mehr oder weniger die administrative und politische Führung des Judentums übernahm. Ein immer breiter werdendes Ritualgesetz wurde gepflegt. Trotzdem scheint nun die lebendige Pflege der Tradition den Priestern langsam entglitten und in die Hände jener neu sich bildenden Laiengruppe übergegangen zu sein, die uns im Neuen Testament als die „Schriftgelehrten“ entgegentritt und die so wichtig für die Weiterexistenz des Judentums in der Diaspora geworden ist. Dieses Bild des Wandels der Funktionen der aus dem Volk ausgegliederten Gruppe, die wir als die „Priester“ bezeichnen, sollte die Kirche heute vielleicht ermutigen, vieles, was rein faktisch geworden ist, nicht als unwandelbar zu betrachten, sondern es sich sinnvoll weiterentwickeln zu lassen, so wie unsere Zeit es fordert. Andererseits zeigt sich, daß die Polemik, die heute gern gegen die Verwendung des Worts „Priester“ im Zusammenhang des kirchlichen Amts getrieben wird, auch nicht genügend um die Flexibilität des entsprechenden Worts im Alten Testament weiß.

Wichtig ist auch ein anderer Aspekt der Geschichte des alttestamentlichen Priestertums, der oben schon andeutungsweise erwähnt wurde. Diese Geschichte besteht nicht nur aus sachgemäßen Wandlungen, bedingt durch die Forderungen gewandelter Zeitverhältnisse, sondern mindestens ebenso sehr aus Macht- und Interessenkämpfen zwi-

schen verschiedenen Gruppen. Diese Kämpfe wurden oft auch mit ideologisch gebrauchten theologischen Argumenten geführt oder wenigstens nachträglich verschönt. Wenn man zugibt, daß die Kirche auch eine Kirche der Sünder ist, sollte man beim Studium der Geschichte des kirchlichen Amtes ähnliches erwarten und vielleicht auch manche aktuelle Auseinandersetzung, die mit hochtheologischen Argumenten geführt wird, auf ihre wahren Triebkräfte durchleuchten.

Schließlich ist interessant, daß es vor allem nach dem Exil zu einer immer stärkeren Betonung des Sakralen, der kultischen Reinheit, der tabuierten Trennung von Klerus und Laien kommt. Unterbaut wird dies durch eine Theologie der „Heiligkeit“. Dadurch sondert sich die Priesterschaft immer mehr ab. Das wahre religiöse Leben entwickelt sich bald woanders. Langsam bereitet sie es vor, daß man auch ohne sie auskommt.

Es bleiben zwischen unseren und den alttestamentlichen Priestern gewaltige, durch die historische, kulturelle und offenbarungsgeschichtliche Distanz bedingte Unterschiede. Trotzdem kann die hier besprochene Geschichte des alttestamentlichen Priestertums für den aufmerksamen Leser zu einem Spiegel werden, in dem er die Probleme unseres eigenen kirchlichen Amtes erblickt. Und da die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums schon von Anfang bis Ende überschaubar vor uns liegt, kann sie vielleicht einige Lehren vermitteln über die Gefahren und Chancen unseres heutigen kirchlichen Amtes.

# UMSCHAU

## Religionsunterricht auf neuen Wegen?

### Notizen zum neuen Rahmenplan

Am 31. August 1969 wurde von den deutschen Bischöfen der neue „Rahmenplan (Abk. RP) für den katholischen Religionsunterricht an den Gymnasien in der Bundesrepublik Deutschland“ genehmigt. Damit fand eine Arbeit ihren Abschluß, die bereits 1966 konzipiert und 1967 auf Grund eines Beschlusses der Deutschen Bischofskonferenz (September 1967) begonnen worden war. Mit der Erstellung des RP war der Bund katholischer Religionslehrervereinigungen beauftragt. Ferner waren Vertreter der bischöflichen Schulreferate und des Deutschen Katechetenvereins an der Arbeit beteiligt. Der Plan soll zunächst für zwei Jahre ad experimentum gelten. Bisher gab es nur Pläne für die einzelnen Bundesländer bzw. Diözesen, die sich in Umfang und Gehalt teilweise wesentlich voneinander unterschieden. Daß mit dem vorgelegten Plan eine bundeseinheitliche Grundlage – meines Wissens gibt es einen so weiten Geltungsbereich noch für kein anderes Schulfach – geschaffen wurde, erscheint bemerkenswert und entspricht heutigen Forderungen nach bundeseinheitlichen Plänen auch in anderen Fächern. Fraglos ist in der gegenwärtigen Situation eine neue Konzeption für den Religionsunterricht am Gymnasium dringend nötig<sup>1</sup>.

Vor einer kritischen Würdigung sei der RP zunächst in seinen Grundzügen vorgestellt. Das Projekt ist insgesamt relativ umfangreich. Wahrscheinlich hat kein anderes Schulfach Richtlinien, die 64 Seiten umfassen. Da-

bei findet man keineswegs lange Einleitungs-passagen grundsätzlicher Art zu Sinn, Aufgabe und Begründung des Religionsunterrichts. Im Gegenteil! Dazu äußert sich der RP überhaupt nicht. Nach kurzen technischen Angaben zur Benutzung des RP und einem summarischen Hinweis, daß für die 5.–7. Klasse (Sexta bis Quarta) der „Rahmenplan für die Glaubensunterweisung mit Plänen für das 1.–10. Schuljahr“ (also für Grund- und Hauptschulen; hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz 1967) zu gelten hat, geht der Plan sofort zum konkreten Unterrichtsprogramm der 8. Klasse (Untertertia) über. Für die sechs Klassen der Mittel- und Oberstufe stehen also insgesamt 60 (!) Seiten zur Verfügung. Zu jeder Klasse findet der Lehrer eine kurze Begründung der Jahresthematik, eine Reihe von Funktionszielen, didaktische Leitlinien, eine Übersicht über die Einzelthemen und – was den Hauptteil des RP ausmacht – ausführliche Einzelangaben zu den vorgeschlagenen Themen (Bibelstellen, Leitworte, Ideen, Namen, psychologische, pädagogische, theologische Hinweise usw.). Es ist nicht ganz einfach, die Jahresthematik für die einzelnen Klassen stichwortartig zusammenzufassen, weil jeweils viele Gesichtspunkte zu berücksichtigen sind. Etwas vereinfacht sieht diese so aus: Für die 8. Klasse (UIII): Wege zu einer jugendspezifischen Religiosität (Gott – Gewissen – Jesus – Kirche); für die 9. Klasse (OIII): Der Sinn des eigenen Daseins (Altes und Neues Testament); für die 10. Klasse (UII): Der einzelne und die Gemeinschaft; für die 11. Klasse (OII): Der Mensch und seine Fragen (Spannungsfelder des Lebens, Gewissen, Freiheit u. a.); für die 12. Klasse (UI): Die Botschaft Jesu und

<sup>1</sup> Vgl. W. Trutwin, Probleme des Religionsunterrichts am Gymnasium, in dieser Zschr. 184 (1969) 316–328.

die Deutung des Christusereignisses; für die 13. Klasse (OI): Der Weltauftrag des Christen (Politik, Liebe und Ehe, Arbeit und Freizeit, Frieden, Gerechtigkeit, Zukunft u. a.).

In mancher Hinsicht stellt der RP eine *merkliche Verbesserung* gegenüber den alten Richtlinien dar. Positiv ist anzumerken, daß er sich durchgehend um *Aktualität* bemüht. Die großen Fragen unserer Zeit auf politischem, sozialem, kulturellem und religiösem Feld sind dauernd im Blick. Die Notwendigkeit christlichen Engagements in der Welt ist stark und eindrucksvoll betont, insbesondere für die Abschlußklassen der Mittel- und Oberstufe. Ein Schüler, der nach diesem RP unterrichtet wird, kann das Christentum nicht mehr als bürgerliche Ideologie oder als Institution zur Pflege moralischer Wohlanständigkeit mißverstehen. Auch gibt es hier keine unwahre Beschönigung von Religion, Kirche und Christentum. Die Schüler sollen durchaus auch die Schattenseiten der Kirche (z. B. „Innerkirchlicher Pharisäismus“) kennenlernen und zu verantwortlicher Kritik an der Kirche erzogen werden. Das Thema Reform und Revolution wird groß geschrieben. Auch die Bereiche Liebe, Sexualität und Ehe kommen ausführlich und sachgemäß zur Sprache, zwar etwas spät, nämlich von der 10. Klasse an aufwärts, dann aber auch in kräftiger Dosierung, bis hin zu Fragen der Gruppenehe und Großfamilie. Das Stichwort „Mischehe“ sucht man allerdings vergeblich.

Positiv zu bewerten ist ferner der Versuch, ständig bei der Situation des Jugendlichen anzuknüpfen. *Jugendpsychologische* und *religionspädagogische* Erwägungen durchziehen den ganzen Plan. Als Beispiel sei etwa die Aufgabe genannt, das aus der Kindheit übernommene Gebote- und Verbote-Gewissen mit dem Verlangen nach Selbstbestimmung in der Pubertät zu integrieren, die kindlichen Vorstellungen von Gut und Böse zu überprüfen und richtige Ansatzpunkte weiterzuentwickeln. Erfreulich ist ferner, daß der RP gar nicht erst den Versuch einer *theologischen Systematik* macht. Er bietet nicht komprimierte Universitätstheologie auf Schülerniveau. Sein Gliederungsprinzip ent-

spricht nicht dem theologischer Handbücher. Gerade wichtige Themen tauchen immer wieder auf, so z. B. die Gottesfrage, Gewissen, Mitmenschlichkeit oder der Auferstehungs-glaube.

Trotz dieser positiven Seiten kann der RP insgesamt kaum befriedigen. Er bietet Anlaß zu vielfältiger *Kritik*, wenn man auch gerechterweise zugeben muß, daß bei dem Pluralismus in der heutigen pädagogischen Provinz jeder Plan, der heute für irgendein Fach (sei es Deutsch, Mathematik oder Geschichte) vorgelegt würde, mit Widerspruch rechnen müßte. Worin bestehen die *Mängel* des RP?

1. *Ungenügende Durcharbeitung und Planung.* Schon ein erster flüchtiger Blick auf den RP zeigt, daß die Kommission – vielleicht aus Zeitdruck – nur zu schwerpunktmäßiger Arbeit kam. Man scheint mit den Überlegungen zur Oberstufe angefangen zu haben. Hier jedenfalls wurde die meiste Arbeit investiert. Die Pläne der beiden Primen sind wohl am besten gelungen. Ideen und Perspektiven werden hier sofort erkennbar. Je weiter man aber von der Oberstufe nach unten geht, um so mehr nimmt die Qualität des Plans ab. Schon die Vorschläge für die Mittelstufe hinterlassen einen teilweise miserablen Eindruck. Hier scheint man aus verschiedenen alten Vorlagen rasch etwas zusammengeschrieben und kompiliert zu haben. So sind z. B. die biblischen Partien teilweise wörtlich einer heute überholten Schrift von Klemens Tilmann „Christusverkündigung an die Jugend der Gegenwart“ aus dem Jahr 1950 entnommen, die heute exegetisch nicht mehr zu verantworten ist. Wenn man dann auch noch hört, daß für die endgültige Vorfertigung der Pläne für diese Stufe nur etwa 14 Tage zur Verfügung standen, dann kann man nur resigniert feststellen: eine so weitgehende Vernachlässigung hat der Religionsunterricht, hat erst recht die schwierigste Klassenstufe des Gymnasiums nicht verdient. Für die Unterstufe ist überhaupt nichts Eigenständiges vorgesehen. Hier wird ganz schlicht auf den RP für das 1.–10. Schuljahr hingewiesen, von dem jeder halbwegs mit der Sache vertraute Lehrer weiß, daß er schon

für die Grund- und Hauptschule viele Kritiker gefunden hat. Mit guten Gründen hat man an diesem Plan bemängelt, daß er mehr auf „Einübung“ in das christliche Leben als auf Unterricht bezogen ist. Erst recht ist dann ein solcher Plan nicht einfach auf das Gymnasium übertragbar, wo oft ganz andere Verhältnisse herrschen als an der Hauptschule (andere Stundenzahl, Zusammensetzung der Klassen, geistige Ansprechbarkeit, Leistungsmöglichkeiten usw.). – So muß man wirklich fragen, ob sich die Kommission nicht besser zunächst mit einem RP nur für die Oberstufe hätte begnügen sollen, oder ob sie mit der Publikation solange hätte warten müssen, bis vertretbare Vorschläge für alle Klassen erarbeitet waren.

Übrigens merkt man auch an der sprachlichen Struktur des Plans, daß verschiedene Autoren am Werk waren, die je einen eigenen Stil eingebracht haben. Da ist die Sprache der Sprangerschen Jugendpsychologie (17) neben der Sprache der politischen Theologie (55). Erbauliche Phrasen (29) finden sich in unmittelbarer Nachbarschaft zu tiefenpsychologisierender Ausdrucksweise (30). Was man vermißt, ist die sichere Hand eines Endredakteurs, der den Fachjargon, überflüssige Selbstverständlichkeiten und zahlreiche Dubletten ausgemerzt hätte.

2. *Die Frage nach der Konzeption.* Noch bedenklicher als die genannten Mängel ist die Tatsache, daß der RP sich nicht der Frage nach der Rolle des Religionsunterrichts in der heutigen Schule stellt. Er legt seine Konzeption nicht dar. Man fragt sich, wie es möglich ist, daß ein offizielles Dokument zum Religionsunterricht erscheint, das die heute so brisanten Fragen um eben diesen Unterricht einfach ignoriert oder übergeht. Der Plan erweckt den Eindruck, als gebe es all die vielen Problemen nicht, die in den letzten Jahren in katholischen und evangelischen Fachpublikationen, aber darüber hinaus auch in einer breiten Öffentlichkeit diskutiert worden sind. Er stellt sich nicht Fragen wie diesen: Ist der Religionsunterricht Sache der Schule oder Kirche oder beider? Wie ist das Verhältnis von schulischem zu kirchlichem

Religionsunterricht? Was ist zu bedenken angesichts der Tatsache, daß in unseren Klassen glaubenswillige und ungläubige, entschiedene und unentschiedene Schüler sitzen? Wie muß sich der Religionslehrer darauf einstellen? Wie unterscheidet sich der Religionsunterricht von kirchlicher Glaubensunterweisung und von einer Gruppenstunde? Soll der Religionsunterricht Information, Verkündigung, Orientierung, engagierte Verständnisvermittlung, Religionskunde, Seelsorge oder etwas anderes sein? Wie steht es mit der Benotung, wie mit der Leistungsanforderung? Wie soll sich der Lehrer auf das Abmelderecht der Schüler einstellen? Was bedeutet die Konfession im Religionsunterricht? Sind Wahlgruppen zulässig?

Zu all diesen Fragen schweigt der RP. Nun haben die Bearbeiter unmöglich diese Fragen übersehen können. Sie haben wohl nur deshalb keine Stellung dazu bezogen, weil sich gerade in diesen grundsätzlichen Fragen bei der bischöflichen Kommission kein Konsens finden ließ. Zwar sei hier anerkannt, daß man sich bemüht hat, einen Plan zu erstellen, der unabhängig von der grundsätzlichen Klärung dieser Fragen für alle Auffassungen „offen“ ist. Zweifellos suchte die Kommission dem Pluralismus der verschiedenen Auffassungen gerecht zu werden. Nur bleiben doch die Bedenken bestehen, ob denn ein detaillierter RP möglich ist, über dessen Prinzipien fundamentale Unklarheit bzw. Uneinigkeit besteht.

Immerhin läßt sich auf indirektem Weg durch Analyse des Plans selbst etwas über seine Konzeption herausbringen. Insbesondere die reichlich umfangreich geratenen „Funktionsziele“ zu jeder Klasse lassen deutlich erkennen, was die Herausgeber wollten. Insgesamt findet man für die sechs Klassen 28 (!) Funktionsziele, die leider oft austauschbar und in keiner Weise klassenspezifisch sind. Hier dominieren eindeutig religiöse und lebenskundliche Absichten. So ist mehrfach von einer „persönlichen Bindung an Christus“ (o. ä.) die Rede. Noch in der Unterprima gilt als Funktionsziel: „Nachfolge Jesu, von dessen Gemeinschaft in Wort

und Sakrament die Neuschöpfung erhofft und erbetet wird“ (44). Ein solches Ziel ist gewiß für die Seelsorge auch heute unerlässlich, aber dennoch im Hinblick auf unsere konkreten Klassen in der Oberstufe völlig unangemessen. Gerade solche Intentionen werden von vielen Schülern abgelehnt und zum Anlaß genommen, sich vom Religionsunterricht abzumelden. Die meisten anderen Funktionsziele liegen in einer ähnlichen Dimension (Bindung an Gott und Kirche, Gewissensbildung, Selbstfindung u. a.). Nur zu lernen gibt es nach diesen Funktionszielen relativ wenig. Von „sachgemäßer Information“ ist nur einmal (25), von der „Fähigkeit, biblische, philosophische, theologische und literarische Texte und Werke der Kunst auf ihren religiösen Gehalt hin zu interpretieren“ (37) leider auch nur ein einzigesmal die Rede. „Wissenschaftliche“ Funktionsziele sind sonst nicht genannt. Überhaupt hat man den Eindruck, daß der Plan da, wo es etwas zu lernen gibt, etwa bei Themen der Kirchengeschichte oder bei Sachfragen zur Bibel, eher zur Zurückhaltung mahnt als Ermutigungen gibt. Nun soll hier wirklich nicht einer längst überholten Lernschule das Wort geredet werden. Aber in diesem Plan ist sicher der Gesichtspunkt unterbewertet, daß das Gymnasium auch und nicht nur sekundär eine Stätte des Lernens und der wissenschaftlichen Erkenntnis ist. Im RP dominieren Lebenskunde, Lebenshilfe, Erziehung zum Engagement an der Welt, zum Christen. Niemand wird diese Aspekte missen wollen. Aber sie müssen integriert werden in einen Unterricht, der noch mehr Information, Orientierung, Wissenschaftlichkeit, Anlaß zu kritischer Reflexion bietet. Ohne das alles kann Engagement nicht tragfähig sein.

3. *Einzelängel.* Manche Themen erscheinen zu früh und überfordern die Schüler, z. B. die Weltreligionen in OIII oder Marx, Freud, Sartre und Marcuse in UII. Andere Gebiete, wie z. B. der moderne Atheismus, heute relevante konfessionelle Probleme, Religionssoziologie und auch Schwerpunkte der Kirchen-

geschichte sind unangemessen oder zu knapp für die Oberstufe berücksichtigt. Äußerungen wie: „Im Dienst der theologischen Aussage steht auch die Philosophie“ (63) müssen heute notwendigerweise Protest hervorrufen. – Die Vorschläge für die Bibelarbeit sind teilweise sehr salopp gemacht und nicht frei von sachlichen Fehlern<sup>2</sup>.

Niemand wird einen vollkommenen RP erwartet haben. Keine Kommission kann heute in der Lage sein, endgültige Lösungen aufzuzeigen. Dennoch wären die konkreten Mängel des Plans teilweise vermeidbar gewesen. Das ist um so bedauerlicher, als die Mitarbeiter viel Arbeit in den RP investiert haben. Aber offensichtlich mußte die Kommission zu viele Rücksichten nehmen. Sie selbst hat die Mängel gespürt und darum die Deutsche Bischofskonferenz gebeten, eine Kommission einzusetzen, die sich ganz den grundsätzlichen und praktischen Fragen des heutigen Religionsunterrichts widmet. Inzwischen haben die deutschen Bischöfe diese Kommission einberufen. Man kann nur hoffen, daß die Arbeit dieser bischöflichen Kommission und zugleich die kritischen Anregungen vieler Religionslehrer zu einem verbesserten RP führen werden. Denn der Religionsunterricht der siebziger Jahre braucht einen durchdachten RP. Es sollte und dürfte nicht so sein, daß die vielen Gegner des Religionsunterrichts, die heute lautstärker denn je auftreten, sich aus dem RP selbst allzu bequem Munition für ihre Angriffe gegen den Religionsunterricht holen können. Künftige Kritik am Religionsunterricht wird sich immer auch auf den RP beziehen. Für eine Verbesserung sollte man keine Zeit unnütz verstreichen lassen. Der Religionsunterricht braucht rasch eine solide Grundlage.

Werner Trutwin

<sup>2</sup> Eine detaillierte Begründung der hier nur angedeuteten Kritik erscheint in einem ausführlichen Aufsatz des Verf. in der Zschr. „Religionsunterricht an höheren Schulen“, Heft 2 (1970).

## Sexuelles Tabu im Reifungsprozeß

Der Protest gegen die überkommene Moral will alte Tabus abbauen, stellt moralische Normen in Frage und plädiert – zumal im Bereich des Sexuellen – für eine Liberalität, die sich oft wenig von Libertinismus unterscheidet. Neben dem Problem der vorehelichen Geschlechtsbeziehung kommt diese Tendenz exemplarisch in der Frage der jugendlichen Masturbation zum Ausdruck. Dieses Phänomen, vor Sigmund Freud ein Objekt massiver ärztlicher Bemühungen (Dr. Tissot) und schrecklicher, religiös-moralisch kaschierter Angstdrohungen, nach Sigmund Freuds „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ (1905) und den beiden „Onaniediskussionen“ (1912, 1927) in seiner körperlichen Schädigung zwar abgewertet, aber wegen der Verbindung mit inzestuösen Phantasien (Ödipuskomplex) erneut psychologisch aufgewertet, wird heute moralisch für wertfrei gehalten, körperlich als unschädlich deklariert, ja sogar – weil laut Kinseys Berichten bei den meisten Jugendlichen vorhanden und deshalb „normal“ – als notwendige Durchgangsstufe zu vertieftem Leibbesitz und erhöhtem Lustgewinn qualifiziert<sup>1</sup>.

Der anti-moralische Affekt macht scheinbar auf einem Auge blind; denn zwei 1969 erschienene wissenschaftliche Publikationen über das Problem der (männlichen) Masturbation im Jugendalter stimmen, obgleich sie einen unterschiedlichen Ausgangspunkt haben, in der Bewertung der Masturbation überein und warnen davor, sie zu unterschätzen.

André Alsteens versucht in „Tabu im Reifungsprozess. Masturbation – Symptom oder Vergehen?“<sup>2</sup> mit psychoanalytischen Kategorien das ambivalente Phänomen „Masturbation“ zu erfassen. Er bewertet nicht zuerst den physiologischen Akt, der in sich gesehen

für den Körper unschädlich ist; er betrachtet vor allem die den Akt begleitenden Phantasien. „Durch die sie begleitenden Phantasien hindurch erscheint die Masturbation sowohl als ein wichtiger Schritt auf die Sexualität des Erwachsenen hin als auch als eine gefährliche Möglichkeit der Charakterschwächung, der leichten und oberflächlichen Befriedigung, der zweifelhaften Idealisierung und der Fixierung auf infantile Objekte“ (66). Wegen dieser Phantasien gewinnt einerseits die Masturbation einen positiven Wert, weil in ihnen der Partnerbezug aufscheint und dadurch der autoerotische Akt zu einem heterosexuellen Ereignis wenigstens geöffnet wird. So nimmt dieser Akt eine Mittelstellung ein zwischen der frühkindlichen Autoerotik und dem heterosexuellen, partnerschaftlichen Verhalten des Erwachsenen (87). Andererseits ist er ein ernstes Symptom einer psychischen Störung und wird bei gehäufter und lang andauernder Ausübung, weil mit Schuldgefühlen besetzt – die von Gefühlen der Sünde wohl zu unterscheiden sind –, nicht ohne Schädigungen vollzogen. Alsteens weist auf folgende „Schädigungen“ hin: Die Masturbation kann die normale Hinwendung zum anderen Geschlecht belasten und einen sekundären Narzißmus fördern; sie kann wegen dieser leicht verfügbaren „Tröstung“ zur Charakterschwächung führen (auch S. Freud war dieser Meinung) und hierdurch den Blick auf die Realität verstellen; kann auf infantile Ziele fixieren und auf die Dauer das Genitale auf Kosten des Erotischen überbewerten (91/92). Daß damit Ängste, Schuldgefühle (zumal wegen der inzestuösen Phantasien) und Befürchtungen verbunden sind, die nicht moralisch indoktriniert, sondern psychologisch (auch aufgrund der sozialen Bedingtheit des sexuellen Verhaltens) einfach gegeben sind, liegt auf der Hand. Insgesamt hält Alsteens die Masturbation für ein „komplexes Phänomen“, weil sie als „Etappe auf dem Weg zur psychosexuellen Reife“ eine positive Seite, als mögliche Bedeutung für tieferliegende psychische Störungen einen negativen Aspekt hat.

<sup>1</sup> H. Kentler, Repressive und nichtrepressive Sexualerziehung im Jugendalter: Für eine Revision der Sexualpädagogik (München 1967) 23; H. Schwenger, Antisexuelle Propaganda (Hamburg 1969) 47–48; C. S. Ford – F. A. Beach, Formen der Sexualität (Hamburg 1968) 164 ff.

<sup>2</sup> München: Rex 1969. 186 S. Lw. 20,–.

In „Anthropologischer Beitrag zum Verständnis der männlichen Masturbation“<sup>3</sup> beschreibt A. Jordi zuerst mit den üblichen Charakteristiken: Sexualisierung, Akzeleration, Retardation die Situation des Jugendlichen in unserer Zeit. Nachdem er sich mit den psychoanalytischen (S. Freud), biologischen (A. Kinsey) und soziologistischen (vor allem H. Schelsky) Interpretationsversuchen kurz und kritisch auseinandergesetzt hat, legt er seinen „anthropologischen Deutungsversuch“ vor. Im Sinn einer personalistischen Anthropologie (E. V. von Gebattel, A. Vetter) stellt er im masturbatorischen Akt eine Spaltung zwischen Ich und Leib fest (121). Dennoch beachtet er dann unter der Rücksicht des „Schöpferischen“ – die zentrale Kategorie seines Deutungsentwurfs! – nicht nur den Ablauf des physiologischen Akts, sondern auch die Sinnrichtung des ganzen Aktgeschehens. Er entdeckt im „Masturbationsakt zentral auch einen unreflektierten Versuch zur Restitution produktiv-intellektueller oder schöpferisch-geistiger Prozesse“ (129). Mit dieser Hypothese will Jordi dem Stadium des Jugendlichen, das als „Zustand seelisch-geistigen Unfruchtbarseins und Unganzseins immer in den Ausweg der Masturbation münden kann“ (130), etwas Positives abgewinnen. Andererseits sagt er: „Die Masturbation zeigt erst in dieser Perspektive wirklich das unfertige Gesicht einer Simplifikation im Sinne einer kurzschlüssigen Wendung ins Körperliche. Und erst in dieser Sicht weist sie als letztlich unbefriedigender, obgleich bahrender Modus auf den übersprungenen, aber dumpf gesuchten Aspekt des Schöpferisch-Geistigen hin, nach dem hier im ‚kleinen Rausch‘ (H. Muchow) ghascht wird“ (132). Auch Jordi steht dem Phänomen „Masturbation“ mit Bedenken gegenüber.

Das Ergebnis dieser neueren wissenschaftlichen Untersuchungen heißt: Die neomarxistische oder biologistische Einstellung diesem Problem gegenüber ist nicht wissenschaftlich begründbar und übersieht wegen eines ideologischen Apriori (Marcusesche Entsublimierung; antimetaphysische Verhaltensforschung) die Ergebnisse der Psychologie und Anthropologie. Es ergibt sich ferner, daß eine moraltheologische Bewertung der Masturbation weder sich einer Angstpädagogik bedienen kann, noch eine Sündenfurcht indoktrinieren darf, daß aber dennoch von einer existentiellen und humanen Unvollkommenheit zu sprechen ist, wo die auf Partnerschaftlichkeit hinstrebende Liebesfähigkeit des Menschen durch eine exzessive Masturbation in Frage gestellt wird<sup>4</sup>. Ganz abgesehen vom Respekt vor dem Schicksal des einzelnen Jugendlichen ist bei der moraltheologischen Bewertung vor allem der „Etappencharakter des Jugendalters wie auch die Masturbation im Jugendalter im Rahmen der psycho-sexuellen Entwicklung des Menschen mit besonderer Aufmerksamkeit zu betrachten“ (Alsteens, 155).

Demnach geht es auch in der Frage der Masturbation zuerst um eine differenzierte, wissenschaftliche Erhebung des Tatbestandes. Wenn sich deren Ergebnisse dann auch weder in die Klischees einer alten Moral einfügen lassen, noch dem Erwartungshorizont einer „neuen Moral“ entsprechen, so wird in ihnen doch eine Instanz geschaffen, an die eine seinsgerechte Moral bei der Findung von Normen verwiesen ist. Daß für eine christliche Norm auch die „normative Summe der Schrift“ (F. Böckle), das Gebot der Liebe, eine entscheidende Rolle zu spielen hat, sei nicht vergessen.

*Roman Bleistein SJ*

<sup>3</sup> Basel: S. Karger 1969.

<sup>4</sup> Vgl. R. Bleistein: Zum Problem sexualethischer Normen für den vorehelichen Bereich, in: Kat. Blätter 94 (1969) 393–408.

# BESPRECHUNGEN

## Theologie

SCHMAUS, Michael: *Der Glaube der Kirche*. Handbuch katholischer Dogmatik. Bd. 1. München: Hueber 1969. 791 S. Linson 48,-.

Die vorliegende Dogmatik unternimmt den Versuch, „die Glaubenslehre der katholischen Kirche für den heutigen Menschen verständlich auszulegen und darzubieten“ (1). Sie will daher keine „Begriffs- oder Wesenstheologie“ betreiben, welche nach Ansicht des Verfassers nur die Wahrheit in sich selbst erörtern könnte, sondern „existential-existentiell“ deren Funktion und Sitz im Leben untersuchen. Offenbarung und Glaube sollen „als heilsame Begegnung zwischen Gott und dem Menschen dargestellt werden“ (4).

Zu diesem Zweck entwickelt Schmaus eine Neugliederung des dogmatischen Stoffs. Er verzichtet auf die übliche Einteilung der Traktate und versucht anhand der ursprünglichen Differenziertheit des Offenbarungsgeschehens – das Geschehen legt sich im Wort der Offenbarung selber aus – die Inhalte der kirchlichen Lehre zu erfassen. Einer allgemeinen Grundlegung, die am Leitfaden einer Theologie des Worts mehr die formalen Themen der klassischen Dogmatik behandelt (Offenbarung, Schrift und Tradition, Dogma usw.) folgt daher unmittelbar die Christologie als Lehre von der zentralen Botschaft unseres Heils.

Der kritische Punkt dieser Konzeption – dem Autor ist dies offenbar bewußt: er nennt seinen Ansatz das kleinere Übel (250) – liegt in der Gotteslehre. Denn obwohl auf jeder Seite von Gott gesprochen wird, macht die vorliegende Dogmatik – und das betrifft den Ansatz ihrer Theologie – ihn selber und die Möglichkeit des Sprechens von ihm nirgendwo in sich thematisch. Es gibt daher keinen eigentlichen Traktat „De Deo uno et trino“ mehr. Was die traditionellen Lehr-

bücher hier zu sagen wußten, erscheint nun – im wesentlichen unter Beibehaltung des alten Schemas (Wesen und Eigenschaften Gottes) – unter dem Abschnitt „Christologie“ – und zwar als „Voraussetzung des Christusgeschehens“ (Das alttestamentliche Gottesbild; Schöpfungs-, Erbsünden- und Engellehre) und als Inhalt der Botschaft Jesu selbst (Trinität).

Ich sehe darin ein beträchtliches Dilemma; denn indem dieser Ansatz trotz des berechtigten Anliegens einer christologischen Konzentrierung der Theologie das „Theologische“ als solches – strukturell – nicht thematisieren kann, kommt auch der heilsgeschichtliche Bericht über eine bloß darstellende Beschreibung nur schwer hinaus. Es bleibt die Frage, wie der Zusammenhang von Gott und Christus selbst zu konzipieren ist und ob die Trinität als Inhalt der Heilsbotschaft Jesu begriffen in ihrem Geschehenscharakter deutlich bzw. umgekehrt die Person Jesu als Frage nach deren Sein verstanden, in ihrem Wortcharakter adäquat gesehen wird.

Ich möchte hier natürlich nicht den alten Lehrbüchern das Wort reden. Aber – und diese Bemerkung muß gestattet sein – der echte Ausgleich von essentieller und existentieller Dogmatik bringt beide in Verlegenheit und führt zu einer Theologie, die ihren Anspruch aus den Thesen selbst zu formulieren weiß.

E. Klinger

*Glaubensverkündigung für Erwachsene*. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus. Freiburg: Herder 1969. XVIII, 565 S., Ergänzung zur Glaubensverkündigung für Erwachsene, 94 S. Lw. 19,80.

Der Holländische Katechismus wurde von K.-H. Weger in dieser Zeitschrift (179 [1967] 105–115) vorgestellt, bevor er noch in deut-

scher Sprache erschienen war. Die kirchliche Druckerlaubnis für die deutsche Ausgabe wurde davon abhängig gemacht, daß nach den Gutachten einer Kardinals- und Theologenkommission eine Anzahl von Änderungen vorgenommen würde. Als doch eine unveränderte deutsche Übersetzung (wie schon früher eine englische und etwas später eine französische) 1968 in einem niederländischen Verlag herauskam, war dies eine kleine Sensation. Der Erfolg des Buchs, von dem bisher insgesamt etwa eine Million Exemplare gekauft wurden, ist keineswegs nur der Sensationspublicity zuzuschreiben. Inzwischen wurde ein Kompromiß geschlossen. Da das holländische Autorenteam der Aufnahme der vorgeschlagenen Änderungen in das Buch selber nicht zustimmte, wird der „Katechismus“ weiterhin, nun vom Verlag Herder direkt, unverändert ausgeliefert – unter Beigabe eines 94seitigen Ergänzungshefts. Darin werden die Änderungswünsche der Kardinalskommission (8–11) von zwei römischen Theologen durch Texte erläutert (17–93), die ursprünglich die entsprechenden Stücke des „Katechismus“ ersetzen sollten. Am ausführlichsten kommt die Lehre von der Erbsünde zur Sprache (20–45); andere Punkte betreffen u. a. die jungfräuliche Empfängnis Jesu, seinen Sühnetod, die Eucharistie, Priestertum und Lehramt, die Existenz von Engeln, die unmittelbare Erschaffung der individuellen menschlichen Geistseele.

Ein Lesezeichen konfrontiert die (47!) Stellen des Buchtexts mit den entsprechenden Seiten des Ergänzungsanhangs. Die neue Weise der Veröffentlichung des Holländischen Katechismus hat für den, der sich die erforderliche Mühe machen kann und will, eigenen Reiz und Nutzen: sie führt in zwei verschiedene theologische Werkstätten ein, sie ermöglicht genauen Vergleich und wägendes Bedenken zwischen dem Für und Wider von Hauptfragepunkten heutigen Glaubensverständnisses. Denn jeder Text sagt viel mehr (auch durch das, was er *nicht* sagt) vor der Folie des jeweils anderen. Man nimmt so wirklich ein Stück weit teil am „geistigen Ringen der Gegenwart“, vorausgesetzt, man

ist nicht nur auf Patentrezepte und Kurzformeln aus. Die Erklärung der Kommission der Kardinäle (Frings, Lefebvre, Jäger, Florit, Browne und Journet) vom 15. 10. 1968 schließt folgendermaßen: „Die vorstehenden Bemerkungen, obschon nicht wenig an Zahl und nicht ohne Gewicht, lassen doch den durchaus größeren Teil des Neuen Katechismus bei seiner lobenswerten pastoralen, liturgischen und biblischen Eigenart unberührt. Auch setzen sie die lobenswürdige Absicht der Verfasser des Katechismus nicht herab, die ewige Frohbotschaft Christi in einer der Denkart unserer heutigen Menschen angepaßten Form darzubieten. Aber gerade die großen Vorzüge, deren sich das Werk erfreut, erfordern, daß es die Lehre der Kirche stets ohne jeden verdunkelnden Schatten wiedergebe.“ Das Ergänzungsheft, das auch gesondert bezogen werden kann, ist leider mangelhaft verfaßt, bzw. übersetzt und auch zu fehlerhaft gedruckt. *W. Kern SJ*

WALDENFELS, Hans: *Offenbarung*. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie. München: Hueber 1969. 327 S. Kart. 29,80.

Der Verfasser beschäftigt sich im vorliegenden Buch mit Kapitel 1 von „Dei verbum“, der Konstitution über die Offenbarung des 2. Vatikanischen Konzils. Er betrachtet dieses Kapitel aber nicht redaktionsgeschichtlich, auf dem Hintergrund der verschiedenen Entwürfe und ihrer theologischen Implikationen im Fortgang der konziliaren Diskussion und Auseinandersetzung selbst – hierzu fehlte die nötige Einsichtnahme in die entsprechenden Protokolle –, sondern er versucht, ideengeschichtlich auf breiter historischer Basis die Perspektiven herauszuarbeiten, die seine Konzeption „ideell“ verständlich machen. Er behandelt deshalb in seinem ersten Teil die verschiedenen Ansätze, die zum Thema Offenbarung während der letzten hundert Jahre auf katholischer und (seit dem ersten Weltkrieg) auf evangelischer Seite wirksam geworden sind. Zur Sprache kommt so die Theologie der Manualien – dem Rezensenten

scheint dieses Kapitel methodisch am exaktesten –, die Tübinger Schule aus der Sicht von H. Lohmann und J. R. Geiselmann, die französische Theologie vom Modernismus bis zur „Nouvelle théologie“, die deutsche Theologie in ihrem anthropologischen und personalistischen Ansatz bei K. Rahner und A. Brunner, verschiedene evangelische Theologen und schließlich einzelne Tendenzen, die im Zusammenhang mit der Exegese deutlich wurden. Der zweite Teil bringt unter der Überschrift „Ergebnis und Aufgabe“ einen Abschnitt über die „Philosophie des Offenbarungskapitels“ und dann anhand seiner sechs Nummern eine Diskussion der entsprechenden Sachfragen („Offenbarung als Begegnung“; „Die Problematik des Verhältnisses von Offenbarung und Geschichte“; „Offenbarung Jesu Christi“; „Offenbarung und Glaube“; „Offenbarung und Lehre“) im Gespräch mit verschiedenen modernen Autoren (K. Barth, H. U. v. Balthasar usw.).

Das große Problem hierbei scheint mir die Methode. Das Buch umspannt in weitem Bogen die ganze moderne Theologie und gibt in dankenswerter Weise einen guten Überblick über die verschiedenen Ansätze, die darin wirksam sind, läßt sich dann aber im zweiten Teil auf eine Sachdiskussion ein, ohne die Probleme mit der dazu notwendigen theologischen Akribie – in seinem Rahmen – angehen zu können. Es versteht sich als Darstellung der Offenbarungsfrage auf dem 2. Vatikanum, handelt dann aber von der Theologie verschiedenster Theologen, ohne sagen zu können, wo beides – genau – zusammenpaßt (warum wird zum Beispiel U. v. Balthasar im zweiten Teil behandelt?) und warum es sich nicht gleich – die Proportionen legen einen solchen Gedanken nahe – auf die letzteren beschränkt. Dann hätten allerdings auch die Analysen exakter kommen müssen.

E. Klinger

## Wirtschaft und Gesellschaft

FARNER, Konrad: *Theologie des Kommunismus?* Frankfurt: Stimme-Verlag 1969. 362 S. Kart. 24,80.

Unter „Kommunismus“ ohne Zusatz sind wir gewohnt, den vom Marxismus geprägten atheistischen Kommunismus zu verstehen, mit dem Pius XI. in seiner Enzyklika „*Divini Redemptoris*“ (19. 3. 1937) sich auseinandersetzt und auf den das „*Monitum*“ des Hl. Offizium vom 28. 6./1. 7. 1949 (D 3865) abzielt. Eine „Theologie“ dieses Kommunismus könnte wohl nur ein viereckiger Kreis oder etwas Ähnliches sein. An und für sich aber hat Kommunismus nichts mit Atheismus und noch weniger mit Marxismus zu tun, blickt er doch auf eine unvergleichlich längere Geschichte zurück als dieser. Seit der urchristlichen Zeit bis zur Gegenwart hat es einen christlichen Kommunismus gegeben; um ihn vom marxistisch-atheistischen (Zwangs-) Kommunismus zu unterscheiden, pflegen wir ihn als christli-

chen Liebes-Kommunismus zu bezeichnen; so schon die Lebensweise der ersten christlichen Gemeinde in Jerusalem – dies, obwohl aus den Worten des hl. Petrus an Ananias (Apg 5, 4) eindeutig erhellt, daß im Rechtssinn *kein* Gemeineigentum bestand. Erst die Lebensweise der christlichen Ordensgemeinschaften, die kein Sondereigentum der Mitglieder kennt, ist im Rechtssinn kommunistisch und beweist, daß die Kirche das persönliche Eigentum *nicht* als notwendige Voraussetzung der Persönlichkeitsentfaltung, ja unter Umständen den freiwilligen Verzicht darauf sogar als der vollen Entfaltung der Persönlichkeit, dem „*développement intégral*“ im Sinn der Enzyklika „*Populorum progressio*“ förderlicher ansieht. In seinem Buch „*Theologie des Kommunismus?*“ behandelt der in Zürich lebende, seit 1923 der heute den Namen „Partei der Arbeit“ führenden kommunistischen Partei der Schweiz angehörende Marxist Konrad

Farner nicht allein das Gegensatzpaar des christlichen Liebes-Kommunismus und des marxistisch-atheistischen (Zwangs-) Kommunismus, sondern bezieht die zahlreichen, in der Kirchengeschichte immer wieder aufgetretenen, ausdrücklich – gleichviel ob zu Recht oder zu Unrecht – sich auf die christliche Lehre berufenden, mehr oder weniger kommunistischen Bewegungen in seine Darstellung ein. Sowohl gegen seine Interpretation der zur Eigentumsfrage immer wieder angeführten Vätertexte als auch gegen seine Deutung dieser zahlreichen, in ihrem Ausmaß und ihrer Stärke von uns gern unterschätzten Strömungen mag man eine Menge von Einwendungen erheben können. Das darf aber nicht daran hindern, anzuerkennen, daß Farner ganz und gar nicht einseitig mit Entartungen und Fehlleistungen der christlichen Kirche(n) ins Gericht geht, sondern seine marxistischen Gesinnungsgenossen ebensowenig schont und daß seiner Kritik ein Ethos zugrunde liegt, dem man seinen Respekt nicht versagen kann.

Im Gegensatz zu der ausgesprochen kritischen Haltung des Neuen Testaments und der Väter, die zu der beunruhigten Frage führte, wie denn überhaupt ein Reicher zum Heil gelangen könne, ist uns im 19. Jahrhundert die kritische Haltung gegenüber Besitz und Eigentum in befremdlicher Weise verloren gegangen. Kirchenlehramtliche Äusserungen, die den „usus communis“ der Erdengüter als die jeder denkbaren Eigentumsordnung vorausgehende und durch sie in Vollzug zu setzende Norm in Erinnerung rufen und darauf gestützt fordern, die positive Eigentumsordnung jeweils so zu gestalten, daß sie diesen „usus communis“ nicht erschwert oder gar vereitelt, sondern ihn ermöglicht und tunlichst fördert, werden glatt überhört und sind dem öffentlichen Bewußtsein völlig fremd; statt dessen wird eine falsch übersetzte Stelle aus „Rerum novarum“, wonach Leo XIII. angeblich das Eigentum als „heilig“ bezeichnet hätte, immer wieder kolportiert und erweist sich als unausrottbar. Auch Farner ist dieser Irreführung zum Opfer gefallen und erweist sich auch als in

andere vorgefaßte Meinungen verstrickt. Das sollte aber nicht abhalten, namentlich den 2. und 3. Teil seines Buchs, „Die Konfrontation“ (91–248) und „Die große Hoffnung“ (249–362), sorgfältig zu lesen und ernsthaft zu überdenken. Farner ist ein intellektuell und moralisch hochstehender Gegner; mit ihm sich auseinanderzusetzen, trägt dazu bei, die eigene Position zu läutern und eben dadurch zu stärken. O. v. Nell-Breuning SJ

MÜHLBRADT, Werner – LUTZ, Egon: *Der Zwang zur Sozialpartnerschaft*. Hintergründe der Zusammenarbeit von Gewerkschaften und Arbeitgebern. Neuwied: Luchterhand 1969. 167 S. Kart 18,-.

Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände vertreten, wenn nicht gegensätzliche, so doch entgegengesetzte Interessen und geraten manchmal sogar in kämpferische Auseinandersetzungen (Streik, Aussperrung); nichtsdestoweniger sind sie durch eine gemeinsame Aufgabe unlöslich mit einander verbunden; ob sie es wollen oder nicht, sie unterliegen dem „Zwang zur Sozialpartnerschaft“ und praktizieren sie – selbst wenn von gewerkschaftlicher Seite gelegentlich nur eine Tarifpartnerschaft anerkannt und das Bestehen einer echten Sozialpartnerschaft vorerst noch bestritten wird. In Teil I (5–56) verzeichnet Mühlbradt die in den 20 Jahren 1948/49 bis 1968/69 stattgehabten Begegnungen der beiden Sozialpartner am runden Tisch, eine dankenswerte Zusammenstellung, die man sonst nirgendwo findet. In Teil II (59–117) zeichnet Lutz in ausgesprochen journalistischem Stil die Porträts führender Gewerkschafter; von ihnen ist *Otto Brenner* der einzige, dem er zwar auch nicht ohne Kritik, aber doch mit echtem Respekt begegnet. In Teil III (121–142) porträtiert Mühlbradt die drei aufeinanderfolgenden Vorsitzenden der BDA (Bundesvereinigung deutscher Arbeitgeberverbände), für meinen Geschmack allerdings – von *Walter Raymond* abgesehen – etwas zu ruhmredig. Teil IV (145–167) bringt unter dem Titel „Zwischen Kampf und Kooperation“ eine nicht uninteressante kri-

tische Würdigung aus gewerkschaftlicher Sicht von Lutz. – *Mühlbradt* ist seit 1953 in der Presseabteilung der BDA tätig; *Lutz* war bis 1967 Mitglied des Hauptvorstands der IG Druck und Papier und hauptamtlicher Redakteur der Zeitung dieser Gewerkschaft; seither ist er politischer Redakteur der Nürnberger Nachrichten.

O. v. Nell-Breuning *J*

PFEFFER, Marina Elisabeth: *Einrichtungen der sozialen Sicherung in der griechischen und römischen Antike*. Berlin: Duncker & Humblot 1969. 308 S. Lw. 58,60.

Mit bewundernswürdiger Hingabe hat die Assistentin an dem von den Professoren Wilfried Schreiber und Philipp Herder-Dorneich geleiteten Forschungsinstitut für Einkommenspolitik und Soziale Sicherung an der Universität Köln die griechische und römische Antike auf Einrichtungen der sozialen Sicherung durchforscht, um an ihnen die Anwendbarkeit und Fruchtbarkeit Herder-Dorneichscher Theoreme zu testen. In dem sehr beengten Rahmen des Möglichen ist ihr das auch gelungen; leider aber steht das Ergebnis ihrer Ermittlungen in keinem angemessenen Verhältnis zu der aufgewandten Mühe; das ist nicht ihre Schuld, sondern liegt ausschließlich an der Tücke des Objekts; die griechische und römische Antike hat nun einmal keine nennenswerten Leistungen auf diesem Gebiet aufzuweisen; die wirklich großzügigen Maßnahmen der späten römischen Republik und der Kaiserzeit haben ganz andere Ziele als soziale Sicherheit zu gewähren; wenn ein Teil der Leistungsempfänger durch sie vor Not und Elend bewahrt wurde, so war das ein Nebenerfolg, vor allem aber ein Mittel zu dem gleichen Zweck, zu dem heute sozial verbrämte „Wahlgeschenke“ ausgestreut werden. So sagt die Vf.in denn auch selbst ganz richtig: „Es gibt... vereinzelt bescheidene Ansätze“; nichtsdestoweniger wäre es „verfehlt, aus diesen vereinzelt Maßnahmen auf ein geschlossenes System von Einrichtungen der sozialen Sicherung in der Antike zu schließen“ (83).

Wenig Glück hat die Vf.in mit den Zahlen. 3 Minen = DM 235,50 monatlich bezeichnet sie als „seit Perikles... kaum noch ausreichend, um die Hälfte des Lebensunterhalts zu verdienen“ (63); gleichzeitig habe das allgemeine Lohnniveau zwischen 3 und 4 Obolen = DM -,39 bis -,52 täglich geschwankt (64); das wären bei 30 Arbeitstagen im Monat DM 11,70 bis 15,60; demnach hätte der Tagelohn nur ein Dreißigstel des Lebensbedarfs gedeckt. – 12,5% von 414 390 soll 10 373,26 ergeben (124); das sind aber fast genau 2,5%! – 1 Denar soll DM 8,82 gleichkommen, 750 Denare DM 615,-; letzteres träfe zu für 1 Denar = DM -,82, wie es dem gebräuchlichen Wertansatz entspricht (vielleicht ein Druckfehler). – Für die römischen Verhältnisse wird der Tagelohn mit 2 Sesterzen = DM -,42 angesetzt; die Abweichung von einem halben Denar um 1 Pfennig nach oben dürfte sich wohl durch Aufrundung erklären. – Daß der Lebensstandard der Bevölkerung vom 1. bis zum 4. christlichen Jahrhundert um 80% abgesunken sei (138), setzt eine Höhe der Lebenshaltung im 1. Jahrhundert voraus, die ganz und gar unglaublich ist. – Mehrfach versichert die Vf.in, 1 Talent = DM 4 715,- sei gleich dem Preis eines Rindes (35, 47 u. a. m.); das wären 300 bis 600 Monatslöhne oder 25 bis 50 Jahreslöhne; gilt dann noch die klassische Faustregel „1 Schwert = 7 Kühe“, dann muß der Mann, nur um sich mit einem Schwert zu versehen, 175 bis 350 Jahre arbeiten! – Daß ein „Überbrückungsdarlehen“ nicht zurückgezahlt zu werden brauche (59), ist eine *contradictio in terminis*. Ebenso unglücklich ist die Terminologie der Vf.in, die unter II A 4 (47 ff.) zwei Arten von *Eranosgesellschaften* unterscheidet, dagegen in III 2 (160 ff.) von *Eranosvereinen* spricht, worunter anscheinend *eine* (welche?) der beiden Arten von Gesellschaften verstanden ist. – Nur ganz leicht übertrieben ist die leider nur allzu treffende Klage der Vf.in, in unserer Sozialversicherung habe „das Anspruchsdanken gegenüber der Institution jedes Solidaritätsbewußtsein verdrängt“ (170). Belustigend dagegen ist ihre mehrfach zum Ausdruck ge-

brachte Meinung, der Wert (!) ärztlicher Leistungen werde erst erkennbar, wenn man sie bezahlen muß; richtiger würde sie sagen: daß

ärztliche Leistungen *Kostengüter* sind, wird vielen Menschen erst bewußt, wenn sie selbst zu diesen *Kosten* herangezogen werden.

O. v. Nell-Breuning SJ

### Naturwissenschaft

HEISENBERG, Werner: *Der Teil und das Ganze*. Gespräche im Umkreis der Atomphysik. München: Piper 1969. 324 S. Lw. 24,-.

Das Buch ist in gewissem Sinn Selbstbiographie und ein Stück Geschichte der Quantenphysik, und es ist äußerst aufschlußreich, in dieser warmherzig-menschlichen Schilderung die Atmosphäre des Lebens und Denkens kennenzulernen, aus der die bekannten Arbeiten Heisenbergs erwachsen. Dabei erweist sich (wenn auch in der Rückschau gewiß stärker nachgezogen und unterstrichen), daß hinter dem Denken Heisenbergs von Anfang an ein philosophisches Anliegen stand, ein ganz und gar nicht positivistisches Fragen nach den großen Strukturen der Wirklichkeit, und daß es darum keine „Grenzüberschreitungen“ waren, wenn Heisenberg – und sein Lehrer und Freund N. Bohr – nicht nur über physikalische Fachprobleme sprachen und schrieben. Diese physikalischen und philosophischen Partien werden sich allerdings nur dem ganz erschließen, der mit den angeschnittenen Fragen schon vertraut ist.

Dafür sind die Abschnitte über das Eindringen des Nationalsozialismus in den Universitätsbereich und über die politische Verantwortung des Wissenschaftlers von fast be-

drückender Aktualität. Die Darstellung des Gesprächs mit dem nationalsozialistischen Studenten von 1933 (196–205) ist fraglos stilisiert aufgrund des Erlebnisses von Diskussionen mit sozialistischen Studenten von 1968 und hat doch gerade dadurch für den, der 1933 miterlebt hat, nur an geschichtlicher Echtheit und Lebendigkeit gewonnen – weil eben der Unterschied zwischen dem Studenten von 1933 und dem von 1968 in den hier angeschnittenen Fragen so erschreckend gering ist. Und da ist der Fall des jungen kommunistischen Idealisten Hans Euler, dem der Angriff Rußlands auf Finnland alle Ideale zerbrach und der sich daraufhin zu den Fernaufklärern meldete, weil er so keinen Menschen zu töten brauche (219, 228 f., 240 ff.). Als Fernaufklärer war er effektiv für die nationalsozialistische Kriegsmaschinerie wichtiger als ein einfacher Landser; hätte er sich von Heisenberg für den „Uranverein“ reklamieren lassen, hätte er mitgeholfen, Reserven für den Wiederaufbau aus der Kriegswirtschaft herauszuziehen. Aber nachdem die große Umwälzung nicht mehr sinnvoll erschien, war Euler an dem Wiederaufbau in kleinen Schritten nichts mehr gelegen.

W. Büchel SJ

## ZU DIESEM HEFT

MARTIN SCHLAPPNER ist Redakteur bei der Neuen Zürcher Zeitung.

HANS ROTTER ist Professor für Moralthologie an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

NORBERT LOHFINK ist Professor für alttestamentliche Exegese am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom.

WERNER TRUTWIN ist Oberstudienrat in Bonn.

## Christliche Genealogie des modernen Atheismus?

Ist der moderne Atheismus irgendwie, wenn auch noch so indirekt und illegitim, eine Folgeerscheinung des Christentums? Gibt es einen in diesem Sinn christlichen, nämlich christlich bedingten und ermöglichten, Atheismus? Die Frage scheint paradox. Sich auf sie einzulassen wird man eher geneigt sein angesichts der radikaleren Behauptung, Atheismus stelle sogar eine mögliche oder gar die einzig mögliche Weise des Christseins in der Welt von heute dar, es gebe also eine atheistische Erscheinungsform des Christentums selber<sup>1</sup>. (Darunter wird allerdings zumeist nur die Kritik an dem – oft vergrößert gefaßten – metaphysischen Theismus der christlichen Tradition verstanden<sup>2</sup>.) Nicht danach, nicht nach „*a-theistischem Christentum*“ soll hier gefragt werden, sondern nach „*christlichem Atheismus*“, der kein Bindestrich- oder Gänsefüßchen-, sondern ein höchst wirklicher Atheismus ist, im eben anvisierten, noch näher zu bestimmenden Sinn: als eine Konsequenz der Glaubensbotschaft von dem Gott-Schöpfer der Welt.

Charakteristisch für den Atheismus der Neuzeit und Gegenwart ist die Radikalität seiner Absage nicht nur an einen personalen Gott, sondern an jegliche numinose Macht in und über der Welt unserer Erfahrung; hinzu kommt, extensiv gesehen, seine weltweite Verbreitung. Der heutige Atheismus ist entstanden im Bereich der europäisch-westlichen, durch das Christentum mitgeprägten Kultur, und es scheint, daß seine Entstehung in nachweisbarem Zusammenhang steht mit der jüdisch-christlichen Glaubensbotschaft. Dafür spricht, daß sich im vor- und außerchristlichen Raum ein radikaler, breit gestreuter Atheismus offensichtlich nicht findet: vor allem der Vergleich mit der griechisch-römischen Antike legt sich nahe. Den wenigstens umrißweise zu erhebenden äußeren, faktischen Befund erhärten innere Gründe für einen *Entstehungszusammenhang zwischen Atheismus und Christentum*.

### Atheismus in der Antike?

Zwar gibt es in der *Antike* seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. eine ziemlich fixe Namensliste der Atheoi, die „schlechthin sagen, es gebe keine Götter“. Dazu gehören *Diagoras* von Melos (um 430), *Theodoros* von Kyrene und *Euhemeros* von Messene

<sup>1</sup> Vgl. z. B.: Th. J. J. Altizer, ... daß Gott tot sei (Zürich 1968); D. Sölle, Atheistisch an Gott glauben (Olten 1968, <sup>2</sup>1969); Gibt es ein atheistentes Christentum?, in: Merkur 23 (1969) 33–44.

<sup>2</sup> Zum Problem „a-theistisches Christentum“ s. den demnächst erscheinenden Sammelband: Atheismus der Gegenwart, hrsg. v. E. Coreth u. J. B. Lotz (Freiburg 1970).

(beide um 300 v. Chr.). Aber gerade das Aufsehen, das sie erregten, ist bezeichnend für die Außergewöhnlichkeit ihrer Einstellung; es waren eben nur „einige Philosophen“. Auch der Dichter *Kinesias*, der auf Athener Partys um 400 mit seinen Gesinnungsgenossen über die Götterverehrung spottete, gab dafür eine alljährlich stereotyp wiederkehrende Komödienfigur ab. Das wenige, das von den Atheoi zuverlässig überliefert ist, erlaubt keine nähere Bestimmung ihres „Atheismus“; die Anekdoten, die sich um ihren Namen ranken, lassen eher auf bloße herbe Kritik der landläufigen religiösen Vorstellungen und Verhaltensweisen schließen. Dort, wo bei vorsokratischen Philosophen ersten Rangs, wie Heraklit und Xenophanes, ein deutlicherer Textbefund vorliegt, wird auch eindeutig klar, daß die schroffe Verurteilung des zu anthropomorphen traditionellen Religionswesens einer geläuterten, gemäßigteren Auffassung des Göttlichen dienen soll. Des weiteren stehen unter Atheismusverdacht einige markante Sophisten. *Kritias*, Anführer der Dreißig Tyrannen Athens (um 400), läßt im „Sisyphos“ einen schlaunen Staatsmann die Götter erfinden: als Superpolizisten zur Abschreckung vor geheimen Verbrechen. Aber das genus litterarium der Komödie sowie *Kritias*' Charakter und reaktionäre politische Funktion legen nahe, daß dies parodistisch gemeint war. Und wenn *Protagoras* (etwa 480–410) die erste griechische Schrift „Über die Götter“ mit dem als einzigem daraus erhaltenen skeptischen Satz einleitet, er vermöge über sie „nichts zu wissen, weder daß sie sind noch daß sie nicht sind“, so muß er doch wenigstens meinungsweise im Verlauf der Schrift allerhand über sie zu sagen gehabt haben. Für *Prodikos* (etwa 450–400) sind die Götter Personifikationen der dem Menschen wohl-tätig-nützlichen Naturkräfte, des Feuers als Hephästos, des Meers als Poseidon, des Brots als Demeter . . . *Thrasymachos* gibt seiner Ablehnung eine moralische Begründung: die Götter bringen die Menschen nicht dazu, gerecht zu sein miteinander. Solche ja keineswegs völlig unberechtigte Entmythisierung und aus dem Theodizeeproblem sich nährende Kritik bündelt und unterbaut durch verschiedene Erklärungen der Atomtheoretiker *Demokrit*. Aber weder er noch *Epikur*, der eine praktische Lebensphilosophie ausbreitet, leugnen einfachhin die Existenz der Götter, sowenig diese in ihr physisches und ethisches System passen. Das geschieht deutlich erst im epikureischen Lehrgedicht „De rerum natura“ des Römers *Lukrez*.

Es geht nicht darum, von den wenigen etwaigen Atheisten der Antike zu behaupten, sie seien keine gewesen; jedenfalls gab es keinen Atheismus im modernen, radikal-universalen Sinn. Der vorwiegend religionspolitische Horizont des Atheismusvorwurfs ist offensichtlich. Anaxagoras und Aristoteles entzogen sich durch die Flucht Asebie-(Gottlosigkeits-) Prozessen, die im Zusammenhang mit Reaktionen gegen die Herrschaft des Perikles bzw. der Makedonen standen. Sokrates wurde zum Tod verurteilt, weil er, nach Platon, „frevelt, indem er die Götter, die die Polis anerkennt, nicht anerkennt, sondern Anderes, Neues, Daimonisches“ – also eben doch auch Göttliches: Sein individueller innerer Daimon, auf den er sich berief, wurde als tödliche Gefahr für den Staatskult und den von ihm bestimmten Way of life empfunden. Auch in dem utopischen Staatsentwurf der „Gesetze“ Platons wird als Atheist traktiert, wer die

Polisgötter und ihre öffentliche Verehrung mißachtet. Dies alles entsprach den offiziellen Anklagegründen der Athenischen Asebieprozesse: die eigenen alten Götter nicht zu ehren oder fremde neue Götter einzuführen oder auf religionsgefährdende Weise Astronomie zu treiben. Allgemein galten den Griechen die Völker, die andere Gottheiten verehrten, als Atheoi im Sinn von Kakotheoi, so etwa die Thraker im barbarischen Norden.

Nicht anders in der römischen Reichsreligion, zumal in Sachen des Kaiserkults. Hier wurde, und dies wirft für uns ein besonderes Licht auf die Sachlage, während der ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte gegenüber der neuen christlichen Sekte, wie auch gegenüber den Juden, der Vorwurf des Atheismus erhoben. Noch Kaiser Justinian, der um pagane Restauration bemüht war, bezeichnet die Christen durchweg als Atheoi, was sie zu Staatsfeinden stempelt. (Auch eine kleine Dichtung des Schriftstellers Hans Erich Nossack „Das Testament des Lucius Eurinus“ läßt seinen Titelhelden, einen maßgeblich mit den Christenprozessen befaßten römischen Juristen, der auf die Bekehrung seiner Frau zum Christentum mit seinem Freitod antwortet, von den Christen allenthalben und höchst selbstverständlich als von Atheisten sprechen.) Die frühen christlichen Schriftsteller haben sich erbittert gewehrt gegen den Atheismusvorwurf. Justinus, Philosoph und Martyrer, erkannte und anerkannte jedoch mit kühner Unterscheidung dessen Relativität und insoweit Berechtigung: „Wir gestehen's ein, daß wir gegenüber solchen vermeinten Göttern gottlos sind.“ Im wesentlichen ist deshalb wohl der lapidaren Bilanz des Cicero über die Einstellung des antiken Menschen zu den Göttern zuzustimmen: „Quales sint varium est: esse nemo negat. – Über ihre Eigenschaften gibt es verschiedene Meinungen; ihre Existenz leugnet niemand.“ Oder der genaueren Zusammenfassung gegenwärtiger Forschung: „Geschichtlich gesehen, ist der Atheismus der Antike hauptsächlich eine interessante Denkmöglichkeit, hat aber nirgends die bestehenden Kulte ernsthaft gefährdet oder gar den Charakter einer Massenbewegung angenommen“ (O. Gigon) – ausgenommen das Christentum!



### Der antike Sakralkosmos

Der innere Grund für das Ausbleiben eines radikalen Atheismus in der Antike liegt in der sakral-religiösen Gesamtmentalität des antiken Menschen, in seiner – im wörtlichen Sinn – Welt-Anschauung, für die alle für den Menschen bedeutsamen Gegebenheiten und Geschehnisse dieses Kosmos numinos-göttlich, „theia“ sind: Berge, Quellen, Wind, Wald und Jagd, Feuer und Schmiedekunst, Meer und Schifffahrt . . . Die Götter und Göttinnen sind die zu Gestalten gewordenen Naturkräfte und Kulturmächte, von Verehrung umwoben. „Alles ist der Götter voll“, nach dem Zeugnis Thales', des ersten der griechischen Philosophen; auch der alltäglichste Lebensumkreis, wie Heraklit verdeutlicht. Denn das All, „Pan“, ist der große Gott. Der Kosmos, die „ewige

Zier“ in Goethes Übersetzung, mit Sonne und Mond, Sternen und Erde in der Gesetzmäßigkeit ihres Laufs und Bestands ist „der große sichtbare Gott“, „Götter und Göttliches“, „das Beste und Schönste“, „heilig, ewig, unendlich“: so Platon und Aristoteles, sowie im späteren Römertum Cicero und Plinius. In den sakral-numinosen Makrokosmos Welt ist, sakral auch er, eingeschlossen und verflochten der Mikrokosmos Mensch. Ragt er über das Normalmaß hinaus, ist er, schon bei Homer, „gottähnlich“, ja „gottgleich“. Die weitere Entwicklung von Platonismus und Stoa hat die „Verwandtschaft zwischen Gott und Menschen“ unterschiedslos ausgedehnt, bis zur Vergottung des Menschen, vor allem in den Mysterienkulten. Die Apotheose der Herrscher ist nur der augenfälligste Ausdruck dieses unlösbaren Ineins von Gottsein und Menschsein – wie von Gott und Welt. So daß „es kein zweites Weltbild gibt, in dem das irdische und menschliche Dasein so voll von der Gegenwart des Göttlichen wäre“ (W. F. Otto), das „für die Griechen eine selbstverständliche Gegebenheit der Welt“ ist (K. Kerényi). „Der schärfste Unglaube war geborgen in der Gestaltenfülle einer nicht verlassenen mythischen Wirklichkeit“ (K. Jaspers): „Der Atheismus . . . widerstrebt dem griechischen Lebensgefühl“ (F. Taeger). Der Grund dafür, zusammenfassend: die totale Sakralqualität des antiken Kosmos.

#### Entsakralisierung durch den Schöpfungsglauben

Hier setzt jene Funktion der jüdisch-christlichen Offenbarung ein, die deren Zusammenhang mit dem modernen Atheismus nahelegt: die *Entsakralisierung* des antiken Sakralkosmos durch den biblischen Schöpfungsglauben. Der Gott des AT duldet keine fremden Götter neben sich (Ex 20, 1–8), denn er hat die Welt und alles, was zu ihr gehört, in souveräner Freiheit aus nichts geschaffen (Gen 1): „Du sprachst, und sie trat ins Dasein“ (Jud 16, 24). Damit hat der Gott Israels eine unendliche Distanz zwischen sich und alles andere sonst gelegt: Jahwe allein ist Gott – die Welt ist das Nicht-Göttliche schlechthin. Ein „gewaltiges antimythisches Pathos“ (G. v. Rad) prägt die Schöpfungserzählungen bis in ihre Einzelzüge; besonders der Vergleich mit den babylonischen Weltentstehungsepen macht das deutlich. Das Chaos- Meer, in Babylon zur Urmacht Tiamat personifiziert, repräsentiert in Gen 1 als neutralisiertes Vorstellungsrelikt das Nichts; die von der altorientalischen Astralreligion göttlich verehrten Gestirne entmachtet Gen 1, 14 zu bloßen Beleuchtungskörpern im Dienst des Menschen: der große die Sonne, der kleine der Mond; die großen mythischen Meerungeheuer werden Gen 1, 21 (anders als Gen 1, 25 die Landtiere) ausdrücklich dem exklusiv göttlichen Erschaffen (*bara*) unterworfen; in der umgekehrten Reihenfolge ihres Geschaffenwerdens Gen 1, 14–27 werden alle Weltbereiche durch Deut 4, 16–19a insofern enttabuiert, als ihnen alle Sakralwürde, jeglicher Anspruch auf Verehrung aufs entschiedenste abgesprochen wird; zwar bringt die Erde auf Gottes Geheiß Pflanzen und Tiere hervor (Gen 1, 11 f. 24), aber als Magna Mater, große Mutter

des Menschen erscheint sie keineswegs (vgl. Gen 1, 26 f.). Entmythologisierung ist keine Erfindung der jüngsten Jahrzehnte: sie durchzieht bereits das Schrifttum des AT.

Dem absoluten Auseinandertreten von Schöpfer-Gott und geschaffener Welt entspricht ein relatives Aus- und Zueinander von Mensch und Natur: Gott übergibt dem Menschen die ganze nichtmenschliche Schöpfung als Herrschaftsbereich, als von ihm zu kultivierendes Arbeitsfeld (Gen 1, 26 ff.), damit er aus Natur Kultur mache. Der ganz andere Gott ist der – durch den Menschen – das All Verändernde. Im NT hat Christus den Menschen umfassend (über Jahwes Eigentumsvolk Israel hinaus: vgl. Deut 4, 19b) und endgültig von allen ihn versklavenden Naturmächten und Geschichtsgewalten befreit (Kol 1 f.; Gal 4; Eph 1, 21 usw.): zur Freiheit seines Dienstes an der Welt.

Um die „Entgötterung der Natur“ durch die biblische Glaubensbotschaft, wodurch diese zur „weltlichen Erde“ des Menschen wurde (Hegel), haben schon die Denker des Deutschen Idealismus gewußt; ebenso die Dichtung Schillers („Die Götter Griechenlands“) und Hölderlins. Die Entsakralisierung des Räumlich-Überirdischen findet beißenden Ausdruck in einem Wort, das Hegel zu Heinrich Heine gesagt haben soll, am abendlichen Fenster stehend: daß nämlich „die Sterne nur ein leuchtender Aus-satz des Himmels“ seien. Der „Trend zur ‚weltlichen Welt‘“ (H. U. v. Balthasar) ist demnach schon älteren Datums – wenn wir’s auch erst später merkten. Gut ein Jahrhundert nach Hegel haben sich evangelische Theologen, besonders D. Bonhoeffer und F. Gogarten, zur positiven Bedeutung der modernen Säkularisation des Geistes bekannt. Allem Anschein nach unabhängig von ihnen haben auch Theoretiker des modernen Bewußtseins, die ganz gewiß nicht von Interessen christlicher Apologetik geplagt wurden, ähnliche Gedankengänge entwickelt, so z. B. K. Löwith und A. Kojève, sowie Historiker der Naturwissenschaft und Technik (R. J. Forbes, S. Samburski, L. White jr.). Sie machten geltend, daß in einem entscheidenden kulturgeschichtlichen Sinn erst die der Bibel verdankte „ernüchternde Welt-Werdung der Welt“ (G. Bornkamm) die Bahn frei machte für die in Neuzeit und Gegenwart im großen Maßstab verwirklichte theoretische naturwissenschaftliche Erforschung und praktische technische Beherrschung der Welt.

### Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft

Nur eine Natur, die den Menschen nicht mehr zu ehrfürchtiger Scheu bannend einbezogen hält in ihr Sakral-Totum, die der Mensch sich vielmehr als *bloße* Natur, entgöttert und entgöttlicht, gegenüberzustellen vermag, konnte zum nüchtern sachlichen Gegenstand objektiver Wissenschaft werden, die kein mythisches Tabu kennt. Zu dieser allgemeinen kommt eine spezielle Voraussetzung der modernen Naturwissenschaft hinzu: Diese gründet, wie vor allem an Galilei nachzuweisen ist, in der Vorausannahme durchgängiger und unverbrüchlicher Gesetzmäßigkeit der Natur

in ihren Strukturen und Funktionen. Zu dieser Annahme aber ermutigt und ermächtigt wiederum der Bibeld Glaube, daß Gottes Allmacht in voller Entsprechung zu den Ideen seiner ewigen Weisheit in dieser Welt alles „nach Maß, Zahl und Gewicht“ geordnet hat (Weish 11, 20); während etwa platonischer Dualismus die Verwirklichung des Geistig-Ideellen in der widerspenstigen Gegenmacht Materie nur in verminderter, getrübler Weise zuläßt, so daß Platons „unzuverlässige“ Welt gerade nicht Gegenstand exakter Forschung sein kann. In einer zweifachen Situierungs- und Abhebungsfunktion, sozusagen nach oben und unten, sichtet und richtet der Schöpfungsglaube die Welt erst daraufhin, daß sie „entdivinisiert“ ein mögliches und „entdämonisiert“ ein nützliches Forschungsobjekt des Menschen werde.

Insofern sind moderne Naturwissenschaft und Technik eine mehr oder weniger direkte, jedenfalls legitime Konsequenz der jüdisch-christlichen Offenbarung. Daß deren Entwicklung seit dem 16./17. (oder auch schon 13./14.) Jahrhundert vorbereitet worden war durch das freie Streben der griechischen Antike nach rationaler Erkenntnis; daß zu ihr auch der initiative Geist und die Energie der germanisch-romanischen Völker beigetragen haben; daß sie erst nach einer Inkubationszeit von ein- oder einhalb Jahrtausenden zu voller Wirksamkeit durchbrach und daß dabei die – zumindest scheinbar – mehr an der Antike als am Christentum orientierte Renaissance in etwa als Katalysator fungierte; daß schließlich die offiziellen, behördlichen Christentümer mitsamt der christlichen Volksmentalität dieser – auch ihrerseits manchmal ins Ideologische überschäumenden – Entwicklung bis herauf zur Gegenwart ungehörlich viele Hindernisse in den Weg legten: das alles sind durchaus berechtigte Einwände, die hier nicht diskutiert werden können – oder vielleicht doch eher nur Einschränkungen und Verdeutlichungen der vorgelegten Theorie. Wichtiger dürfte hier das folgende sein.

### Der „methodische Atheismus“ der Naturwissenschaft

Die Naturwissenschaften – wie auch alle anderen Einzelwissenschaften – haben empirische Daten als Gegenstand, die Physik z. B. Meß- und Zählwerte, und können kraft ihrer Methode nicht über die Erfahrungswelt hinausgreifen. Gott gehört nicht zu ihrem Objekt, und auch sonst keine metaphysische „Größe“. Darüber können diese Wissenschaften – solange sie bleiben, was sie sind – grundsätzlich nichts ausmachen, weder in positivem noch in negativem Sinn. Das gehört nun einmal durchaus nicht zu ihrer Aufgabe. Infolge dieser Selbstbeschränkung haben sie sich aus dem Kontext von Theologie und Philosophie, in dem sie geschichtlich entstanden sind, herausgelöst zur Selbständigkeit; ihr verdanken sie ihre weltverändernden Erfolge. Jede metaempirische, aufs Erfahrungsjenseitige zielende Aussage wäre eine Grenzüberschreitung; das darf man von der Naturwissenschaft nicht verlangen, das muß sie sich selber verbieten: eben als *Naturwissenschaft*. Kant hat in der „Kritik der reinen Vernunft“

geklärt, daß und wie die Naturwissenschaft von jedem Phänomen zurückfragt nach dessen Bedingung, die ihrerseits wiederum ein bedingtes Phänomen der Raum-Zeit-Welt ist usw.: in einem endlosen Rückfragen, für das es keinen absoluten Anfang gibt und somit auch keine Schöpfung-aus-nichts. Zu meinen, hinter den Türen irgendwelcher naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse stehe niemand anderer als akkurat Gott, nur darauf wartend, sich uns zu präsentieren, ist eine Naivität. Und sie kann sich angesichts des Wandels naturwissenschaftlicher Theorien verhängnisvoll auswirken. Vor allem aber: so etwas ist grundsätzlich, wissenschaftstheoretisch falsch.

Andererseits ist jede Wissenschaft, solange sie sich an ihre Methode, an deren Gesetz und Grenzen hält, nicht von außen zu belangen; sie ist autark, und sie besitzt Autonomie. Immer: je auf ihrem Gebiet. Atomphysiker für Atomphysik (nicht ohne weiteres und im selben Maß für Politik) usw. Diese Eigengesetzlichkeit der Wissenschaften in ihrem Recht und ihrem Wert anzuerkennen mußte sich die katholische Kirche mühsam durchringen. Sie erlag manchen integralistischen Versuchungen, reglementierend und dekretierend einzugreifen in innerwissenschaftliche Belange. Erst das Zweite Vatikanum hat hier größere Klarheit geschaffen, vor allem in der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“.

Nun steht endlich die Frage nach dem Zusammenhang von Christentum und modernem Atheismus zur Antwort an. Genauer die Frage: wie dieser Zusammenhang, auf den unsere Überlegungen abzielen, etwa vermittelt ist durch die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft. Jene metaphysische Abstinenz, die den Naturwissenschaften erlaubt und auferlegt ist, ihr notwendiges Abstrahieren von „Gott“ und allen Weltbezügen zu Gott wurde bezeichnet als *methodischer Atheismus*. (Die Sache findet sich in Max Webers Religionssoziologie oder schon in Nietzsches „wissenschaftlichem Atheismus“; der Ausdruck scheint aufgekommen zu sein durch J. Lacroix.) Er ist im Bereich der Einzelwissenschaften der Sache nach – der Name mag auf sich beruhen – so legitim, wie die Naturwissenschaft selbst legitim ist. Wie Physik, Biologie usw. nichts von Gott, so vermag auch z. B. empirische Psychologie oder gar Medizin nichts von der Geistseele des Menschen oder dessen Willensfreiheit auszumachen. Rudolf Virchows Sezierschneidmesser hat da aus gutem Grund versagt. Dieses durch ihre Methode selber bedingte Unvermögen der Naturwissenschaft ist in bester Ordnung, es ist einzig-legitim; jede vermeintliche Alternativlösung wäre, im schlechten, finsternen Sinn, Mittelalter.

#### Vom methodischen zum doktrinären Atheismus

Was heute mehr oder weniger selbstverständlich geworden ist (oder es doch sein sollte), daß nämlich Gott in der physischen Welt als solcher nicht vorzufinden ist, das konnte oder mußte für den Menschen der beginnenden Neuzeit einen schweren Schock bedeuten. Er war durch das alte, ptolemäische Weltbild gewohnt, sich seine Erde als

den Mittelpunkt des Universums vorzustellen, in deren Tiefe die Unterwelt, die Hölle klafft, in deren Höhe, über den Sphären der Gestirne, sich der Himmel als überirdische Wohnung Gottes auftut. Alles was existiert, Dinge und Menschen, Engel und Dämonen und Gott selber, hatte seinen genau bestimmten angestammten Platz in den verschiedenen Stockwerken des kosmischen Hauses. Die Welt, mit Über- und Unterwelt, war die eine, allumfassende Wirklichkeit, außer welcher es nichts gab. Diese durch das Bewußtsein von Jahrtausenden zementierte wohlgefügte Ordnung wurde durch das neue, nach Kopernikus benannte Weltbild umgestürzt. Unsere Erde wurde degradiert zu einem kleinen Stern neben zahllosen anderen, die alle vom gleichen Stoff sind und sich in endlose Räumlichkeiten hinein erstrecken. Gott aber ist in diesem neuen Weltbild ortlos geworden oder, wie man mit einem bis vor kurzem in Deutschland noch aktuelleren Wort sagte, in Wohnungsnot geraten. Welt ist Welt, nichts sonst; ohne Verlängerung in „Überwelt“. Es scheint, daß bei dieser Problemlage so etwas wie eine Interferenz der Weltbilder eingetreten ist, mit verhängnisvoller Folge. Einesteils nämlich blieb die Grundvoraussetzung des alten Weltbilds – daß nur das wirklich sei, was im Kosmos geortet, behaust ist – unterschwellig maßgeblich im Tiefenbewußtsein der Menschen. Andererseits hat sich nun das vom neuen Weltbild vermittelte Wissen darübergelagert, daß es im Kosmos keinen Platz gibt für Gott.

Und solange sich dies so verhielt, solange bestand die Gefahr, daß aus der Unmöglichkeit einer vorstellungshaften, raummäßigen Ansiedlung Gottes innerhalb des Weltgefüges oder an dessen Rand unwillkürlich geschlossen wird auf die Nichtexistenz Gottes überhaupt. Oder anders ausgedrückt: daß aus dem rechtverstandenen legitimen Atheismus der physischen Welt ein illegitimer Atheismus der metaphysischen Welt wird; oder: daß der methodische Atheismus der Einzelwissenschaften umschlägt in einen dogmatischen, doktrinären Atheismus der philosophischen Grund- und Gesamtaufassung von Welt und Mensch. Man denke nicht, die Gefahr eines solchen Umschlags habe nur für die naivere Bewußtseinslage des 17. oder 18. Jahrhunderts bestanden. Für die damalige Zeit gibt es allerdings ein sprechendes Exempel aus der Wissenschaftsgeschichte: Auf die Frage Napoleons, wie er es mit Gott habe, den Newton noch als Lückenbüsser benötigte zur Korrektur von Abweichungen der Planetenbahnen, antwortete der Astronom Laplace: „Sir, ich brauche diese Hypothese nicht.“ Um dieselbe Zeit, 1805, behauptet sein Zunftgenosse Lalande (der sich in einem Atheistenlexikon mehr zu seinem Atheismus als zu seiner Astronomie gratulierte) dogmatisch, daß „Gott nicht beweisbar“ ist, weil „alles ohne ihn erklärt werden kann“. Ein schneller Schritt abgründtiefer Grenzüberschreitung!

Aber eben diese Gefahr besteht trotz ihrer heute offenkundigen Primitivität nach wie vor. Beweise: das 1958, im Jahr nach dem ersten Sputnik-Start, erschienene Büchlein der Ostberliner Atheismuspropaganda „Kein Platz für Gott im Weltall“; oder die Chruschtschowfrage an Kosmonaut Gagarin, ob seine Fotoapparate wohl etwas vom lieben Gott hätten konstatieren können. Aber auch der kleine Bestseller

von John A. T. Robinson „Gott ist anders“ (1963, 181969) ist schnell damit bei der Hand, das berechtigte Nein zur mythologischen Vorstellung eines räumlich-überweltlichen Gottes auszuweiten auf die metaphysische Transzendenz Gottes. Schließlich teilten wohl auch die bedauerlichen und vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausdrücklich bedauerten kirchlichen Fehlreaktionen gegenüber der modernen Wissenschaft mit dem doktrinären Atheismus dieselbe kurzschlüssige Voraussetzung, die nicht zu unterscheiden vermag zwischen methodisch abstrahierendem und dogmatisch verneinendem Atheismus: daß die Wissenschaft, weil einfachhin weltlich, auch schlechthin gottlos sei. Und nur die Richtung der daraus jeweils gezogenen Konsequenzen war gegensätzlich: Nein zur Existenz Gottes, weil unverträglich mit Wissenschaft; bzw. Nein zur modernen Wissenschaft als unverträglich mit dem Gottesglauben.<sup>3</sup>

### Bilanz und Konsequenzen

Wir haben das Fazit zu ziehen: Die jüdisch-christliche Offenbarungsbotschaft von Gott, dem Schöpfer der Welt, hat den Sakralkosmos der Antike entsakralisiert. Dadurch erst konnte die Natur für den Menschen zum Objekt uneingeschränkter naturwissenschaftlicher Forschung und technischer Bewältigung werden. Der methodische Atheismus der modernen Naturwissenschaft wurde, auf eine psychologisch in etwa erklärbare Weise, zum Anlaß dogmatischer philosophischer Atheismen. Insofern die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft mitermöglicht ist durch den Schöpfungsglauben des Christentums (in direkter logischer Konsequenz), ist deshalb auch der Atheismus der Gegenwart (in indirekter psychologischer Scheinkonsequenz) bedingt durch das Christentum. – Damit ist nicht gesagt, daß etwa nur der naturwissenschaftliche Fachmann zu der illegitimen Grenzüberschreitung von methodischem zu dogmatischem Atheismus neige. Diese Gefahr ist vielmehr eingesickert in die Grundmentalität der Epoche. Sie liegt *unter* der wissenschaftlichen Reflexionsschwelle, und nur ein ungeklärtes, ungeschärftes Methodenbewußtsein verfällt ihr.

Die Abwesenheit, das „Fehl“ Gottes in der durch die empirischen Wissenschaften geprägten Gegenwart ist eine von uns anzunehmende, uns aufgegebene Situation. Nur wer die moderne Säkularisierung der Welt in ihrer empirischen Breitererstreckung bejaht als gottgewollt, vermag daran mitzuarbeiten, daß sie nicht abgeleitet in einen gottwidrigen, weil schlechthin gott-losen, Säkularismus der Welt „tiefe“, in ein Verdämmern der metempirischen Gottbezogenheit von Mensch und Welt. Die Freisetzung der Wissenschaft, der Kultur- und Lebensbereiche aus ideologischen Bindungen legt auch die Wahrheit Gottes frei, der kein Weltfaktor neben anderen, keine innerweltliche Erklärungshypothese, kein Konkurrent des kulturschaffenden, weltgestaltenden

<sup>3</sup> Belege und Literatur zum bisher Dargelegten bei: W. Kern, Atheismus – Christentum – emanzipierte Gesellschaft, in: Zeitschrift f. kath. Theologie 91 (1969) 289–321; als erweiterte Buchausgabe demnächst: Düsseldorf 1970.

Menschen ist – kein „Dr. ing. ersten Grades“, wie Ernst Haeckel spottete. Gerade das Wissen um die christliche Genealogie der modernen Naturwissenschaft (und indirekt auch der modernen Atheismen) wird den Christen anhalten zu seiner zeitgemäßen Weltaufgabe. Nicht nur retrospektiv, von Entstehung und Begründung her ist doktrinär-dogmatischer Atheismus zu widerlegen: prospektiv, auf die Zukunftsgestaltung der Welt des Menschen hin sind die humanistischen Intentionen des heutigen Atheismus aufzunehmen und auszuführen. Für den Christen ist dies mit mehr Realismus möglich als z. B. für den Marxisten. In der Tat ist ja auch die christliche Botschaft, die, unter diesem Namen oder anonym, auf unsere Kultur einwirkte und das europäisch-westliche Gegenwartsbewußtsein mitprägte, schon lange auf dem Plan und am Werk gewesen, lange vor ihren atheistischen Kritikern. Gegenüber dem Versagen ihrer zeitgenössischen Christentümer hatten diese allerdings oft nur zu sehr Recht. Sollen wir sagen: ursprüngliche christliche Impulse seien, verkannt und ungenützt, emigriert in Atheismen und sie seien ungesäumt aus ihrem Exil zu repatriieren? Nur im tätigen Wettstreit um den Menschen und dessen menschlichere Zukunft ist Kritik am Atheismus radikal, d. h. von den Wurzeln her, möglich: von seinen letztlich *christlichen* Wurzeln her.

Bei allem realistischen Sicheinlassen auf das („methodisch“) atheistische Geschick der Epoche ist jedoch auch ein Gegenhalt und Gegenwirken dagegen angezeigt, einfach schon als Korrektur, wie sie alles mit Macht und Übermacht neu Aufkommende nötig hat. Kapitulation ist fehl am Platz, weder vor dem je Modischen noch vor den Grundströmungen eines Zeitalters. Die humanistischen Atheismen der Gegenwart fordern nicht nur zur *Konkurrenz* heraus, gleichsam auf *ihrem* Kampffeld, das aber auch das ursprünglich christliche ist, auf dem Feld der *weltlichen*, d. h. phänomenalvordergründig nicht-göttlichen und insoweit gott-losen, Welt. Der Atheismus aller Art, auch und gerade in seinen doktrinären Erscheinungsformen, fordert auch auf zur Besinnung auf die trotz allem noch bestehende *Transparenz* der Welt. Die Außenbezirke der noch zusätzlich durch wissenschaftliche Abstraktion verkürzten und gesiebten Phänomenalität der Welt wollen durchstoßen sein: in ihrer Innenzone, ihrem Tiefenbereich erweist sich die Welt als bezogen auf Gott. Und für den keineswegs naiven, sondern kritisch geläuterten, aber zu neuer Unbefangenheit erwachten Blick des Menschen vermag wohl auch dieser göttliche Grundbezug der Welt vorzudringen in das – nicht empiristisch gefilterte – konkrete Erscheinungsbild der von dem *ganzen* Menschen erfahrenen Welt. Dem vortechnischen Menschen war angesichts der Schönheit der Schöpfung ein „morgendliches“ Erstaunen beschieden. Ist etwa auch ein bestürzt-beglücktes „abendliches“ Innewerden dessen möglich, daß „es mehr gibt im Himmel und auf Erden, als sich Demokritos träumen ließ“ (Shakespeare)?<sup>4</sup> Muß

<sup>4</sup> H. Verweyen (Die ontologischen Grundlagen des Glaubensaktes, Düsseldorf 1969; darüber in dieser Zschr. 184 [1969] 355 f.) will ein neues Staunen vor den Wundern der Natur initiieren; dies als Alternative der transzendentalen Reflexion des Menschen auf sich selbst, in Gemeinschaft mit anderen Menschen, entgegenzusetzen scheint uns wenig glücklich. J. Schmucker andererseits ergänzt sein Plädoyer

dafür erst wieder ein neues Sehen und Verstehen eingeübt werden, das sich betreffen läßt von Bildern, Symbolen, Analogien? Und ist es an der Zeit oder ist es einfach unzeitgemäß, darauf zu hoffen? Ist der Christ, der an die Fleischwerdung des Wortes Gottes in Jesus Christus glaubt und an dessen je neues verhüllt-sichtbares Gegenwärtigwerden in der Eucharistie, nicht unausweichlich gewiesen an die Sakramentalität der Welt? Ist es nicht seine bleibende, entscheidende Aufgabe, dieser Welt gelebte Gotteserfahrung, erlebbare Christus-Präsenz einzustiften? Ist nicht das „Seht, wie sie einander lieben!“ gesetzt zum Kriterium der erfahrbaren Gegenwart Gottes in der Welt (vgl. Joh 13, 35; Mt 25, 31–46; 1 Joh)? So verbinden sich nun die beiden Antworten auf die Herausforderung des Atheismus: die Konkurrenz, das – nach Möglichkeit sogar vorauslaufende – „Mitlaufen“ tätigen Einsatzes in der Gestaltung der Welt auf menschlichere Zukunft hin *ist* schon die Transparenz Gottes im Füreinanderdasein der Menschen, die in der Gegenwart ihres Alltags leben aus der Liebe, die Jesus in die Welt brachte.

für Gotteserkenntnis aus den existenziellen Erfahrungen des Menschen (Die primären Quellen des Gottesglaubens, Freiburg 1967) durch eine neue Untersuchung vom andern Pol her (Das Problem der Kontingenz der Welt, ebd. 1969). Eindrucksvoll kreist um die Transparenz von Gott in Welt das bisher fünfbändige Werk von H. U. von Balthasar „Herrlichkeit“ (Einsiedeln 1961–1969); von ihm auch: Gott begegnen in der heutigen Welt, in: Concilium 1 (1965) 468–475. Vielfache Anregung ist zu finden bei: J. Splett, Sakrament der Wirklichkeit (Aschaffenburg 1968).

## Die Stellung des Menschen in Gesellschaft und Wirtschaft\*

### Wer ist die Gesellschaft?

Die Gesellschaft sind *wir*; Gesellschaft besteht nur in den gesellschaftlich verbundenen Menschen, nicht außer ihnen, weder neben noch über ihnen; weil nur *in* ihnen, darum auch nur *für* sie.

Bei der *Familie* ist uns das ohne weiteres klar; kein Mensch kommt auf den Gedanken, die Familie irgendwo außerhalb von Vater, Mutter und Kindern zu suchen; sie und niemand anders *sind* die Familie; anders bei den gesellschaftlichen *Großgebilden*, am meisten bei Staat und Kirche; da erliegen wir leicht der Täuschung, sie seien etwas, das außer uns besteht und uns gegenübersteht.

Nichts ist gefährlicher als diese Neigung zur Hypostasierung, die in Wirklichkeit eine Mystifikation ist. – Klasse, Rasse und was immer, sie sind nichts anderes als die Menschen, die in ihren klassen- oder rassenmäßigen Merkmalen übereinstimmen und auf Grund dieser Gemeinsamkeit auch gemeinsame Interessen, gemeinsame Ziele usw. haben und sie gemeinsam verfolgen.

Wer eine gesellschaftliche Klasse bekämpft, der bekämpft die Menschen, die dieser Klasse angehören; wer eine Rasse, sei es eine wirkliche oder eine ideologisch konstruierte, ausrotten will, kann gar nicht anders als die Menschen umbringen, die dieser Rasse angehören oder zugerechnet werden.

Selbstverständlich ist die Gesellschaft *mehr* als die bloße Summe der einzelnen; das „Mehr“ besteht in ihrer Verbundenheit, konkret in dem, was sie verbindet. Die arbeitsteilige Gesellschaft ist sehr viel mehr als die Summe derer, die Teilarbeiten leisten; dieses „Mehr“ besteht bzw. hat seinen Grund in der formellen und informellen Organisation, d. i. dem Organisiert-Sein und den organisierenden Maßnahmen und Einrichtungen, die Arbeitsteilung und Arbeitsvereinigung ermöglichen und sichern.

Die Jugend bedarf des Schutzes gegen die gefährlichen Mystifikationen; eine der wichtigsten und verantwortungsreichsten sozialkundlichen Aufgaben der Jugendbildner sehe ich darin, die jugendlichen Menschen gegen diese Mystifikationen zu *immunisieren*.

Eine Auffassung von der Gesellschaft legt das Schwergewicht derart auf die einzelnen, die ihre Glieder sind, daß die gesellschaftliche Verbundenheit als etwas Bei-

\* Vortrag, gehalten auf der v. 26.–30. 8. 1968 in Graz vom (Österr.) Bundesministerium für Unterricht veranstalteten Arbeitstagung „Wirtschaftskunde“ für Professoren der allgemeinbildenden Höheren Schulen.

läufiges, Nebensächliches, Zufälliges angesehen und behandelt wird, das man nutzt, wenn es einem paßt oder Vorteil bringt, und dem man sich zu entziehen sucht, wenn es einem lästig wird oder Opfer verlangt: *individualistische* Konzeption.

Eine andere Auffassung legt das Schwergewicht ganz auf die gesellschaftliche Verbundenheit, so daß die einzelnen, die Glieder der Gesellschaft, fast oder ganz nur noch als Rädchen der großen Maschine erscheinen. Wie die Maschine zwar auch nur in ihren einzelnen Teilen besteht, die aber erst durch den Zusammenbau zum sinnvollen Ganzen der Maschine werden, so werden hier die Gesellschaftsglieder als in sich uninteressante, auswechselbare Teile des allein als sinnvoll anerkannten gesellschaftlichen Ganzen angesehen und behandelt: *kollektivistische* Konzeption.

Beide Konzeptionen – wie alle Simplifikationen – liegen unserem abstraktiven Erkenntnisvermögen sehr und haben den Vorzug, mit großartiger Konsequenz deduziert werden zu können; das ist ihr bestrickender Reiz.

Die gesellschaftliche Wirklichkeit *trotzt* dieser Simplifikation. Mit abstraktivem Denken läßt sich niemals die konkrete Wirklichkeit erfassen, sondern immer nur eine Seite der Wirklichkeit, eine ihr *abgezogene Haut*. Die Wirklichkeit – das Konkrete – ist niemals einseitig, sondern mehrseitig, zum allermindesten zweiseitig.

Bei der Gesellschaft kommen wir mit Vorgehen von *zwei* Seiten aus: einerseits von den einzelnen, den Individuen, andererseits vom gesellschaftlichen Ganzen, dem Kollektiv. Nur eine solche „Zweiseitigkeitslehre“ kann der gesellschaftlichen Wirklichkeit gerecht werden. Diese Realistik muß sie erkaufen durch Verzicht auf die großartige Konsequenz der Einseitigkeitslehren; diesen Preis wollen manche nicht zahlen<sup>1</sup>.

Sehr wichtig, um die jungen Menschen an die Gesellschaft heran und in ihr Verständnis einzuführen, scheint mir die Art, wie man die Gesellschaft oder überhaupt die Sozialanlage des Menschen *begründet*. Man kann sie ableiten aus der Unzulänglichkeit und der daraus sich ergebenden Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen; man kann sie auch ableiten aus seiner *Vervollkommnungsfähigkeit*: der Mensch ist ausgestattet mit einer Fülle von Anlagen und Fähigkeiten, die auf die Gemeinschaft angelegt sind und nur in ihr sich entfalten können; es gibt einen Reichtum an Werten, die ihrer Art nach nur in der Gemeinschaft verwirklicht werden können. Liebe, Dankbarkeit, Vertrauen, die ganze Fülle der Kulturgüter sind nur *interpersonal* seins- und denk-möglich!

Die erste Begründung läßt die Gesellschaft als einen Notbehelf erscheinen, beinahe als ein *notwendiges Übel*; die zweite erweist sie als den Raum höchster und umfassender *Werterfüllung*.

Wollen wir die jungen Menschen für die Gesellschaft warm machen und sie zur Verantwortung für die Gesellschaft erziehen, dann dürfen wir nicht bei der ersten

<sup>1</sup> Die katholische Soziallehre hat diese Zweiseitigkeitslehre unter dem Namen „Solidarismus“ ausgebaut; die *Ökumene* verkündet seit Amsterdam (1948) die „verantwortliche Gesellschaft“; alles, was zur „verantwortlichen Gesellschaft“ im Sinn der Ökumene gehört, ist ihr mit dem Solidarismus der katholischen Soziallehre *gemeinsam*.

Sicht der Gesellschaft stehenbleiben, sondern müssen ihnen vor allem die zweite Sicht zeigen.

Auch Arbeitsteilung und Arbeitsvereinerung erschöpfen sich nicht in ihrem Nutzeffekt, sondern bieten ein Höchstmaß von Gelegenheit, einander Vertrauen entgegenzubringen und Verantwortung für andere zu tragen. Warum lehnen unsere Arbeiter, namentlich bei gefahrgeneigter Arbeit, alle „Springersysteme“ des Schichtwechsels ab? Weil sie mit denen zusammenarbeiten wollen, die und deren Reaktionsweisen sie kennen und auf deren Verlässlichkeit sie *Vertrauen* haben.

Einen zentralen Platz in der Gesellschaftslehre nimmt der Begriff des *Gemeinwohls* ein.

Manche meinen, er sei inhaltsleer und nennen das „formal“; jeder stecke in den Begriff das hinein, worauf er Wert lege. Richtig ist, daß das „Gemeinwohl“ nicht in einem ein für allemal festzulegenden Güterquantum oder Gütersortiment besteht; richtig ist auch, daß es in der pluralistischen Gesellschaft über das, worin *konkret* das Gemeinwohl bestehe, Meinungsverschiedenheiten gibt. So z. B. unterscheiden sich politische Parteien, wenn sie keine getarnten Interessenvertretungen, sondern wirklich das sind, als was sie sich ausgeben, durch ihre verschiedene Meinung darüber, was hier und jetzt zum Gemeinwohl gehört oder um des Gemeinwohls willen erforderlich ist. Unbestreitbar besteht aber auch eine weitgehende Übereinstimmung. Die zahllosen Dinge, die in internationalen Abkommen geregelt sind, zählen offenbar nach der Meinung all dieser vertragsschließenden Staatsregierungen zum Gemeinwohl. Reinhaltung der Luft und der Gewässer, Verhütung von Seuchen, von Überschwemmungen und Feuersbrünsten werden von allen vernünftigen Menschen als Elemente des Gemeinwohls angesehen.

Viel Verwirrung läßt sich ausräumen, wenn wir zwei *verschiedene Bedeutungen* unterscheiden, in denen das Wort „Gemeinwohl“ gebraucht wird, einmal als *Dienstwert*, das andere Mal als *Selbstwert*.

Im sozialphilosophischen Schrifttum ist meist (nicht immer) Gemeinwohl als *Dienstwert* gemeint: der Inbegriff all der Voraussetzungen oder Bedingungen, die *erfüllt sein* müssen, oder was dasselbe ist, die der einzelne *vorfinden* muß, um durch Regen seiner Kräfte erfolgreich sein eigenes Wohl, seine menschliche Entfaltung und Vollendung verwirklichen zu können.

Die Tätigkeit gerade der öffentlichen Gemeinwesen – Ortsgemeinde und Staat – besteht wesentlich darin, diese Voraussetzungen und Bedingungen zu schaffen. Dahin gehören Friede, Rechtssicherheit, funktionierende Verwaltung, aber auch öffentliches Schul- und Gesundheitswesen usw. Das öffentliche Schulwesen macht es uns möglich, Kenntnisse und Bildung zu erwerben, die uns ansonsten unzugänglich wären; das öffentliche Gesundheitswesen eröffnet uns die Aussicht, bei vernünftiger Lebensweise gesund zu sein und bleiben zu können usw. – alles *Dienstwerte*, die uns zu Gebote stehen; sie für uns nutzbar zu machen, ist unsere Sache.

Im *politischen* Sprachgebrauch ist wohl mindestens ebensooft das Gemeinwohl als *Selbstwert* gemeint: allgemeiner Wohlstand, hoher Bildungsstand, blühendes kultu-

relles Leben – alles Güter, die um ihrer selbst willen geschätzt und erstrebt werden und die im *gemeinsamen* Besitz aller dafür empfänglichen Glieder des Gemeinwesens sind. Ein hochgebildeter Mensch sein und Glied eines Gemeinwesens sein, dessen Glieder durchweg auf hoher kultureller Stufe stehen und in dem eine entsprechende kulturelle Atmosphäre herrscht, die man ein- und ausatmet, das ist zweierlei; ersteres kann Einzelbesitz eines einzelnen sein, letzteres ist ein Gemeingut, an dem allen die Teilnahme offensteht.

Das *vollkommene* Gemeinwesen wäre jenes, in dem alle wahrhaft menschlichen Güter (Kulturgüter) verwirklicht sind und alle seine Glieder nach Maßgabe ihres Fassungsvermögens daran teilhaben. Dieses vollkommene Gemeinwesen sollte das – selbstverständlich nie zu erreichende – Ziel aller Politiker und aller Politik sein.

### Was ist die Wirtschaft?

Eine höchst merkwürdige Erscheinung: fast alle Autoren der Wirtschaftswissenschaften bringen in ihren Büchern gleich zu Beginn Ausführungen über den *Erkenntnis*-gegenstand ihrer Wissenschaft, aber kaum jemals etwas über den *Erfahrungs*-gegenstand, mit dem sie es zu tun haben. Wissen die Nationalökonomien wirklich nur, was *an* ihrem Gegenstand sie interessiert, aber nicht, was denn dieser Gegenstand – die Wirtschaft – überhaupt ist? Bis zu einem gewissen Grad ist dem tatsächlich so; *E. Egner* (Göttingen) meint, die Nationalökonomie oder jedenfalls deren vorzugsweise naturwissenschaftlicher Verfahren sich bedienende Richtung sei „mit ontologischer Blindheit geschlagen“. Wenn dem so ist, dann möchte ich Ihre Aufgabe in der Schule darin erblicken, ihren Schülern diesen ontologischen Star zu stechen. Sie werden sehen, daß das alles andere als einfach ist; das tiefe Schweigen der Nationalökonomien über den Erfahrungsgegenstand ihrer Wissenschaft kommt nicht von ungefähr!

Zwei Begriffsbestimmungen, die versucht worden sind, wollen wir in Augenschein nehmen.

*W. Sombart* nennt die Wirtschaft „Kulturfunktion der Unterhaltsfürsorge“. Darin steckt viel Richtiges. Wir wirtschaften, um für unsern Lebensunterhalt zu sorgen, ja vorzusorgen, und dieser riesenhafte Sozialprozeß, in dem das vor sich geht, ist kein Mechanismus oder Automatismus, kein bloß nach naturgesetzlichen Normen ablaufendes Geschehen, kein bloßer „Ablauf“, sondern menschliche Geschichte, getragen und geleitet zum mindesten *auch* von kulturellen Strebungen und geleitet durch kulturelle Wertüberzeugungen: „Kulturfunktion“.

Aber mit Unterhaltsfürsorge ist nach der einen Seite zu *viel*, nach der anderen zu *wenig* gesagt. Der Mensch beschafft Mittel nicht nur zur physischen Daseinserhaltung, sondern für ein kulturelles Leben, gleichviel ob es um echte kulturelle Werte oder um Dinge kreist, die kulturelle Unwerte sind; dem will *Sombart* mit der Kennzeich-

nung als „Kulturfunktion“ Raum geben, aber durch Unterhaltsfürsorge schließt er es wieder aus.

v. *Gottl-Ottlilienfeld* definiert Wirtschaft als „Gestaltung menschlichen Zusammenlebens unter der Rücksicht ständigen Einklangs von Bedarf und Deckung“. Hier ist ohne Einschränkung die Rede von Bedarf und Deckung; jeder menschliche Bedarf ist eingeschlossen, auch der Rüstungs- und Kriegsbedarf, den man kaum zur „Unterhaltsfürsorge“ zählen kann. Die spezifische Aufgabe der Wirtschaft soll sein, zwischen Bedarf und Deckung Einklang herzustellen; noch mehr: ständigen Einklang. Wir stimmen zu: ein Mißverhältnis zwischen Bedarf und Deckung wäre eine *Mißwirtschaft*, aber da stoßen wir schon wieder an: auch Mißwirtschaft ist eine Art von Wirtschaft, nur eben keine erfreuliche. *Gottls* Definition paßt also nur auf eine Wirtschaft, wie sie ihrer (unserer?) Intention nach sein soll, eine *sinnhafte* Wirtschaft; sie enthält ein Qualitätsmerkmal, dem die Wirtschaft genügen muß, wenn anders sie ihren Sinn erfüllen soll, aber eben dies tut sie nicht immer. – Schließlich noch: *Gestaltung menschlichen Zusammenlebens* unter der Rücksicht . . . : um Bedarf und Deckung in Einklang und gar erst in ständigem Einklang zu halten, bedarf es einer darauf ausgerichteten, dazu geeigneten Ordnung oder Gestaltung unseres menschlichen Zusammenlebens; diese Ordnung oder Gestaltung ist gewissermaßen der Wurzelboden, aus dem eine sinnhafte, ihren Sinn erfüllende Wirtschaft erblüht.

In der *Sprache des Alltags* verstehen wir unter Wirtschaft etwas ganz anderes: das uns umgebende Geschehen in Gütererzeugung und Güterverteilung, den Produktions- und Distributionsprozeß und die ganze ihm dienende Apparatur: die Fabriken, die Banken und Versicherungen, die Verkehrsmittel usw.; wenn unsere Unternehmer, gleichviel ob selbständige oder beauftragte Unternehmer (Manager) „die Wirtschaft“ sagen, dann meinen sie *sich selbst*.

Aber sowohl Produktion wie Distribution sind keine wirtschaftlichen (ökonomischen) Prozesse, sondern *technologische*. Die Semmeringbahn zu bauen war namentlich für die damalige Zeit eine großartige technische Leistung. An der Spitze eines Stahlwerks braucht man keinen Kulturpolitiker der Unterhaltsfürsorge, auch keinen „Gestalter der menschlichen Gesellschaft“, sondern einen Fachmann des Hüttenwesens. Selbst der Finanzdirektor im Vorstand des Stahlwerks, ja selbst der Leiter einer Großbank hat es mit *finanztechnischen* Problemen zu tun, aber weder mit Kulturfunktion der Unterhaltsfürsorge noch mit „Gestaltung menschlichen Zusammenlebens unter der Rücksicht . . .“.

Wir suchen die Wirtschaft, und sie scheint vor uns zu fliehen; wir suchen den wirtschaftenden Menschen und finden ihn nicht. Jagen wir einem Phantom nach? Aber wir haben ja von dem angeblichen dritten Sektor der Wirtschaft, der Konsumtion, noch nicht gesprochen: vielleicht finden wir dort, was wir suchen? Nein, auch die Konsumtion, der Endverbrauch der Güter, ist technologisches Geschehen; wenn wir essen und trinken, haben wir weder die Meinung noch die Absicht, uns wirtschaftlich zu betätigen; ebensowenig, wenn wir ein Konzert hören oder ein schönes Buch lesen,

beides Akte des Endverbrauchs, die wir uns gestatten, wenn wir unser Pflichtenpensum absolviert haben.

Was die Wirtschaftswissenschaft durchleuchtet hat, das sind vor allem die Tauschakte des rechtsgeschäftlichen Tauschverkehrs, zum anderen Mal die technologischen Umwandlungen oder Umsätze, bei denen wir Einsatz und Ausstoß (input und output) unter der Rücksicht ihres in Geld ausdrückbaren Werts vergleichen. Aber damit sind wir beim Erkenntnisgegenstand der Wirtschaftswissenschaft, aber wieder nicht bei ihrem Erfahrungsgegenstand.

*Wer wirtschaftet?* Nun müssen wir doch, wie vorher bei der Gesellschaft, die Frage nach dem „wer“ stellen.

Der griechische Name Oikonomia führt uns auf die Spur; die *Haushalte* wirtschaften, an erster und heute immer noch überragender Stelle die Hausfrau im kleinen Familien-Haushalt. Das ist bitter für die Männer, am bittersten für die Unternehmer, die sich selbst „die Wirtschaft“ nennen und ganz ehrlich glauben, sie oder doch ihre Unternehmen seien die Wirtschaft. (*Wenn* ein Unternehmen „wirtschaftet“, dann ist es insoweit ein Haushalt!) „Einklang zwischen Bedarf und Deckung“, das ist die Aufgabe und zugleich die hohe Kunst des Haushalts. Ein bestimmter Bedarf muß gedeckt werden; mit welchen Mitteln? Und wie sind sie zu beschaffen? Ein bestimmter Vorrat oder laufender Zustrom von Mitteln steht zur Verfügung; auf welche Bedürfnisse können und sollen diese Mittel verplant werden? Der Bedarf hat eine Untergrenze, das physiologische, dann das sog. kulturelle Existenzminimum; er hat aber keine Obergrenze, ist zwar nicht infinit, aber indefinit sowohl quantitativ wie qualitativ. Wie hoch wollen wir ihn ansetzen, vielleicht hinaufschrauben, um dann durch gesteigerte Anstrengung oder geschicktere Verfahrensweise die Deckung dafür zu suchen? Und vor allem: welche von den unendlich vielfältigen Bedürfnissen sollen mit Vorrang befriedigt werden? Welche Bedürfnisse oder deren Befriedigung passen zueinander und ergeben ein im Ganzen sinnvolles Leben im kleinen Haushalt der Familie oder im großen Haushalt der Nation? Zwischen Mittelverwendung (Bedarfsbefriedigung) und Mittelbeschaffung (Deckung) besteht ein vielfältig dialektisches Verhältnis. Dazu kommt die unübersehbare Vielfalt von Interdependenzen der Beschaffungsmaßnahmen untereinander, der Bedarfsbefriedigungen untereinander und wechselseitig zwischen beiden. Wünscht die Familie sich ein größeres Auto, dann muß die Frau vielleicht wieder verdienen gehen; bei kinderlosen Ehepaaren kann das vernünftig sein und insgesamt zum Einklang von Bedarf und Deckung auf kulturell höherem Niveau führen; in der Familie mit Kindern wird der höhere Verkehrsstandard auf Kosten der Befriedigung von Bedürfnissen gehen, die für das kulturelle Niveau dieser Familie von unvergleichlich größerer Bedeutung sind: höheres „level of living“ auf Kosten eines vielleicht tief gesenkten „standard of life“.

Wir haben es zu tun mit einem unübersehbaren Geflecht von Quantitäten und Qualitäten und schon darum überschreitet dieses „Haushalten“, gleichviel ob der kleinen Hausfrau oder des großen Staatenlenkers, die Kapazität jedes noch so leistungs-

fähigen Computers. Obendrein ist dieses Geflecht durchsetzt mit einem zweiten, kaum leichter übersehbaren Geflecht der *Mittelwahlen* und *Zielwahlen*. Jede Wahl eines Ziels ermöglicht, erleichtert, erschwert oder verunmöglicht zugleich das Erreichen zahlloser anderer Ziele, sowohl *unmittelbar*, insofern Ziele entweder sachnotwendig miteinander verbunden oder ohne weiteres miteinander vereinbar oder nur um den Preis des *Kompromisses* vereinbar sind („magisches Dreieck“!) oder sich wechselseitig ausschließen, als auch *mittelbar*, indem Mittel, die für ein Ziel in Anspruch genommen werden, eben damit für andere Ziele nicht mehr verfügbar sind. Dasselbe gilt von jeder Mittelwahl. Ein und dasselbe Ziel kann mit verschiedenen Mitteln erreicht werden; von der Wahl der dafür eingesetzten Mittel hängt es ab, welche anderen Ziele nunmehr mangels der dafür erforderlichen Mittel nicht mehr erreicht werden können; so schlägt die Mittelwahl wieder in den Bereich der Zielwahlen durch. Obendrein sind die meisten Ziele zugleich auch wieder Mittel zu weiteren Zielen und werden Mittel keineswegs immer ausschließlich unter der Rücksicht ihrer Tauglichkeit *als Mittel* gewählt, sondern aus gewissen Vorlieben oder dergleichen; eine solche Mittelwahl hat dann zugleich auch den Charakter einer Zielwahl.

### Ergebnis

Das *spezifisch Wirtschaftliche*, deutlich vom Technologischen Verschiedene, findet sich weder in der Produktion noch in der Distribution noch in der Konsumtion, sondern ausschließlich in den *Wahlhandlungen* der Haushalte, gleichviel ob der Kleinhaushalte der einzelnen oder der Familien oder der Großhaushalte der Anstalten und öffentlichen Gemeinwesen Gemeinde, Staat, inter- und supranationale Institutionen.

Worum es geht, ist immer das Gleiche: der ständige, d. h. auf die Dauer gesicherte Einklang von Bedarf und Deckung auf der höchstmöglichen Stufe, wobei das „höchstmöglich“ nicht quantitativ, sondern qualitativ, nicht als Maximum, sondern als kulturelles Optimum verstanden sein will. Wir *kennen* schlichte Hausfrauen, die im Rahmen bescheidenster Möglichkeiten diese Aufgabe bewundernswert lösen; mit sehr begrenztem Einkommen verstehen sie es, ihrer Familie ein wirklich wohlthuendes Heim und ein beglückendes Gemeinschaftsleben zu bereiten. Wir *wünschen* uns den begnadeten Politiker, der in seinen unvergleichlich größeren Dimensionen die Aufgabe ebenso glücklich löst für sein Volk und vielleicht für die Welt.

Welches ist nun nach allem die im Thema gefragte „Stellung des Menschen in der Wirtschaft“? Wir zögern nicht, für ihn die Stellung als deren Herr zu beanspruchen. Aber in welcher Eigenschaft soll er diese Stellung einnehmen: als Produzent (*causa efficiens*) oder als Konsument (*causa finalis*)?

Mit dieser Frage sind wir unvermerkt zurückgefallen auf den technologischen Bereich, den wir „die Wirtschaft“ zu nennen pflegen; daß die Wahlhandlungen, die

das Spezifische der Wirtschaft ausmachen und sie eindeutig von allem Technologischen abheben, souveräne Entscheidungen des Menschen, jedes einzelnen Menschen in seinem Verantwortungsbereich sind und nichts anderes sein können, darüber sind keine Worte zu verlieren.

Wie steht es um den *Verbraucher*? Man erzählt uns das Märchen vom Verbraucher als dem „König“ der (Markt-)Wirtschaft; vielleicht ist es sogar weniger ein Märchen als eine von den Werbefachleuten zur Manipulierung der Verbraucher klug erdachte Ideologie. Aber vielleicht sollte von Rechts wegen der Verbraucher *wirklich* König sein? Auf den ersten Blick sind wir wohl geneigt, dem zuzustimmen, denn wofür wird denn gewirtschaftet? Doch zur Bedarfsdeckung, also für den *bedürftenden* Menschen, und das ist der Verbraucher. Das stimmt; insofern ist er das Ziel, um dessentwillen wir wirtschaften. Das besagt jedoch nicht ohne weiteres, daß er dazu berufen sei, die Zügel der Wirtschaft in die Hand zu nehmen, um sie als ihr Herrscher zu dirigieren. Es könnte sein, daß die Produzenten, die es schließlich zu schaffen haben, das viel besser verstehen; dann sollte man es ihnen überlassen und dem Verbraucher eine Kontrollfunktion vorbehalten.

Die Wirtschaft, die wir hier als den Sachbereich der Mittelbeschaffung verstehen, interessiert uns zudem keineswegs ausschließlich unter der Rücksicht dessen, *was dabei herauskommt*, anders ausgedrückt des *Erfolgs*, mag er Ertrieb oder Ertrag heißen; ebenso sehr interessiert uns die Art und Weise des *Vollzugs*. Solange die große Mehrzahl der Menschen den größten Teil ihres wachen Daseins als *Produzenten* in dieser Tätigkeit steht, ist die Art und Weise, wie die Mittelbeschaffung vor sich geht, m. a. W. die Organisation und der Ablauf des Produktionsprozesses, von gleich großer, wenn nicht noch größerer menschlicher Bedeutung als der Ertrieb oder Ertrag. Letzterer muß für die Elementarbedürfnisse reichen, braucht aber nicht wesentlich darüber hinauszugehen, um ein menschenwürdiges Dasein zu ermöglichen. Die *Vollzugsweise* dagegen kann und soll immer menschenwürdiger werden, in immer höherem Maß dem Menschen Gelegenheit bieten, in ihr seine besten Fähigkeiten zu betätigen und zu entwickeln; ihr Fortschritt soll dahin führen, dem Menschen immer weniger *Arbeitsleid* zuzumuten. Alles in allem sollte erreicht werden, daß der Mensch in dieser seiner Tätigkeit wächst und reift. Wenn wir darauf Gewicht legen, werden wir vielleicht doch dem Menschen als *Produzenten*, als *causa efficiens* der Wirtschaft die Herrscherstellung zuerkennen.

Die scheinbar theoretisch-spekulative Frage ist von eminent praktischer Bedeutung. Tut man besser daran, die Wirtschaft von der Produktions- oder von der Konsumtionsseite her aufzubauen? Nur ein Beispiel: setzt das Genossenschaftswesen mit seinen wirtschaftsreformerischen Bestrebungen erfolgreicher von der Erzeugerseite oder von der Verbraucherseite her an? So klein ist der Schritt von der abstrakten Theorie zu den praktisch-aktuellen Streitfragen!

Alle diese Ausführungen über die Stellung des Menschen in der Wirtschaft treffen zu für die Wirtschaft der gesamten Vergangenheit und auch noch der Gegenwart.

Das enthebt uns aber nicht der Verpflichtung, uns zu fragen und so gut wir können Rechenschaft zu geben, wie es *künftig* darum stehen wird. Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit kann gesagt werden, daß ein tiefgreifender Wandel bevorsteht oder bereits im Gang ist:

Mit der steigenden Effizienz der Arbeit und dem entsprechenden Rückgang des zur Mittelbeschaffung benötigten Volumens an Arbeit wird der technologische Sachbereich, den wir „Wirtschaft“ nennen, die Kräfte und die Zeit des Menschen immer weniger in Anspruch nehmen; äußerstenfalls könnte er zur selben Zeit, da die Güterfülle ins Unübersehbare wächst, zu einer „Randerscheinung“ des menschlichen Lebens werden. Dafür gewinnt das spezifisch Wirtschaftliche, die ausgewogene Wahl von Zielen und Mitteln, immer mehr Raum und Gewicht; die menschliche *Entscheidungsfreiheit* und damit die *Verantwortung* wächst.

Franz Böckle  
Interkommunion

Mit der „Erklärung über die Religionsfreiheit“ hat das II. Vatikanische Konzil nicht nur die bisherige kirchliche Haltung gegenüber andersartigen religiösen Anschauungen entschieden revidiert, sondern zugleich einen Anstoß für das theologische Denken gegeben, auch im innerkirchlichen Raum einer berechtigten Pluralität der Überzeugungen und der sittlichen Entscheidungen mit dem Bemühen um Verständnis und Achtung entgegenzukommen. Über die fundamentaltheologische und die gesellschaftliche Relevanz<sup>1</sup> des neuen kirchlichen Toleranzverständnisses hinaus stellt sich nämlich die Frage, ob nicht erst recht im innerkirchlichen Bereich als dem Ort der Freiheit in Christus die *psychologische Freiheit*, das Freisein von der Bedrängnis durch kirchenrechtliche Sanktionen, ebenfalls die *Voraussetzung* bilden müßte für wahrhaft sittliche Entscheidungen<sup>2</sup>. Diese Überlegung drängt sich vor allem dann auf, wenn – wie im Fall der Interkommunion eines Mischehepaares – eine Gewissensentscheidung ganz unter dem praktischen Gesichtspunkt liebender Rücksichtnahme auf den Partner gefällt wird und die eigene Wahrheitsüberzeugung per definitionem nicht verleugnen will. Das Konzil hat eine saubere Abgrenzung von Recht und Sittlichkeit vorgenommen und dem Recht die Aufgabe zugewiesen, den Raum der Gewissensentscheidung zu schützen<sup>3</sup>. Nachdem von katholischer wie protestantischer Seite die Diskussion um die Möglichkeit der Interkommunion neu aufgebrochen ist, muß die Kirche prüfen, ob sie in dieser Frage einen echten Freiheitsraum der Gewissensentscheidung respektieren und gegebenenfalls auch rechtlich ermöglichen kann.

I. Begriffliche Klärung

Unter *Interkommunion* soll hier die Praxis – sei sie bloß geduldet oder schon rechtlich geordnet – verstanden werden, beiderseits Glieder der anderen Konfessionen ungehindert am eigenen eucharistischen Gottesdienst teilnehmen zu lassen. Damit ist

<sup>1</sup> Vgl. E. W. Böckenförde, Einleitung, 21, in: Erklärung über die Religionsfreiheit (Textausgabe Aschendorff, Münster 1968) 5–21. B. versteht die Religionsfreiheit nur als ziviles Menschenrecht und sieht keine Auswirkungen auf innerkirchliche Verhältnisse. – Vgl. aber den Text der Konzilerklärung, Nr. 2 u. 3 sowie den Kommentar von Pavan im LThK, Erg. Bd. 2, 714 ff.

<sup>2</sup> Vat. II, Erklärung über die Religionsfreiheit, Nr. 3c: „Er (der Mensch) darf aber auch nicht daran gehindert werden, gemäß seinem Gewissen zu handeln, besonders im Bereich der Religion. Denn die Verwirklichung und Ausübung der Religion besteht ihrem Wesen nach vor allem in inneren, willentlichen und freien Akten, durch die sich der Mensch unmittelbar auf Gott hinordnet; Akte dieser Art können von einer rein menschlichen Gewalt weder befohlen noch verhindert werden.“

<sup>3</sup> A. a. O., Nr. 2.

gemeint, ihnen nicht nur die Anwesenheit zu gestatten, sondern ihnen auch die *Kommunion* bzw. das *Abendmahl* zu reichen. Diese Bedingung ist hier das Entscheidende! Denn seit der Reformation ist es nie einem Protestanten rechtlich verwehrt gewesen, der Messe beizuwohnen und die Wandlung, die man in der bisherigen Theologie als *Substantia* der Eucharistiefeyer herausstellte, zu erleben; dagegen war es ihm wohl untersagt, die Kommunion zu empfangen<sup>4</sup>. Vielleicht lebte in dieser scheinbaren Inkonzsequenz untergründig das Wissen um die zentrale, gemeinschaftsstiftende Bedeutung des Mahles weiter.

Die Mitwirkung zweier Geistlicher verschiedener Konfession ist eine spezifische Form der Interkommunion, die besondere Probleme aufwirft und in unserem Zusammenhang nicht zur Diskussion steht.

Nicht Interkommunion im eigentlichen Sinn ist es, wenn einzelne Christen im Gewissen keine Schwierigkeiten sehen, an der Abendmahlsfeier einer anderen Konfession voll teilzunehmen. Ebenso bedeutet es keine Interkommunion, wenn einseitig Vertreter einer anderen Konfession bei der eigenen Konfession zur Mitfeier zugelassen werden<sup>5</sup>. Im *Ökumenischen Direktorium* vom 14. 5. 1967 heißt es nämlich:

„Wo diese Einheit des Glaubens bezüglich der Sakramente fehlt, soll die Mitfeier der getrennten Brüder mit den Katholiken, besonders bei den Sakramenten des Altars, der Buße und der Krankensalbung, untersagt sein. Weil aber die Sakramente sowohl Zeichen der Einheit wie auch Quellen der Gnade sind (vgl. Über den Ökumenismus 8), kann die Kirche wegen ausreichender Gründe den Zutritt zu diesen Sakramenten einem getrennten Bruder gestatten... Ein Katholik aber... darf diese Sakramente nur von einem Amtsträger, der die Priesterweihe gültig empfangen hat, verlangen.“<sup>6</sup>

Mit dieser wichtigen Einschränkung ist eindeutig die Wurzel des Problems – zumindest aus der katholischen Sicht – berührt. Bei der Diskussion um die Interkommunion geht es letztlich um das *Verständnis des Amtspriestertums* und seiner Vollmacht und Funktion im Vollzug der Eucharistie. Problematisch ist in diesem Sinn eben die Teilnahme eines Katholiken bei den anderen Konfessionen und nicht umgekehrt, weil die herrschende katholische Auffassung davon ausgeht, daß einer nicht-katholischen Abendmahlsfeier die Substanz, die „res eucharistica“ fehle, und zwar vornehmlich, weil dort auch das katholische Amtspriestertum fehlt.

## II. Die authentische Lehre

Die amtliche kirchliche Lehre finden wir am besten im Ökumenismusdekret zusammengefaßt. In den entscheidenden Abschnitten sagt das Konzil:

„Die Taufe begründet also ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind. Dennoch ist die Taufe nur ein Anfang und Ausgangspunkt, da sie

<sup>4</sup> CIC can. 855; vgl. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts II (Paderborn 81953) 64.

<sup>5</sup> Vgl. Gewährt die Katholische Kirche offene Kommunion?, in: Herder-Korrespondenz 22 (1968) 520-522.

<sup>6</sup> Ökumenisches Direktorium, Nr. 55.

ihrem ganzen Wesen nach hinzielt auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus. Daher ist die Taufe hingeordnet auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat, schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft.

Ogleich bei den von uns getrennten kirchlichen Gemeinschaften die aus der Taufe hervorgehende volle Einheit mit uns fehlt und obgleich sie nach unserem Glauben vor allem wegen des Fehlens des Weihesakraments die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben (*genuinam atque integram substantiam Mysterii eucharistici non servasse*), bekennen sie doch bei der Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn im Heiligen Abendmahl, daß hier die lebendige Gemeinschaft mit Christus bezeichnet werde, und sie erwarten seine glorreiche Wiederkunft. Deshalb ist die Lehre vom Abendmahl des Herrn, von den übrigen Sakramenten, von der Liturgie und von den Dienstämmern der Kirche notwendig Gegenstand des Dialogs.“<sup>7</sup>

Wir finden also in der Lehre des Konzils einen bedeutungsvollen Hinweis auf das *Gemeinsame*, was uns über die Taufe hinaus auch in der Eucharistie mit den Gläubigen anderer christlicher Konfessionen verbindet, aber auch eine deutliche *Abgrenzung* gegenüber einer *unvollständigeren eucharistischen Wirklichkeit*.

Dieser negative theologische Ansatz wird nun im Ökumenischen Direktorium zu einer ganz klaren *Anordnung* ausgestaltet: Ein Katholik darf dieses Sakrament nur von einem Amtsträger empfangen, der gültig zum Priester geweiht ist! Um die Bedeutung dieses Dokuments richtig zu werten, wird man sich erinnern müssen, daß es trotz seiner material eindeutigen Aussage nicht in jedem Fall verbindliches Recht setzen will. Im Proömium heißt es: „Weil diese Bewegung ein Werk des Heiligen Geistes ist, will das folgende seiner Absicht und Art nach lediglich den Bischöfen bei der Durchführung des Ökumene-Dekrets dienen und ja nicht den Wegen der Vorsehung irgendein Hindernis entgegenstellen und den künftigen Anregungen des Heiligen Geistes vorgreifen.“<sup>8</sup> Die Intention des Konzils, die hier noch aufgenommen ist, wird jedoch in den meisten Stellungnahmen nicht mehr gesehen; die Aussage des Direktoriums wird statt dessen als verbindliches Recht interpretiert, das Gehorsam beanspruche. Alle Verlautbarungen Roms in dieser Sache – Beiträge von Kardinal Bea<sup>9</sup> und Kardinal Journet<sup>10</sup> im *Osservatore Romano* sowie eine Ansprache Papst Paul VI. vor Mitgliedern des Sekretariats für die Einheit der Christen<sup>11</sup> – waren nämlich harte Bestätigungen des Verbots<sup>12</sup>. Als entscheidende Gründe für die Ableh-

<sup>7</sup> Vat. II, Dekret über den Ökumenismus, Nr. 22.

<sup>8</sup> L. Kaufmann, Abendmahlsgemeinschaft getrennter Brüder?, in: *Orientierung* 33 (1969) 255–260: 256.

<sup>9</sup> Agostino Cardinale Bea, Note circa l'applicazione del Direttorio Ecumenico, in: *Osservatore Romano* v. 6. 10. 1968.

<sup>10</sup> Ch. Journet, Mistero adorabile ed intoccabile l'Eucaristia, in: *Osservatore Romano* v. 10./11. 3. 1969.

<sup>11</sup> Ansprache Pauls VI. am 13. 11. 1968; im gleichen Sinn jüngst in der Generalaudienz vom 21. 1. 1970.

<sup>12</sup> Willebrands/Hamer, La posizione della Chiesa cattolica in materia de Eucaristia comune tra cristiani di diverse confessioni, in: *Osservatore Romano* v. 12./13. 1. 1970. Dt. Übersetzung in: *KNA Konzil-Kirche-Welt* Nr. 3 v. 21. 1. 1970, S. 8–11.

nung der Interkommunion nennt das Ökumenische Direktorium die Einheit des Glaubens sowie die Notwendigkeit des Amtspriestertums.

## 1. Die Einheit des Glaubens

Eine kultische Handlung – so setzt es das Ökumenische Direktorium voraus<sup>13</sup> – ist eine „Selbstdarstellung einer religiösen Gemeinschaft“<sup>14</sup>, die damit die *Einheit* ihres religiösen Bekenntnisses zum Ausdruck bringt. Nirgends sonst stellt sich die Kirche „in so prägnanter und sinnenfälliger Weise dar“<sup>15</sup> wie gerade in ihrem Kult.

Der Aspekt der *Selbstdarstellung* der Kirche in der Eucharistie kommt auch im Neuen Testament deutlich zur Geltung. Josef Blank hat die Eucharistieaussagen des 1. Korintherbriefs gerade auf ihre Gemeinschaftsbedeutung hin untersucht<sup>16</sup>. Im Gegensatz zu einem bloß „funktional-mechanischen“ und einem „ritualistischen“ Handeln bilden im Eucharistieverständnis des hl. Paulus *Handlung* und *Sinn* der Handlung eine unlösliche *Einheit*. Das theologische Verständnis ist also nicht eine nachträglich und von außen herangetragene Deutung. „Sinnerfülltes Tun‘ ist ein solches Tun, bei dem sich im Tun selbst Sinn realisiert und der Sinn nur in solchem Tun sich realisiert, ein Tun, das ohne diese Sinn-Immanenz völlig überflüssig, nichtsagend und damit selbst nichtig wäre.“<sup>17</sup> Als bloß gepredigter kommt dieser Sinn nicht voll zur Darstellung, bleibt unvollendet, in seiner „Verleiblichungstendenz“ unterbrochen. Beide Momente sind wesentlich, sowohl das „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ wie das „Ihr sollt den Tod des Herrn verkünden!“ Verkünden und Tun gehen hier eine Einheit ein, die im übrigen verkündenden Tun *in dieser Dichte* nicht gegeben ist. „Das ‚Sakrament‘ ist nicht nur ‚verbum visibile‘, ‚sichtbares Wort‘, sondern im Medium menschlichen Tuns sich realisierendes, hier also Gemeinschaft stiftendes Wort.“<sup>18</sup> Für Josef Blank bildet in der paulinischen Aussage der „sakramentale Christusleib des einen Brotes“ das „vermittelnde Glied“<sup>19</sup> zwischen der Identifikation der Gemeinde mit Christus (1 Kor 12, 12) als theologischen Grund der Einheit der Kirche<sup>20</sup> und der existentiellen Erfahrung der Mahlgemeinschaft<sup>21</sup> als „dynamischer Vollzugseinheit“ von Glauben und Tun<sup>22</sup>.

„Daraus folgt, daß die Verbindung von Herrenmahl und Christus-Leib 1 Kor 10, 16 f. offenbar einmal deshalb möglich ist, weil Paulus den Christus selbst als den die Einheit stiftenden und verwahrenden Grund der Einheit begreift, dann weiter, weil

<sup>13</sup> Nr. 55.

<sup>14</sup> A. Kirchgässner, Kommunion und Interkommunion, 96, in: *Diakonia* 4 (1969) 92–105.

<sup>15</sup> A. a. O. 91.

<sup>16</sup> J. Blank, Eucharistie und Kirchengemeinschaft nach Paulus, in: *Una Sancta* (1968) 172–183.

<sup>17</sup> Ebd. 177.

<sup>18</sup> Ebd. 177.

<sup>19</sup> Ebd. 178.

<sup>20</sup> Ebd. 179.

<sup>21</sup> Ebd. 178.

<sup>22</sup> Ebd. 177.

er gerade im Geschehen eucharistischer Koinonia denjenigen Vorgang zu erblicken vermag, in welchem diese Einheit sich vollzieht, darstellt und verwirklicht. Im Hintergrund dürfte der Gedanke stehen, daß es der Herr selbst ist, der im sakramentalen Vorgang an der Gemeinde handelt, sie darin zur Einheit fügt.“<sup>23</sup>

Blank weist nun nach, daß gewisse Spaltungen in der Gemeinde von Korinth die Mahnungen des Paulus 1 Kor 11, 17 ff. veranlaßt haben. Verschiedene Kultgemeinschaften von Heidenchristen und Judenchristen waren entstanden, die nicht mehr Eucharistiegemeinschaft miteinander halten wollten<sup>24</sup>. Gegenüber dieser Tendenz betont Paulus mit Nachdruck das *Einheitsstiftende der Gemeinschaft mit Christus*. Es gibt nur zwei Stellen, an denen Paulus seine Traditionsverbundenheit ganz besonders hervorhebt, um seine Aussage zu untermauern: beim Kerygma vom erhöhten Herrn 1 Kor 15 und bei der Charakterisierung des Herrenmahls<sup>25</sup>. Das entscheidende Vermächtnis ist die Verkündigung des Todes des Herrn, die sich gerade durch das Symbol des Einheit verwirklichenden Mahles vollzieht. Dieser Sinn schließt nicht nur jede Trennung aus, sondern fordert geradezu auf, die Einheit aller Glaubenden und Getauften durch die Wirksamkeit Christi in der Eucharistie *Wirklichkeit werden zu lassen*.

Nach dieser Darstellung der paulinischen Theologie darf das Argument der Einheit des Glaubens *gerade nicht* zur Scheidung von denen benutzt werden, die mit uns Jesus Christus als Herrn bekennen.

## 2. Die Notwendigkeit des Amtspriestertums

Dieses Argument scheint in allen Begründungen des Interkommunionverbots das Hauptgewicht zu haben<sup>26</sup>. Das ergibt sich deutlich aus dem genannten Satz des Ökumenischen Direktoriums: „Ein Katholik darf diese Sakramente nur von einem Amtsträger verlangen, der die Priesterweihe gültig empfangen hat.“ Dahinter steht ein Verständnis des Amtspriestertums, das das Wesen des priesterlichen Dienstes einseitig von der Konsekrationsvollmacht her bestimmt sein läßt. Dem entspricht eine Auffassung, die die Wirklichkeit des eucharistischen Sakraments ganz von einer konsekratorischen Formel abhängig macht, „die auszusprechen nur einer bestimmten Klasse innerhalb der Christenheit vorbehalten ist“<sup>27</sup>. Weil nun andere Konfessionen keine in unserer Form geweihten Priester haben, feiern sie nach dieser Vorstellung auch nicht gültig bzw. überhaupt nicht Eucharistie, während ein abgefallener Priester auch dann noch wirksam „verwandelt“, wenn er nur die vorgeschriebenen Worte in der Absicht der Kirche ausspricht. Es ist leicht zu zeigen, daß dieses Verständnis noch

<sup>23</sup> Ebd. 180.

<sup>24</sup> Ebd. 174 f.

<sup>25</sup> Ebd. 173.

<sup>26</sup> Willebrands, *La posizione* (Anm. 12), Nr. 4c.

<sup>27</sup> A. Kirchgässner, a. a. O. 103.

bis vor kurzem inner- wie außerkatholisch das landläufige Bild vom Priesteramt geprägt hat. Der französische Nachkriegspielfilm „Der Abtrünnige“<sup>28</sup> verschärft die Frage nach der priesterlichen Weihegewalt dadurch, daß in der Titelrolle ein abständiger Priester seine „Konsekrationsvollmacht“ in schockierender Weise auskostet. An solchen Extrempositionen – der Film wäre ohne dieses Mißverständnis gar nicht möglich gewesen – erkennt man vielleicht die Fragwürdigkeit dieses Denkens.

### III. Kritische Fragen

#### 1. Zur Einheit des Glaubens

Die Interkommunion wird zunächst mit dem Hinweis untersagt, sie simuliere eine faktisch nicht vorhandene Einheit im Glauben und verhindere gerade dadurch das notwendige Bemühen um die gegenseitige Annäherung. Diese Auffassung teilt auch die Mehrzahl der nichtkatholischen Kirchenleitungen<sup>29</sup>. Zu dieser Begründung drängen sich nun folgende Überlegungen auf:

a) Es handelt sich bei den Christen anderen Bekenntnisses nicht um Ungetaufte, sondern um gläubige Menschen, die, wie das Ökumenismusdekret ausdrücklich<sup>30</sup> betont, in der Gemeinschaft mit dem Leib Christi stehen. Durch die sakramentale Basis der Taufe besteht hier eine *grundlegende Einheit* im Glauben und in der Kirchengliedschaft. Man bezweifelt heute, daß die Eucharistie von ihrem Ursprung her überhaupt als „Kult einer Institution mit definiertem Credo“ verstanden und so berechtigt – durch den Anspruch auf Exklusivität – zur Manifestation der Zwietracht werden könne; Paulus habe unter der „Einheit des Leibes Christi“ trotz bestehender Lehrunterschiede gerade nur das gemeinsame Bekenntnis zum Herrn Jesus Christus als Distanzierung vom heidnischen Götzendienst (vgl. 1 Kor 10, 14 ff.) verstanden<sup>31</sup>, also jene Gemeinsamkeit, die mit der Taufe gegeben ist.

Wenn schon von der neutestamentlichen Praxis her die Gemeinschaft begründende Bedeutung des Christusbekenntnisses erhellt, so wird zu prüfen sein, ob die theologischen Distinktionen der verschiedenen Bekenntnisse echte Hindernisse auf der Suche nach der Einheit sein dürfen, besonders auch angesichts der Tatsache, daß die theologischen Spannungen innerhalb der Konfessionen heute oft größer sind als jene Differenzen, die manche Konfessionen voneinander trennen<sup>32</sup>. Ein starres Festhalten an einer idealistischen „Einheits“-Konzeption würde doch in nicht wenigen Gemeinden die gemeinsame Eucharistie von vornherein ausschließen.

<sup>28</sup> „Der Abtrünnige“ (Le Défroqué). Produktion: S. F. C./Gaumont, 1954. Verleih: Union. Buch und Regie: Léo Joannon. Hauptdarsteller: Pierre Fresnay. Besprechung: FD 3513.

<sup>29</sup> Kaufmann, a. a. O. 256.

<sup>30</sup> Nr. 22.

<sup>31</sup> Kontroversen um die Interkommunion, in: Herder-Korrespondenz 23 (1969) 266–196: 266.

<sup>32</sup> Kaufmann, a. a. O. 257.

L. Kaufmann fragt überdies mit Recht, was man aus der kirchlichen Praxis der Frühkommunion folgern müsse, bei der vom Kind nur verlangt werde, daß es die Kommunion von gewöhnlichem Essen unterscheiden könne<sup>33</sup>.

b) Das Ökumenismuskonkordat sagt deutlich, daß innerhalb der „Hierarchie der Wahrheiten“<sup>34</sup> in jenen Fragen, die das Heilsziel selbst betreffen und denen deshalb der Vorrang zukommt, eine Einheit der christlichen Konfessionen bereits weitgehend gegeben sei<sup>35</sup>, während die Divergenzen die mehr peripheren Fragen der Heilmittel betreffen. Das gilt in besonderer Weise für die Eucharistie. Das Konkordat stellt fest, daß die anderen christlichen Gemeinschaften den Tod des Herrn bezeugen, seine Wiederkunft erwarten und davon überzeugt sind, daß sich im Abendmahl christliche Gemeinschaft verwirkliche<sup>36</sup>.

Hier setzt für uns die Besinnung auf ein *gemeinsames Eucharistieverständnis* ein. J. Blank stellt fest, wir müßten versuchen, über die verschiedenen Interpretationen hinweg zum vor- und übergeordneten Ursprung zurückzukehren<sup>37</sup>. „Das Herrenmahl ist Situation, Ereignis der Gemeinde in ausgeprägtem Sinn. Wo es gefeiert wird, wird eben dadurch Gemeindesituation geschaffen. Der Begriff ‚Gemeindesituation‘, der zunächst soziologisch oder geistesgeschichtlich verstanden werden kann, bekommt theologische Relevanz in dem Augenblick, wo es um Glaubensverkündigung, Gottesdienst und Herrenmahlfeier geht. Die theologische Aussage darf gerade diesen ekklesiologischen Geschehenshintergrund nicht aus dem Blick verlieren, wenn sie nicht lehrhafter Abstraktion und theologischer Spekulation im schlechten Sinn des Wortes verfallen will.“<sup>38</sup>

Paulus kennt wohl eine reale Präsenz Christi in den eucharistischen Gaben, aber das Verständnis der Eucharistie ist nicht von einer Interpretation der Gegenwart des Herrn her zu erschließen, sondern nach dem entscheidenden Ansatz des Neuen Testaments von der *Wirkegegenwart Christi* im Vollzug dieser heiligen Feier her. Die Substanz der Eucharistie ist also an ihrem Ursprung zu suchen, nämlich im Glauben an die Dynamik eines sinnerfüllten und sinnverwirklichenden, d. h. einheitsstiftenden Tuns in der wirksamen Wirklichkeit des erhöhten Herrn. Ohne die geschichtlich zu verstehenden Interpretationen des Eucharistiegeheimnisses durch die kirchliche Tradition abzuwerten, läßt sich wohl feststellen, daß in der Substanz doch eine größere Übereinstimmung im Glauben zu bestehen scheint als es die äußeren Divergenzen vermuten lassen.

In diesem Zusammenhang gewinnt der Umstand an Bedeutung, daß die alten Unterschiede in der Eucharistielehre der Konfessionen vor allem von der Jugend weithin nicht mehr verstanden werden. Offensichtlich verlagert sich einmal das Glaubensinteresse deutlich auf die Frage nach dem „Wozu“ der Gegenwart Christi und

<sup>33</sup> Ebd., 258.

<sup>34</sup> Nr. 11.

<sup>35</sup> Nr. 3.

<sup>36</sup> Nr. 22.

<sup>37</sup> Blank, a. a. O. 172.

<sup>38</sup> Ebd. 173.

relativiert so die alten dogmatischen Streitigkeiten<sup>39</sup>, zum anderen schiebt sich in allen Kirchen die Frage der „Orthopraxis“, des evangeliumsgemäßen sozialen Engagements der Gläubigen, immer mehr gegenüber der formalen „Orthodoxie“ in den Vordergrund<sup>40</sup>. Wenn sie nicht Gefahr laufen wollen, durch das Festhalten an abstrakten Prinzipien die Übereinstimmung mit den Gläubigen zu verlieren<sup>41</sup>, müssen die kirchlichen Autoritäten diese Neuorientierung des Glaubensbewußtseins beachten und auch bereit sein, daraus Konsequenzen zu ziehen.

c) Schließlich geht es beim Vollzug der Eucharistie nicht nur um eine zufriedene Selbstdarstellung der Gemeinde, sondern gerade auch um die Selbstverwirklichung der Gemeinde auf die künftige *Vollendung* hin. Zieht man diese eschatologische Dimension der Eucharistie ernsthaft in Betracht, muß man in der Tat fragen, ob wir „in der Beurteilung der Legitimität von Interkommunion nicht zu einseitig auf Vergangenheit und Gegenwart fixiert geblieben sind“<sup>42</sup>.

„Wie alle Sakramente ist auch die Eucharistie eine *Vorwegnahme* des Künftigen und Endgültigen, ‚pignus redemptionis aeternae‘. Sie ist ein Vorzeichen dessen, was wir erhoffen, was noch nicht ist und was werden soll, nicht eine Feststellung dessen, was ist oder was wir erreicht haben. Dieses Vorgreifen auf die Letzten Dinge stellt sich auch in einem anderen Zusammenhang dar, den bereits der biblische Einsetzungsbericht enthält (1 Kor 11, 26c); Eucharistie ist *memoria passionis*, aber auch *resurrectionis* . . . In der Weise des Vollzugs haben wir immer zu prüfen, ob wir dabei für oder gegen die Hoffnung plädieren; eine Abriegelung oder Vermauerung der Türen gegen den ‚Bruder in Christus‘ entspricht weder seiner noch unserer Hoffnung und ist wahrhaft nicht ermutigend.“<sup>43</sup> Dieser eschatologische Aspekt der Eucharistie führt uns deutlich vor Augen, daß das Herrenmahl ein *Tun der Kirche auf dem Weg ist*, „Wegzehrung“ in der spannungsvollen Existenz zwischen beglaubigter Verheißung und endgültiger Erfüllung. Thesen, die die Eucharistie beschränken wollen entweder auf ein „Zeichen der Einheit“ oder auf ein bloßes „Mittel zur Einheit“, erweisen sich daher als einseitig verkürzend. „Abendmahlsgemeinschaft muß *sowohl Zeichen der Einheit wie auch Instrument der Einheit sein*.“<sup>44</sup> Der biblische Gedanke, daß der Herr selbst in der Eucharistie die Einheit wirkt, läßt sie als „Heilsinstrument Christi zur wachsenden Einheit“<sup>45</sup> verstehen, als Sakrament, das die Gemeinschaft in und mit Christus bezeichnet *und* bewirkt. Wenn eine gläubige Gemeinschaft ganz Christus gleichförmig wird, so hat sie damit auch die vollkommene Einheit untereinander hergestellt. Christus selbst ist der Kristallisationspunkt der kirchlichen Einheit. Der Heilige Geist „schafft diese wunderbare Gemeinschaft der Gläubigen und verbindet sie

<sup>39</sup> Kontroversen um die Interkommunion, a. a. O. 267.

<sup>40</sup> Kaufmann, a. a. O. 257 f.

<sup>41</sup> Kontroversen, a. a. O. 267.

<sup>42</sup> Kirchgässner, a. a. O. 99.

<sup>43</sup> Ebd. 98 f.

<sup>44</sup> H. Fiolet, Die Abendmahlsgemeinschaft aus katholischer Sicht, in: *Concilium* 5 (1969) 255–259: 255.

<sup>45</sup> Ebd.

in Christus so innig, daß er das Prinzip der Einheit der Kirche ist.“<sup>46</sup> Wo der Glaube an die Gemeinschaft in Christus lebendig vorhanden ist, kann – so möchte man folgern – das gemeinsame Herrenmahl diese Einheit vertiefen. Eine ähnliche Auffassung vertritt auch L. Vischer, wenn er als gemeinsame Überzeugung der protestantischen Kirchen herausstellt, daß „die Eucharistie das sakramentale Ereignis“ sei, das die *Communio durch die Kraft des Heiligen Geistes* erneuere<sup>47</sup>.

Unter dieser Voraussetzung des gemeinsamen Bekenntnisses zum auferstandenen und erhöhten Herrn kann dann auch die gemeinsame Feier des Herrenmahls als Mittel zur Realisierung und Verleiblichung dieser Einheit verstanden werden<sup>48</sup>.

Faßt man die verschiedenen Gesichtspunkte zusammen, so läßt sich feststellen: In der Eucharistie bewirkt der Herr selbst die Einheit seiner Gläubigen, indem sie als Forderung verkündet und sakramental verwirklicht wird. Es ist deshalb eine ernste Frage, ob die Eucharistiefeyer die Einheit der Gläubigen nur jeweils innerhalb der kirchlichen Gemeinschaften zum Ausdruck bringen kann oder ob sie nicht noch eher die Einheit unter den christlichen Kirchen *herausfordern* und *fördern* sollte. Vom Ansatz des Neuen Testaments her ist dieser einheitsstiftende Sinn nicht auszuschließen.

## 2. Zum Amtspriestertum

Die Interkommunion wird des weitern mit der Begründung abgelehnt, daß die nichtkatholischen Gemeinschaften wegen des Fehlens des Weihesakraments die *volle sakramentale Wirklichkeit* der Eucharistie nicht mehr besäßen. Diese Feststellung schließt zunächst nicht jede „substantia“ überhaupt aus! Unserem Glaubensverständnis stellt sich das Problem, ob hier aber nicht möglicherweise doch *mehr* Wirklichkeit gegeben ist als allein jene, die der Herr mit dem Wort verheißen hat: Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen (Mt 18, 20).

Wir sind damit auf die Bedeutung des Amtspriestertums verwiesen. In jüngster Zeit sind mehrere sorgfältige Arbeiten seinen biblischen Grundlagen<sup>49</sup> wie auch seinen dog-

<sup>46</sup> Vat. II, Dekret über den Ökumenismus, Nr. 2b.

<sup>47</sup> Auf dem Weg zur Interkommunion, in: Herder-Korrespondenz 23 (1969) 558–562: 559.

<sup>48</sup> Vgl. Herder-Korrespondenz 23 (1969) 456.

<sup>49</sup> Josef Blank, Der Priester im Lichte der Bibel, in: Der Seelsorger 38 (1968) 155–164; Karl Hermann Schelkle, Dienste und Diener in den Kirchen der ntl. Zeit, in: Concilium 5 (1969) 158–164; Heinrich Schlier, Grundelemente des priesterlichen Amtes im NT, in: Theologie und Philosophie 44 (1969) 161–180; Joachim Gnilka, Geistliches Amt und Gemeinde nach Paulus, in: Kairos NF 11 (1969) 95–104; Josef Ernst, Das Selbstverständnis des Gemeindeamtes im NT, in: Una Sancta (1969) 189–200; Rudolf Pesch, Berufung und Sendung, Nachfolge und Mission. Eine Studie zu Mk 1, 16–20, in: Zeitschr. f. kath. Theologie 91 (1969) 1–31. – Auf die sehr verschiedenen exegetischen Ausgangspunkte bei Blank und Schlier kann hier nicht weiter eingegangen werden. Während Blank daran gelegen ist, die Diskontinuität zwischen vorchristlichem, religionsgeschichtlichem „Priestertum“ und dem Handeln Jesu aufzuzeigen und dem heutigen Priester bewußt zu machen, nimmt Schlier die typologische Deutung des Lebens Jesu in kultischen Kategorien (Hebr.) als gegeben hin und bestimmt das kirchliche Amt als christusförmigen Heildienst in der Nachfolge des priesterlichen Dienstes Christi.

matischen Aspekten<sup>50</sup> gewidmet worden. Das umfangreiche erarbeitete Material kann hier nur sehr knapp wiedergegeben werden.

Der biblische Ansatz des kirchlichen Amtes ist gerade *nicht das alttestamentliche Priestertum*; diese Funktion des Priesterlichen im religionsgeschichtlichen Sinn wird entweder allein für *Christus* in Anspruch genommen, der sie zugleich überhöht und beendet (Hebräerbrief), oder für die Gläubigen insgesamt (1 Petr 2, 5. 9; Apok). Das kirchliche Amtspriestertum hingegen hat seine entscheidende Grundlage im Vorsteheramt (Presbyter) und letztlich im *Zeugnisamt* für Christus in der Gemeinde und vor der Gemeinde. K. Rahner<sup>51</sup> trägt die Ergebnisse gut zusammen, indem er feststellt, bei der Wesensbestimmung des Priestertums dürfe man aus theologischen und geschichtlichen Gründen nicht ausgehen von den Vollmachten der Leitung der Eucharistie und der sakramentalen Sündenvergebung, auch nicht vom Begriff des Mittlers oder der Dreistufigkeit des hierarchischen Amtes, das sich vom übrigen Volk Gottes unterscheide; der Ansatz für das richtige Verständnis müsse vielmehr vom Wesen der Kirche als Sakrament der in Glaube, Hoffnung und Liebe angenommenen Selbstzusage Gottes her gewonnen werden. Die Aufgabe des christlichen Priesters ist eine spezifische Funktion der Verkündigung des Wortes, eine konzentrierte Darstellung des allgemeinen Auftrags der Kirche. Das sakramentale Tun erwächst erst als besondere Form aus diesem grundlegenden Verkündigungsauftrag.

„Der Priester ist der, auf eine . . . Gemeinde bezogene, im Auftrag der Kirche als ganzer und so amtlich redende Verkünder des Wortes Gottes derart, daß ihm die sakramental höchsten Intensitätsgrade dieses Wortes anvertraut sind.“<sup>52</sup> Die Verkündigung des Wortes Gottes ist nicht bloß Mitteilung einer Botschaft, sondern effiziente Information, im Glauben erfahrbares und fruchttragendes Wirksamwerden des Geistes Gottes. Die amtliche Verkündigung in Auftrag und Gemeinschaft der ganzen Kirche besitzt eine *besondere Dichte*, die nun auch der Funktion des Vorstehers bei der Eucharistie zukommt. „Minister in perfectione huius sacramenti (eucharistici) nihil agit nisi quod proferat verba Christi:“ Der Diener im Vollzug dieses Sakraments tut nichts, als die Worte Christi vorzutragen<sup>53</sup>. Die Verkündigung des sakramentalen Wortes ist im Verlauf der Kirchengeschichte immer mehr dem Amtspriester zugewiesen worden. Sein Tun in der Eucharistiefeyer hat deshalb aber nicht den Sinn, eine gleichsam magische Formel anzuwenden, durch die Christi Gegenwart herbeigezwungen würde; in der dank sagenden Verkündigung von Tod und Auferstehung des Herrn wird vielmehr, wie es am Neuen Testament nachgewiesen wurde und wie es immer Glaube der Kirche war, Christus selbst wirksam.

<sup>50</sup> Walter Kasper, Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes, in: Concilium 5 (1969) 164–170; ders., Die Funktion des Priesters in der Kirche, in: Geist und Leben 42 (1969) 102–116; Karl Rahner, Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums, in: Concilium 5 (1969) 194–197.

<sup>51</sup> A. a. O. 194 f.

<sup>52</sup> Rahner, a. a. O. 196.

<sup>53</sup> Thomas v. Aquin, S. Th. II 78, 1; zit. n. Kirchgässner, a. a. O. 103.

W. Kasper stellt mehr den Nachfolgedanken in den Vordergrund und versteht daher das Amt vornehmlich als Kristallisationskern der Einheit aller in Christus. Damit weist aber auch die Funktion des Amtes über konfessionelle Grenzen hinaus, denn die Einheit der Kirche „ist auf die größere Einheit der ganzen Menschheit bezogen. Sie ist *signum et sacramentum unitatis* der Welt.“<sup>54</sup> Insofern also gerade das kirchliche Amt in hervorragender Weise den fortlebenden Christus repräsentiert, kommt ihm die Aufgabe zu, zeichenhaft die Brüderlichkeit Christi vorzuleben. „Die Mahlgemeinschaft Jesu mit den nicht mehr zur Einheit der sakralen Tempelgemeinde Gehörenden“ könnte „ein sehr dynamisches Kriterium für eine an die Kirche als Institution gebundene Idealvorstellung von eucharistischer Gemeinschaft bilden.“<sup>55</sup>

Das kirchliche Amt wird von der Kirche heute wieder als Dienst verstanden, der nicht aus eigener Vollmacht, sondern nur als von Gott geschenkter verwaltet werden kann. Je mehr es ganz zum „Zeichen des Handelns Christi“ wird, verliert es seine exklusive und kirchenspaltende Bedeutung und mindert zugleich nicht länger die Würde aller anderen Gläubigen<sup>56</sup>. Es scheint, als ob sich hier ein Weg zur Überwindung des entscheidenden interkonfessionellen Mißverständnisses eröffnen könnte. Der protestantische Ökumeniker Vilmos Vajta meint ebenfalls, die Institution müsse in den Dienst des Charismatischen gestellt werden und dürfe es nicht ausschließen. „Die Legitimität der Struktur (also des Amtes in der Kirche) läßt sich nur von der Sendung zum Dienst ableiten.“<sup>57</sup> Vajta ist der Überzeugung, daß nicht die Dienstfunktion als solche, sondern ihre jeweilige „institutionelle Konkretisierung“ die Christenheit spalte<sup>58</sup>.

Damit haben wir nun *zwei Ergebnisse* gewonnen, die für unsere Frage nach der Beurteilung der Interkommunion bedeutsam sein dürften: *Erstens* ist einer übertrieben kulttechnischen Auffassung vom Wesen des kirchlichen Amtes der Riegel vorge-schoben. *Zweitens* gilt nun in positiver Hinsicht, daß mit der Zuordnung der sakramentalen Verkündigung an den Amtspriester innerhalb eines langen geschichtlichen Prozesses die Funktion des Verkündigens in jedem anderen Getauften *nicht schlecht-hin entfällt*. „Paulus hat der eucharistischen Tischgemeinschaft präsiert wie auch wohl Presbyter oder Episkopen, ohne in unserem Sinn ordiniert gewesen zu sein. Bei Paulus . . . wird nicht einmal vom Vorsteher des Mahles gesprochen, so sehr liegt der Nachdruck darauf, daß der Herr selbst handelt. Ordination durch Handauflegung wurde zunächst wohl nur in judenchristlichen Gemeinden geübt.“<sup>59</sup> Es ist daher durch-aus offen, ob nicht eine derartige Effizienz des Wortes möglich ist *außerhalb des*

<sup>54</sup> Kasper, a. a. O. 115.

<sup>55</sup> Kontroversen, a. a. O. 269.

<sup>56</sup> Auf dem Weg zur Interkommunion?, a. a. O. 560.

<sup>57</sup> Ebd. 561.

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> Kirchgässner, a. a. O. 103; vgl. Blank, Eucharistie, 183, Anm. 7; vgl. auch Herder-Korrespondenz 23 (1969) 267.

*Tuns geweihter Amtsträger.* Noch Thomas vertritt ja die These, daß im Notfall auch ein Laie die Absolution im Namen der Kirche, d. h. sakramental erteilen könne<sup>60</sup>.

Was geschieht nun, wenn eine gläubige evangelische Gemeinde das Abendmahl feiert? Nach allem, was über den Zusammenhang von Wort, Amt und Sakrament festgestellt wurde, muß mindestens die *Möglichkeit* offengelassen werden, daß auch hier eine *substantia sacramenti* – wenn auch nicht in voller Weise – gegeben ist, die es einem Katholiken erlauben würde, aktiv daran teilzunehmen, ohne sich des „Götzendienstes“ schuldig zu machen und dadurch seinen Glauben zu verraten.

### 3. Zur sittlichen Verpflichtungskraft eines positiv-rechtlichen Verbots

Wenn zum Verbot der Interkommunion kritische Fragen gestellt werden, kann es keineswegs darum gehen, Recht und Moral gegeneinander auszuspielen. Rechtlich ist die Frage durchaus eindeutig und für den Katholiken verbindlich geregelt. Aber *Rechtsordnung* und *Sittlichkeit* sind trotz ihrer engen Berührung – oder gerade weil sie sich beide auf das menschliche Handeln beziehen – je *eigene Bereiche* mit jeweils andersgearteter Zuständigkeit. Auch ein rechtlich schon geregeltes Problem wie das der Interkommunion kann sittlich relevant werden, weil *Entschuldigungsgründe* denkbar sind, die nach dem Grundsatz „*lex non obligat cum gravi incommodo*“ von der Befolgung der Vorschrift entbinden würden<sup>61</sup>. Eine *excusatio legis* ist nach moral-theologischem Grundsatz nur dann nicht zulässig, wenn die vom Recht selbst angegebenen *Sachgründe* das Gesetz inhaltlich decken. Wenn das Recht nur das positiviert, was sich nach theologischer Erkenntnis als verboten aufdrängt, ist eine berechtigte Entschuldigung im Gewissen nicht möglich. Deshalb mußten die angegebenen Gründe auf ihre *theologische Beweiskraft* untersucht werden, um sagen zu können, ob ein Katholik in einem Einzelfall im Gewissen zur begründeten Überzeugung gelangen kann, daß er ohne Verrat an seinem Glauben etwas mitvollziehen darf, was die Kirche ihren Gliedern generell verbietet.

Nach unserer Untersuchung glauben wir sagen zu dürfen, daß das Glaubensbewußtsein der Kirche für einen solchen Gewissensentscheid in ausreichendem Maß *objektive* Gründe bereithält. Ein katholischer Christ könnte es also unter Umständen verantworten, seinen evangelischen Ehepartner zur Abendmahlfeier zu begleiten, ohne seine Überzeugung von der Eucharistie zu verleugnen, weil er weiß, daß Eucharistie hier zwar nicht in jener dichtesten Form geschieht, an die er glaubt, aber daß es sich hier um eine Gemeinsamkeit im Glaubenskern und um eine sakramentale Realität handelt, die zu bezeugen er keinen Hinderungsgrund sieht, die darüber hinaus sogar geeignet ist, die Einheit der Ehepartner in Glauben und Verstehen wesentlich zu fördern und zu vertiefen.

<sup>60</sup> Thomas v. Aquin, S. Th. Suppl. 8, 2.

<sup>61</sup> Vgl. Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts I (Paderborn 81953) 114.

## Probleme der Lehrerbildung

Selbst wenn man dem Krisenjargon unserer Zeit mit Skepsis begegnet, kann man nicht gut leugnen, daß das Bildungswesen der Bundesrepublik tatsächlich in einer Krise steckt. Die Symptome sind zu deutlich, als daß man sie übersehen könnte: der numerus clausus an den Universitäten, die Studentenrevolten, der Lehrermangel. Andererseits verdeckt das, was sich mit Händen greifen läßt, oft die tiefer liegenden Ursachen. Analysiert man die Krisenerscheinungen im Bildungswesen, erweisen sie sich fast alle als eine Krise des Lehrerberufs.

Soziologische Umfragen ergeben, daß der Lehrer in unserer Gesellschaft kein hohes Prestige genießt. Die Gründe dafür lassen sich nur sehr begrenzt rational fassen, so wenig wie für die Überschätzung des Universitätsprofessors. Selbst die radikale Kritik der Studenten an der „Ordinarien-Universität“ hat am hohen Prestige des Professors nicht viel ändern können. Der Lehrer hingegen ist zum Prügelknaben der öffentlichen Meinung geworden. Die fatale Mischung von Unterschätzung und Überforderung, der er allenthalben begegnet, hat ihn selbst tief verunsichert. Das Berufsbild des Lehrers ist unscharf geworden. Die Frage nach seiner Funktion und nach seinem Standort in der Gesellschaft mündet ein in die Frage, ob die Lehrer heute so ausgebildet werden, daß sie ihre Funktion sachgerecht erfüllen können. Die Diskussion um die grundsätzliche Reform unseres Bildungswesens, die sich in der Diskussion um die Gesamtschule zuspitzt, hat die Frage nach der Lehrerbildung in ein akutes Stadium treten lassen. Aber selbst dann, wenn man an der Grundstruktur unseres Bildungssystems nichts Entscheidendes ändern wollte, bliebe die Frage nach der Lehrerbildung aktuell. Die traditionelle Lehrerbildung ist fragwürdig geworden, und auch konservative Gemüter können sich den Konsequenzen nicht verschließen, die sich

- aus der Entwicklung der Erziehungswissenschaft,
- aus der Entdeckung der frühkindlichen Lernphase und
- aus der gesellschaftskritischen Funktion von Schule

für die Lehrerbildung ergeben.

Daß der Deutsche Bildungsrat sich zu dieser zentralen Frage noch nicht geäußert hat, macht die Vielschichtigkeit des Fragenkomplexes deutlich. So heftig die Diskussion unter Lehrern selbst, in Studienseminaren, an der Universität, im Wissenschaftsrat, auf Fakultätentagen, im Institut für Bildungsforschung, in Ausschüssen und Kommissionen aller Art auch ist, ein Konsens scheint hier schwerer herstellbar zu sein als in Fragen der Schulabschlüsse oder der Schulversuche mit Gesamtschulen oder der Revi-

sion der Lehrlingsausbildung. Beim Durchdenken des ganzen Fragenkomplexes erweist sich die Tradition nicht nur als Reichtum, sondern auch als schwere Last. Daß die jüngste Lehrergeneration diese Last am liebsten abschütteln und gänzlich außerhalb des bisher Gültigen lehren und erziehen möchte, macht die Sache nicht einfacher.

### Die derzeitigen Ausbildungsgänge

Es liegt in der Tradition begründet, daß die Ausbildung der Lehrer für Gymnasien seit eh und je an der Universität erfolgte. Die Volksschullehrerschaft ist dagegen einen langen und beschwerlichen Weg im Kampf um eine angemessene Ausbildung gegangen: von den Präparandenanstalten über die Lehrerbildungsanstalten zu den Pädagogischen Akademien und schließlich zu den Pädagogischen Hochschulen, deren Ausbau zu wissenschaftlichen Hochschulen mit Promotions- und Habilitationsrecht in vollem Gang ist. Die Ausbildung der Realschullehrer in der Bundesrepublik erfolgt teils an Pädagogischen Hochschulen, teils an Universitäten, teils an eigenen Instituten. Gewerbelehrer gehen entweder über höhere Fachschulen oder direkt an die Technischen Hochschulen. Diplom-Handelslehrer studieren an den Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultäten der Universität. Dauer, Anspruchsniveau und Prüfungsrisiko der einzelnen Studiengänge sind unterschiedlich; es hat sich eine gewisse Hierarchie herausgebildet, die rationaler Nachprüfung nicht immer standhält, die aber in den polemischen oder apologetischen Auseinandersetzungen um neue Konzepte der Lehrerbildung deutlich zutage tritt.

Die Pädagogischen Hochschulen haben ihren Schwerpunkt im erziehungswissenschaftlichen Bereich. Philosophie, Soziologie, Psychologie und Didaktik nehmen einen erheblichen Teil der Studienzeit in Anspruch und lassen wenig Raum für eine gründliche Beschäftigung mit einer Fachwissenschaft. Die Umwandlung der Volksschuloberstufe in eine weiterführende Schule (Hauptschule) hat den Mangel an qualifizierten Fachlehrern klar zutage treten lassen und damit das traditionelle Selbstverständnis der Pädagogischen Hochschulen erheblich in Frage gestellt.

Die Universität dagegen beansprucht ihre Studenten fast ausschließlich für fachwissenschaftliche Studien und führt viele von ihnen zu beachtlicher fachlicher Qualifikation, wenn auch um den Preis einer überlangen Studiendauer. Aber dieser Qualifikation als Fachlehrer entspricht oft ein elementarer Mangel an erziehungswissenschaftlichen Einsichten, der erst in der Schulpraxis sichtbar wird. Pädagogisches Wollen und wachsende Erfahrung in der Unterrichtspraxis können manches kompensieren, aber wir kommen um die nüchterne Feststellung nicht herum, daß heute *kein* Ausbildungsgang, wo auch immer er erfolgt, wie auch immer er konzipiert ist, wie lange auch immer er dauert, dem entspricht, was heute ein Lehrer wissen und können muß, wenn er seine Funktion in der Gesellschaft mit Kompetenz und innerer Sicherheit erfüllen will. Es wäre schon viel gewonnen, wenn in allen Ausbildungsgängen Fach-

wissenschaft und Erziehungswissenschaft in ein ausgewogenes Verhältnis zueinander gebracht würden, aber dem eigentlichen Problem kommt man mit solchen Adjustierungen nicht bei.

### Die Bedeutung der Erziehungswissenschaft für die Lehrerbildung

Theoretisch ist man sich einig, daß der Mensch ein lernbedürftiges, aber auch lernfähiges Wesen ist: „Steht das Tier unter dem Druck der Instinkte, so steht der Mensch unter dem Zwang des Lernenmüssens. Was Lernen ‚ist‘, wie das erzieherische Geschehen verläuft, in das der Mensch vom ersten Lebenstage an bis ins hohe Alter, ob er will oder nicht, verstrickt ist, das ihn trägt, prägt, egalisiert, festigt, hinter dessen Möglichkeiten er zurückfallen kann, wenn er selbst passiv bleibt, durch das er aber möglicherweise auch ‚über sich hinausragen‘ wird, ergibt sich in den konkreten Erziehungssituationen, die ein Geflecht sind von Wünschen und Gegebenheiten, Freiheiten und Zwangslagen, Planungen und Prozessen, Entscheidungen und Nötigungen. Man ist versucht zu formulieren: der Mensch ist dasjenige unter den Lebewesen, das, wenn es Mensch werden soll, gezwungen ist, sich dem Privileg des Lernenkönnens zu unterwerfen.“<sup>1</sup>

Was und wieviel ein Mensch lernen kann, hielt man bis vor kurzem weitgehend für determiniert durch Erbanlage. Schule fand ihre Möglichkeiten und Grenzen darin, das zu entfalten, was als natürliche Anlage vorhanden war. Ein unkritisch tradiert Begriff von „Begabung“ hat dazu geführt, daß die Lernfähigkeit des Menschen lange unterschätzt, den Umwelteinflüssen zu geringe Bedeutung beigemessen, die intensive Erforschung der Lernsituation vernachlässigt wurden, und daß sich Lehrer allzu selbstverständlich auf tradierte Bildungsinhalte und spekulativ gewonnene Bildungsziele verlassen haben. Die traditionelle Scheidung von „Bildung“ und „Ausbildung“, von „volkstümlicher“ und „höherer“ Bildung, von „leichten“ und „schweren“ Fächern haben eine rationale, auf empirischen Methoden beruhende Erforschung des Lernprozesses lange erschwert. Ja, die mangelnde Kenntnis der Bedingungen von Lernprozessen hat in der Praxis aller Schulen immer wieder zu dem Mißverständnis geführt, daß frühe Auslese unvermeidlich sei, daß man es Schülern nicht zu leicht machen dürfe, daß erst am Widerstand die wahre Qualität wachse. Die Kehrseite dieses Mißverständnisses ist die hohe Zahl der Schulversager, derer, die mit dem Scheitern in der Schule ein Leben lang nicht fertig werden, der Neurotiker schon unter jüngeren Schulkindern, schließlich die erschütternde Zahl von Schülerelbstmorden, die sich fast alle auf Angst vor Schulversagen zurückführen lassen.

Wenn sich ebenfalls alle darin einig sind, daß heute nicht weniger, sondern mehr gelernt werden muß, weil sonst der Mensch in der modernen Industriegesellschaft

<sup>1</sup> Th. Wilhelm, Theorie der Schule (Stuttgart 21969) 26.

verloren wäre, wenn Bildung also definiert werden kann als „Ausstattung zum Verhalten in der Welt“<sup>2</sup>, dann wird die Frage, wie man Lernprozesse optimal organisiert, zur zentralen Frage für *alle* Lehrer. Darin ist natürlich auch die Frage eingeschlossen, was jeweils gelehrt und gelernt werden soll. So nötig es ist, den Prozeß des Lernens „an sich“ in den Blick zu bekommen, so wichtig ist die Erkenntnis, daß es kein Lernen „an sich“ gibt. Wenn ich lerne, lerne ich immer *etwas*. Aber dieses Etwas ist veränderbar, es wechselt heute rascher als früher, es gibt keine Schulfächer und keine Bildungsinhalte mehr, die eo ipso Bildung garantieren. Zieht man daraus Konsequenzen für die Lehrerbildung, so ergibt sich, daß alle Lehrer mindestens eine Fachwissenschaft studieren müssen, die ihnen in der Schule Sachkompetenz verleiht. Mit der gleichen Dringlichkeit aber ergibt sich die Forderung, daß sie im Studium erfahren, auf welchen Bedingungen die optimale Vermittlung dessen, was sie zu lehren haben, aufruht. Zur Erhellung dieser Bedingungen bedarf es soziologischer, psychologischer, tiefenpsychologischer, lerntheoretischer und bildungstheoretischer Einsichten, die ihrerseits noch einmal wieder umfaßt sein müssen von einer Anthropologie, die es verbietet, zu schnell in das „Mysterium Mensch“ zu flüchten, wenn es noch darum geht, das Machbare zu machen, die es aber auch verbietet, die Empirie zum „eifersüchtigen Nicht-Gott“ (Bloch) zu erheben und Pädagogik mit Korrelationstatistik zu verwechseln.

Welche Ausbildung leistet das heute? Keine. Die Pädagogischen Hochschulen wären von ihrem Selbstverständnis her theoretisch dazu in der Lage, aber ihr derzeitiger Stand reicht nicht hin, diesen hohen Anspruch zu erfüllen. Der ungeheueren quantitativen Ausweitung in den letzten Jahren müßte dringend eine Periode der Konsolidierung folgen, damit die qualitativen Anforderungen, die zunächst einmal an den Lehrkörper zu stellen sind, in der Breite erfüllt werden können. Die Tatsache, daß die Pädagogischen Hochschulen immer noch im Schatten der Universitäten stehen, läßt sie alle Unzulänglichkeiten der Universität nachahmen, statt daß sie selbstbewußt eine Lehrerbildung auf hohem wissenschaftlichen Niveau entwickeln: Wir haben auch an den Pädagogischen Hochschulen die Zersplitterung in Fachdisziplinen, die Hierarchie der Fächer, den Kampf der Professoren um die angemessene Berücksichtigung ihres Fachs im Studienplan, das zerstückelte Lehrangebot, das den Studenten verwirrt und ihn in 6 Semestern nur in seltenen Fällen bis zu jenem anthropologischen Grundverständnis vordringen läßt, aus dem heraus er dann die Bedingungen für sein Lehren an der Schule entwickeln kann<sup>3</sup>. Ja, manches ist schlimmer als an der Universität: Scheinwissenschaftlichkeit kann sich ungehinderter ausbreiten, die Diskrepanz zwischen hochtrabenden Titeln und den oft dürftigen Inhalten der Examensarbeiten ist evident. Aber der pauschale (und schon darum falsche!) Vorwurf, die Lehrer-

<sup>2</sup> S. B. Robinsohn, Bildungsreform des Curriculum (Neuwied 1969) 13.

<sup>3</sup> H. Giesecke, Kritik des verwalteten Lernens – über einige didaktische Probleme der „wissenschaftlichen Lehrerbildung“, in: Neue Sammlung (Göttingen) 4/1969.

bildung an der Pädagogischen Hochschule sei per definitionem unwissenschaftlich,bürdet diesen Hochschulen die Beweislast auf und zwingt sie zum Erweis ihrer „Wissenschaftlichkeit“ oft mit falschen Mitteln und an der falschen Stelle zum Schaden der Studenten.

Die Ausbildung an der Universität hingegen leidet an der mangelnden Bereitschaft vieler Professoren, Lehrer auszubilden. Die Ideologie von der „zweckfreien Wissenschaft“ hat hier besonders nachhaltig gewirkt. Solange die Studentenzahlen klein waren und Vorlesungen und Übungen mit überschaubaren Teilnehmerzahlen abgehalten wurden, konnten zwar auch künftige Lehrer in zumutbarer Zeit etwas Vernünftiges lernen; aber wer das Elend der Studenten in den sog. „Massenfächern“ heute kennt, kann nicht wünschen, daß diese Form der Lehrerbildung ohne durchgreifende Änderung bleibt. Beim derzeitigen Vorlesungs- und Übungsbetrieb können vom Durchschnitt der Studenten auch bei einem 12–14semestrigen Studium weder die nötigen fachlichen Qualifikationen erworben werden, noch die ebenso notwendigen erziehungswissenschaftlichen Einsichten, ohne die man heute auch auf dem Gymnasium nicht mehr lehren kann.

Was hier von den Pädagogischen Hochschulen und den Universitäten gesagt wurde, gilt mutatis mutandis auch von allen anderen Institutionen, die heute Lehrer ausbilden. Die Gründe für die Unzulänglichkeiten sind aber nur zum Teil institutionell bedingt; sie reichen bis in jene Tiefen, die Adorno in seinem Aufsatz „Tabus über den Lehrerberuf“<sup>4</sup> ausgeleuchtet hat. Daher sind auch alle Vorschläge für institutionelle Veränderungen bisher unbefriedigend. Sie verschleiern die eigentliche Misere eher, als daß sie sie aufdecken.

### Die Bedeutung der frühkindlichen Phase für schulisches Lernen

Dem traditionellen Begabungsbegriff entspricht eine traditionelle Einschätzung von Erziehung in der Familie und Unterricht in der Schule, von Spiel und Ernst des Lebens. Heute erweist sich die Rede von der „unbeschwerten Kindheit“, von „Geborgenheit in der Familie“, von „unbekümmertem Spiel“ verbunden mit deutlichen Antiaffekten gegen Schule als staatliche Institution als Ideologie. Soziologen und Psychologen haben uns zum Bewußtsein gebracht, daß die Kindheit so unbeschwert nicht ist, daß nur noch sehr wenige Familien Geborgenheit für das Kind bedeuten, ja, daß die ungeplanten Lernprozesse, die in der frühen Kindheit unweigerlich geschehen, das spätere Schulschicksal in einem hohen Maß entscheiden. Die Weimarer Republik hat durch ihre Gesetze die gymnasialen Vorschulen aufgehoben und alle Kinder zum Besuch einer gemeinsamen vierjährigen Grundschule verpflichtet. Sie glaubte damit der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit und Chancengleichheit im Bildungswesen

<sup>4</sup> Th. W. Adorno, Tabus über den Lehrerberuf, in: Neue Sammlung (Göttingen) 5/1965.

Genüge getan zu haben. Soziologische Untersuchungen aber haben erbracht, daß bis vor wenigen Jahren der Zugang zu weiterführenden Schulen schichtspezifisch war, und wenn es dafür auch mehrere Ursachen gibt, so liegt *eine* mit Sicherheit in den frühkindlichen Prägungen, die *vor* jeder Schulerziehung geschehen.

Vor mehr als 10 Jahren hat nun Basil Bernstein seine aufsehenerregende Studie „Die soziokulturellen Determinanten des Lernens“<sup>5</sup> veröffentlicht. Hier hat er nachgewiesen, daß Sprachverhalten schichtspezifisch ist und als solches nicht nur die sprachliche Ausdrucksfähigkeit des Kindes, sondern seine Lernfähigkeit überhaupt beeinflusst. Die Flut von Paralleluntersuchungen in den letzten Jahren haben seine Ergebnisse ausdifferenziert, zum Teil aber auch dogmatisiert. Diese Engführung hat zu manchen falschen Schlußfolgerungen im theoretischen Bereich und zu mancher Verwirrung in der Praxis geführt. Heute aber sind einige Ergebnisse so gut abgesichert<sup>6</sup>, daß die Schule Konsequenzen ziehen muß. Die Diskussion um die Vorverlegung des Einschulungsalters, um vorschulische Erziehung, um eine veränderte Ausbildung für Kindergärtnerinnen, ja um Einwirkungsmöglichkeiten auf die Familien selbst zeigt die Richtung an: Die Betreuung der ersten Lebensjahre kann eigentlich nicht mehr den Eltern allein überlassen werden, wenn nicht Entscheidendes versäumt werden soll<sup>7</sup>.

Die Frage, wer hier eingreifen kann und darf und mit welcher Kompetenz, wirft für die Lehrerbildung ein völlig neues Problem auf. Wenn es sicher ist, daß das, was das Kind in den ersten Lebensjahren lernt, über seine Lernfähigkeit später entscheidet, wenn weiter sicher ist, daß nur ein sehr kleiner Teil der Kinder in den Familien optimale Bedingungen für den frühkindlichen Lernprozeß findet, dann muß die Ausbildung von Lehrern, die Familienerziehung durch vorschulische Erziehung zu ergänzen und zu kompensieren, dem hohen Anspruch dieser Aufgabe entsprechend erfolgen. Ein „Herz für Kinder“ allein genügt nicht, so unentbehrlich es sicher dabei ist. Wer in das ungeplante Lernen der frühen Kindheit planend eingreifen will, muß sehr viel wissen und können, wenn er nicht mehr Schaden als Nutzen stiften soll. Und weil die manipulatorischen Momente<sup>8</sup> im Erziehungsgeschehen einen um so größeren Raum einnehmen, je jünger das Kind ist, dürften eigentlich nur sehr gründlich ausgebildete, verantwortungsbewußte und der Selbstkontrolle in einem hohen Maß fähige Menschen mit dieser Aufgabe betraut werden.

Die Ansprüche, die an die intellektuellen und menschlichen Qualitäten gestellt werden, erfordern also fast eine Umkehrung der bisher gültigen Maßstäbe bei der Ausbildung von Lehrern: Galt es in einer vorwissenschaftlichen Pädagogik als ausgemacht,

<sup>5</sup> B. Bernstein, Die sozio-kulturellen Determinanten des Lernens, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 4 (Köln 1959).

<sup>6</sup> U. Oevermann, Schichtspezifische Formen des Sprachverhaltens und ihr Einfluß auf kognitive Prozesse, in: Begabung und Lernen (Stuttgart 1969) 297–355.

<sup>7</sup> K. Mollenhauer, Sozialisation und Schulerfolg, in: Begabung und Lernen (Stuttgart 1969) 269–296.

<sup>8</sup> A. Portmann, Manipulation des Menschen als Schicksal und Bedrohung (Zürich 1969).

daß Unterricht und Erziehung um so anspruchsvoller seien, je älter und je begabter die Schüler sind, so wissen wir heute theoretisch, daß die Ausbildung derer, die in Vorschulen und Grundschulen tätig sein sollen, mindestens so gründlich, so umfassend und so „wissenschaftlich“ sein müßte wie die Ausbildung derer, die mit Primanern Texte interpretieren oder Molekularbiologie treiben. Aber schon kollektive Denkprozesse brauchen ihre Zeit, kollektive Bewußtseinsänderungen erst recht. Eine Gesellschaft, die ihre Prestigeskala am Universitätsprofessor orientiert und die dem sachgerechten Umgang mit kleinen Kindern wenig Bedeutung beimißt, wird auch ihre Lehrer nicht leicht zum nötigen Umdenken bringen. Die Angst der Volksschullehrerschaft vor einer Abspaltung des Grundschullehrers, die Flucht vieler Absolventen der Pädagogischen Hochschulen aus der Grundschule in die Hauptschule (eine Umfrage in Baden-Württemberg hat ergeben, daß 83 % der Absolventen eine Tätigkeit in der Hauptschule anstreben und nur 17 % eine Tätigkeit in der Grundschule) läßt die Sorge aufkommen, woher die Lehrer kommen sollen, die eine so wichtige Aufgabe, wie sie die vorschulische Erziehung ist, auf sich nehmen. Damit ist die Frage nach ihrer Ausbildung erst gestellt, noch nicht beantwortet.

### Die gesellschaftskritische Funktion der Schule

Wer das Aufbegehren der Studenten und Schüler nicht nur beklagt, sondern sich die Mühe macht, die Gründe zu analysieren, der findet hinter allen terroristischen Ausschreitungen, hinter aller Absage an Ordnung und Autorität, hinter allen Übertreibungen und Verkehungen einen gesellschaftskritischen Ansatz, der sich mit dem Ruf nach Wiederherstellung der Disziplin nicht erledigen läßt. Daß dieser richtige Ansatz nicht konsequent verfolgt, nicht durch selbstkritische Reflexion gefiltert wird und nicht zu konstruktiven Taten gelangt, sondern vorerst in der Destruktion verharret, wirft eine bedrängende Frage auf die Schule und ihre Lehrer zurück. Die Schule als Einrichtung des Staates und der Lehrer als Beamter des Staates haben offenbar einen Unterricht und einen Erziehungsstil begünstigt, der darauf angelegt war, die Bedürfnisse der Gesellschaft zu erfüllen, nicht aber, sie zu kritisieren und zu korrigieren.

In den Bildungsplänen aller Schulen ist zwar viel von der Heranbildung zum geistig selbständigen, verantwortlich handelnden und mündigen Staatsbürger die Rede, aber der Lehrer hat wenig Möglichkeiten, dies tatsächlich zu tun. Lehrpläne, deren Zustandekommen in der Regel dunkel bleibt, die unkritische Übernahme eines traditionellen Fächerkanons, Stundentafel und Stundenpläne, ein Geflecht von undurchschaute Abhängigkeiten tragen ausgesprochen repressive Züge in das Schulleben und lassen wenig Spielraum für Selbstbestimmung und Mitbestimmung bei Lehrern und Schülern. Die hohe Bewertung von Disziplin (was immer man darunter versteht),

der unbezweifelbare Autoritätsanspruch des jeweils Übergeordneten, die Überschätzung des fraglosen Gehorsams als sittlicher Wert, der Zwang zur Anpassung des Schülers an das jeweils Geforderte haben die Lehrerrolle bis zur Unglaubwürdigkeit belastet, und intelligente Schüler brechen heute einfach aus. Daß ihr Schrei nach Freiheit und Selbstbestimmung vielfach in Terror umschlägt, daß sie nicht mehr reformwillig, sondern revolutionsgierig sind, klagt auch die Lehrer an, die am Anfang vielfach falsch reagiert haben, weil ihre Ausbildung ihnen die Ausbildung eines eigenen kritischen Bewußtseins und die Anwendung humaner Methoden bei der Ausbildung eines kritischen Bewußtseins bei Schülern und Studenten vorenthalten hat.

So ergäbe sich als drittes Desiderat an eine künftige Lehrerausbildung die Einbeziehung gesellschaftswissenschaftlicher Studien. Und wenn auch richtige Einsicht nicht eo ipso richtiges Handeln erzeugt, so ist Nichtwissen ganz sicher keine Garantie für richtiges Verhalten. Wenn die Theologie sich heute auf ihre gesellschaftskritische Funktion besinnt, so sollte die Pädagogik sich erst recht aufgerufen fühlen, den Lehrer aus der Rolle des bloßen Erfüllungsgehilfen bei unkritischen Anpassungsprozessen der Schüler zu befreien. Die Selbstverständlichkeit, mit der die Schule auch in unserer Demokratie zu denjenigen Leistungen genötigt wird, die das gegenwärtige System stabilisieren, das negative Vorzeichen, das Kritik a priori bekommt, haben die Fähigkeit zu verantwortungsbewußter Kritik und kritischer Verantwortungsbereitschaft bei Lehrern nicht eben gefördert. Daß Schule der Ort sein könnte, wo die Ansprüche der Gesellschaft nicht nur erfüllt, sondern auch korrigiert werden, wo Kritik und Wille zur Veränderung über Denkprozesse initiiert werden, wo der Schüler mit Konflikten leben und sie austragen lernt, wo vom Schüler nicht nur Leistungen gefordert werden, sondern wo ihm auch Raum gegeben wird zur Selbstentfaltung und Selbstbestimmung – eine solche Definition von Schule ist unpopulär; sie muß deswegen nicht falsch sein. H.-J. Heydorn<sup>9</sup> hat es formuliert:

„Der Lehrer ist der Verteidiger des Menschentums der Unmündigen gegenüber der Gesellschaft, und zwar vor allem über die Weise, in der er seinen Beruf ausübt, über das nüchterne, rational aufschließbare Verfahren vielmehr als über die dramatische Form der Entäußerung gegenüber drohendem, menschenfeindlichem Zugriff, wie sie nur der moralischen Ausnahme gelingt. Entscheidender, weil erreichbarer ist, daß über den Bildungsprozeß menschliche Verwirklichung, somit Zukunft offengehalten und nicht eben verschüttet wird; die Ansprüche somit auf reine Erhaltung, politische Dienste, Produktionsförderung, darwinistische Sicherung im Kampf aller gegen alle ihre Modifikation erfahren. So sehr nun Menschlichkeit jeweils auch in eine vorgegebene Gesellschaft eingeht, in die von ihr angebotenen Rollen, bleibt neben dem Akzidentellen doch die Substanz, der Mensch, der sich in seine einzelnen Aspekte nicht auflöst, sondern mit ihnen, sie immer wieder hinter sich lassend, seiner habhaft werden will. Auf menschlichem Hintergrund muß Menschlichkeit eine jeweils neue und konkrete Bewußtseinswerdung erfahren. Was immer auch Schule und Lehrer ansonsten sind, als Reflex der Mächte, so muß hier erkennbar werden, was durch den Reflex nicht gedeckt ist, die eigene Position; an ihr sind der Funktionalisierung, der Verstümmelung Grenzen gesetzt.“

<sup>9</sup> H.-J. Heydorn, Zum Bildungsproblem in der gegenwärtigen Diskussion, in: Kritische Beiträge zur Bildungstheorie (Frankfurt 1968).

## Die Schwierigkeiten der Veränderung

Welche Konsequenzen ergeben sich aus dem Gesagten für eine künftige Lehrerbildung? In erster Linie nicht diejenigen, von denen heute alle reden, die an die Allmacht der Institutionen glauben. Weder eine Pädagogische Fakultät, noch ein gemeinsames pädagogisches Grundstudium aller Lehrer, noch die Verlegung der gesamten Lehrerausbildung an die Pädagogischen Hochschulen oder an die Universitäten, noch die Auflösung der Studienseminare oder ihre Einführung für alle Lehrer lösen das Problem. Auch das emphatische Bekenntnis: „Alle Lehrer sind Lehrer“ und die daraus resultierende Forderung nach gleicher Bezahlung für alle ist kein konstruktiver Beitrag. Wir werden um eine Neuordnung der Ausbildungsgänge nicht herumkommen, und dabei wird sich gewiß auch manche institutionelle Veränderung als hilfreich erweisen. Aber für sich genommen löst keine einzige organisatorische Änderung das Problem.

Wie schwierig die Dinge liegen, wird einem klar, wenn man die Stellungnahme der einzelnen Lehrergruppen zu geplanten Veränderungen analysiert. Das gebrochene Verhältnis zum eigenen Beruf als Folge der gesellschaftlichen Unterbewertung erschwert gelassene Selbstkritik und sachgerechte Neuorientierung. Die Hypostasierung der Universität, ihrer Professoren und ein fast mythologischer Wissenschaftsbegriff blockieren eine unvoreingenommene Sicht der Dinge. Daß *richtiger* Unterricht um so schwieriger ist, je jünger und je „unbegabter“ Schüler sind, und daß Dauer, Umfang und Anspruchsniveau der Studiengänge dieser Einsicht Rechnung tragen müßten, das einzusehen und zuzugeben, fällt gerade Lehrern schwer. Es fällt auch Parlamenten und Finanzministern schwer. Die einmütige Demonstration von Professoren und Studenten der Pädagogischen Hochschule Gießen im Dezember 1968 für eine verlängerte und verbesserte Ausbildung ist dem Rotstift des hessischen Finanzministers zum Opfer gefallen. Ein ausreichend langes und gründliches Studium wird zur Zeit nur denjenigen abverlangt und gewährt, die auch „oben“ unterrichten. Die Tatsache, daß in der Regel das Abitur die Eingangsvoraussetzung für alle Lehrerstudien ist, täuscht eine Gleichheit der Ausgangslage vor, die in Wirklichkeit nicht gegeben ist. Wer heute sein Abitur macht und Lehrer werden will, muß noch eine Entscheidung fällen über ein langes oder ein kurzes, über ein risikoreiches oder nahezu risikoloses Studium. Es liegt auf der Hand, daß solche Daten die Entscheidung stärker beeinflussen als die tatsächliche Eignung und Neigung für eine bestimmte Spezialaufgabe in dem Gesamtkomplex Unterricht und Erziehung. Und alle geforderte „Durchlässigkeit“ zwischen den Lehrberufbahnen bleibt so lange Gerede, wie die von der derzeitigen Ausbildung gesetzten Grenzen nur in Ausnahmefällen oder nach mühsamen und kostspieligen Zusatzstudien überschritten werden können.

Wir haben oben festgestellt, daß der Lehrberuf insgesamt kein hohes Prestige genießt; es wäre aber unrealistisch, nicht zu sehen, daß zwischen den heute existierenden Lehrberufgruppen noch einmal wieder Prestigeunterschiede bestehen. Auch diese Tat-

sache spielt eine Rolle bei der Entscheidung für einen Lehrerberuf. Abiturientinnen entscheiden in der Regel unabhängiger vom Prestige als Abiturienten, aber da für sie der Lehrerberuf oft nur eine Durchgangsphase bis zur Heirat und Mutterschaft bedeutet, die Fluktuation hier also besonders groß ist, geht von der sachgerechteren und unvoreingenommeneren Berufswahl der Lehrerstudentinnen (noch) keine prägende Kraft aus, die die Einstellung zum Lehrerberuf in seinen verschiedenen Spielarten bei den Lehrern selbst so verändern könnte, daß die irrationale Zuordnung von „oben“ und „unten“, von „anspruchsvoll“ und „anspruchlos“, von „leicht“ und „schwer“ ihre präjudizierende Kraft schon verloren hätte. Ansätze dazu sind in der jüngsten Lehrergeneration durchaus sichtbar; eine positive Entwicklung für eine unvoreingenommene Einschätzung des Lehrberufs scheint sich anzubahnen. Sie muß einer institutionellen Veränderung zumindest parallel, eigentlich vorausgehen, wenn nicht nur die Türschilder geändert werden sollen.

Eine weitere Erschwernis für eine sachgerechte Neuordnung der Lehrerbildung ist der falsche Wissenschaftsbegriff, zu dessen Richtigstellung die „wissenschaftlichen“ Hochschulen selbst wenig beitragen. Die Lokalisierung der Wissenschaft allein da, wo „geforscht“ wird, das Festhalten an der „Einheit von Forschung und Lehre“ auch da noch, wo dieses Festhalten sowohl die Forschung als auch die Lehre blockiert, haben bis heute eine an rationalen Kategorien und an Sachgesetzen orientierte Ausbildung der Lehrer verhindert. Diese Hintergründe treten offen zutage, wenn man die Stellungnahme des Wissenschaftsrats zur Lehrerbildung liest. Der Hochmut der etablierten Wissenschaften, ihre Vorbehalte allem gegenüber, was nicht mit dem Siegel einer langen Tradition versehen ist, einerseits, die Gefahr der Ideologiefähigkeit und Pseudowissenschaftlichkeit dieser „jungen“ und noch nicht etablierten Wissenschaften andererseits erschweren sachgerechte Kooperation zwischen Fachwissenschaft und Erziehungswissenschaft und Integration der Einzelwissenschaften Soziologie, Psychologie und Sozialpsychologie in eine Erziehungswissenschaft. Der Student, der schon in seinen beiden Fachwissenschaften vor ein unübersehbares Angebot spezialisierter Teilgebiete gerät, kann in einer zersplitterten Erziehungswissenschaft, wie sie ihm heute noch vielfach begegnet, den tragenden Grund für sein Studium erst recht nicht erkennen.

Die vielbeschworene Einheit von Forschung und Lehre erweist sich bei genauerem Hinsehen eben nicht als ein Streben nach Gleichgewicht zwischen beiden Größen, sondern als eindeutige Überbewertung der Forschung. Lehre wird erst zumutbar, wenn wenigstens der Schein der Forschung aufrechterhalten werden kann, mag das Forschungsergebnis noch so banal oder irrelevant sein. Dahinter aber wird die verhängnisvolle Distanz sichtbar zwischen Wissenschaft und Leben, zwischen Theorie und Praxis, zwischen Bildung und Ausbildung. Daher die Weigerung (und die Unfähigkeit!) mancher Universitätsprofessoren, wirklich zu lehren und Lehrer auszubilden; daher die Geringschätzung derer, die Lehrer werden wollen, gegenüber denen, die „in die Wissenschaft“ wollen, daher die Eile, mit der immer wieder tüchtige Professo-

ren der Pädagogischen Hochschulen in die Universität streben, sobald sich ihnen eine Gelegenheit bietet, statt daß sie an den Pädagogischen Hochschulen bleiben und dort dafür sorgen, daß die Ausbildung der Lehrer wissenschaftlichen Ansprüchen in ganzer Breite genügt; daher die Sehnsucht mancher Studienräte nach dem Hochschuldienst; daher die Vorbehalte der Volksschullehrerschaft gegenüber einer eigenen Ausbildung für Grund- und Vorschullehrer. Der Wissenschaft (oder was man dafür hält!) zu dienen, scheint verlockender als der Dienst am Menschen; die Hinwendung zum Schwachen, zum Kind, zum jungen Menschen gilt weniger als der Umgang mit Erwachsenen. So schließt sich der Kreis im Sinn einer self-fulfilling prophecy: Das ein-dimensionale Aufstiegs- und Prestigedenken und ein falscher Wissenschaftsbegriff erschweren eine Lehrerbildung, in der die von der Sache her notwendigen Differenzierungen und Spezialisierungen ohne Unterschied im Anspruchsniveau vorgenommen werden könnten. Das qualifizierte Lehrpersonal steht noch nicht in genügender Zahl und auf allen Ebenen zur Verfügung. Daß Lehre, die nicht aus eigener Forschung hervorgegangen, aber an Forschung orientiert ist, durchaus wissenschaftlich sein kann und ihre eigene Dignität hat, dieser Gedanke ist noch nicht Allgemeingut. Aber genau hier läge ein entscheidender Ansatz für eine reformierte Lehrerbildung.

Daß engherzige Verwaltungsvorschriften und überholte Prüfungsordnungen, fiskalische Bedenken und veraltete Institutsstrukturen einen mutigen Ausbruch aus dem Teufelskreis erschweren, entmutigt viele, die das Problem sehen und engagiert nach unkonventionellen Lösungen suchen. Das hervorragende Seminar für Didaktik der Mathematik an der Universität Münster, dem Hunderte von Mathematiklehrern eine hochqualifizierte Ausbildung verdanken, geht mit der Emeritierung seines Begründers ein. Fachdidaktische Lehrstühle bleiben unbesetzt, die unzureichende Etatisierung der Studienseminare belastet die Ausbilder mit sachfremden Tätigkeiten und zieht sie von ihren eigentlichen Aufgaben ab. Die Beispiele ließen sich vermehren.

Der Sachzwang der vorhandenen Institutionen ist nicht schnell und nicht leicht zu verändern. Aber für Systemzwänge sollten wir hellhörig werden. Wir werden zwar noch lange mit unzulänglichen Ausbildungsbedingungen für Lehrer zu kämpfen haben, mit der Mißachtung des Lehrers durch die Gesellschaft, mit den ambivalenten Auswirkungen des Beamtenstatus, aber zu grundsätzlichem Pessimismus ist kein Anlaß. Es mehren sich die Zeichen für eine Bewußtseinsänderung in der Gesellschaft und bei den Lehrern selbst. Das Verständnis für die Last, die Lehrer heute zu tragen haben, wächst, die Bereitschaft, ihnen in der Ausbildung und Weiterbildung die nötigen und möglichen Hilfen zu geben, auch. Die jüngste Lehrgeneration treibt diesen Prozeß kräftig voran. Und wenn sie zuweilen auch über das Ziel hinausschießt und Gesellschaftskritik fast als einzige Aufgabe der Schule ansieht, so ist ihr leidenschaftliches Engagement doch voll Verheißung. Es bleibt abzuwarten, ob dieses Engagement im Protest und in einer falschen Solidarisierung mit rebellierenden Schülern sich erschöpft, oder ob Klärung durch selbstkritische Reflexion gelingt. Das wird nicht zuletzt von denen abhängen, die heute Lehrer ausbilden.

*Anna Morawska*

## Das polnische Bild von den Deutschen

Das polnische Bild von den Deutschen für den deutschen Leser zu beschreiben, ist keine leichte Aufgabe. Und da in Polen bislang noch keine umfassende Meinungsforschung zu diesem Thema durchgeführt wurde, kann ich die hierzu erwünschten Umfrageergebnisse leider nicht vorlegen. Man sagt zwar, ein Publizist besäße einen siebten soziologischen Sinn, um auch ohne Umfragen die landläufige Meinung relativ genau darstellen zu können. Nun denn: aus dem Kaffee-Satz kann man vielleicht tatsächlich das Wesentliche schon erkennen, es sind aber immerhin nur die großen Umrisse des Bildes und nicht eine ausreichende Analyse seines Inhalts.

Das polnische Bild von den Deutschen ist, wie man das in der Bundesrepublik vermutlich auch ohne Kaffeesatz weiß, nicht gerade erfreulich. Kurz gesagt: es ist ein Bild, das ein tiefes Mißtrauen symbolisiert. Und es ist gar nicht leicht oder angenehm, überhaupt darüber sprechen zu müssen. Ich meine aber, daß es uns heute nicht darum gehen sollte, unsere Schwierigkeiten zu vertuschen, sondern daß wir überlegen sollten, wie man sie in praxi bewältigen könnte. Das, was aber verändert oder abgebaut werden soll, muß zunächst klar und ohne jede Verschönerung gesehen werden. Meine Aufgabe ist auch noch aus einem anderen Grund schwierig: das Bild, von dem hier die Rede sein soll, sowie alles andere, das zu ihm gehört, sind alles Dinge, die außerordentlich stark mit Emotionen belastet sind und deshalb kaum eine Distanz erlauben. Mir aber geht es gerade darum, alle emotionellen Reaktionen nach Möglichkeit auszuschalten und die existierende psychologische Wirklichkeit möglichst kühl und neutral zu betrachten, einfach als einen Sachbestand, dessen Ursachen wir nie mehr aus der Welt schaffen können, von dem aber unsere Zukunft dergestalt abhängt, inwieweit es uns heutzutage gelingen wird, diesen Tatbestand bewußt zu verändern. Indem ich diese Objektivität fordere, weiß ich doch zugleich um die Unerreichbarkeit dieses Unterfangens. Wie sehr ich auch um Distanz bemüht bin, gehöre ich doch einem Volk an, dessen Empfindungen ich alle in mir trage. Ich sehe mich daher gezwungen, gleich eingangs zu betonen, wie heikel dieses Thema für mich ist, und wie sehr ich darauf bedacht sein muß, daß meine deutschen Gesprächspartner mein Anliegen verstehen.

Im ersten Teil meines Themas möchte ich, um allen Mißverständnissen vorzubeugen, darlegen, was ich unter dem Begriff „Bild“ verstehe und vor allem, was ich nicht darunter verstanden haben möchte.

Im zweiten Teil dieser Überlegungen sollen dann einige konkrete Aspekte des polnischen Bildes von den Deutschen geschildert und ihre Ursachen aufgezeigt werden, die z. T. in dem Gesamtbild unserer Geschichte, vornehmlich aber in den Erfahrungen

des letzten Kriegs gründen, und die leider in der Nachkriegszeit nicht aufgehört, sondern weitergewirkt haben.

Im abschließenden dritten Teil werde ich versuchen, Vorschläge zur Veränderung des nun einmal so und nicht anders gewordenen Bildes zu machen. Doch werde ich hierzu nur allgemeine Richtlinien und einige einfache Beispiele nennen können, da es über den Rahmen des Themas hinausreichen würde, wollte ich konkrete Maßnahmen zur Modifizierung des Bildes von den Deutschen in den Nachbarländern vorschlagen, bzw. Einzelheiten diskutieren. Da aber dies schon längst zu den selbstgestellten Aufgaben vieler Kreise in der BRD gehört, darf ich wohl meinen Artikel als wenigstens einen kleinen Beitrag zur schon begonnenen Arbeit unserer deutschen Freunde betrachten.

### Zum Begriff „Bild“

Unter dem Begriff „Bild“ soll hier in etwa das verstanden werden, was die Soziologen einen Stereotyp und die Politiker ein politisches „Image“ nennen. Es handelt sich also um ein Bündel von Vorstellungen über spezifische Verhaltensmerkmale oder Eigenschaften von bestimmten Menschen oder Menschengruppen. Solche Vorstellungen sind durch gewisse Besonderheiten gekennzeichnet, die richtig zu verstehen von enormer Wichtigkeit ist.

*Erstens:* Vorstellungen dieser Art sind sehr tief im Bewußtsein verwurzelt. Es sind also nicht Meinungen, die, wie etwa wissenschaftliche Thesen, auf der Reflexionsebene liegen und demnach effektiv abgebaut werden könnten in sachbezogenen Debatten oder Diskussionen.

*Zweitens:* Da ein Bild als solches auf der – sagen wir es – vorreflektierten Ebene der menschlichen Person verhaftet ist, wird es daher auch als ein typisches Vorurteil wirken. Ein Mensch, der unter dem Einfluß eines starken Stereotyps steht, wird alles, was die zu seinem Bild gehörenden Vorstellungen in Frage stellt, von vornherein als unglaubwürdig oder sogar als Lüge betrachten. Diesen Vorgang können wir auf vielen Gebieten des Lebens beobachten, in neuester Zeit besonders deutlich auf dem Gebiet der Religionspsychologie. Daraus ergibt sich aber, daß die Versuche, ein Bild durch rein abstrakte Debatten abbauen zu wollen, sehr oft nur zur weiteren Überspitzung der innerhalb dieses Bildes verquickten Behauptungen führen. Bei der Hervorhebung der Eigenschaften solch eines Bildes darf es sich jedoch nicht darum handeln, jede objektive Diskussion grundsätzlich ausschließen zu wollen. Im Gegenteil: hier geht es ja gerade darum, sie zu ermöglichen. Das scheint aber erst dann möglich zu sein, wenn das Bild selbst schon teilweise seiner Kraft beraubt ist. Anders ausgedrückt: man muß immer ein gewisses Vorbereitungsstadium voraussetzen können, innerhalb dessen das verlorengegangene Vertrauen zueinander wiedergewonnen werden kann. Erst dann können Bemühungen erfolgreich sein, die eventuellen Informationslücken

zu schließen. Hierbei handelt es sich übrigens um einen bekannten Routinevorgang sowohl der Psychologen als auch – ganz spontan – aller Menschen, die im Besitz der sog. Kontaktfähigkeit sind.

*Drittens:* Obwohl ein Bild oft wie ein Vorurteil wirkt, ist es doch nie ohne jede Grundlage entstanden. Ein Bild wird immer aus wahren Erfahrungen geboren, es entsteht nie aus nichts. Nur die spätere, erst nach der gemachten Erfahrung stattfindende Stereotypisierung besteht aus einer Selektion. Bei diesem Vorgang wird nur ein Teil dieser einmal erlebten Wirklichkeit, also die Elemente, die für das bestimmte Volk oder die bestimmte Person lebenswichtig waren, in das Bild eingefügt; andere dagegen werden weggelassen oder vergessen. Darin enthalten ist eine gewisse Paradoxie: einerseits ist es immer wahr und gerecht in dem Sinn, als ihm wahre und existentiell sehr wichtige Erfahrungen zugrunde liegen; andererseits ist es aber auch zugleich unwahr und ungerecht, da eine Selektion stattgefunden hat, und wir es daher schließlich immer mit einer Verallgemeinerung und Übertreibung zu tun haben werden. Man mag es bedauern, daß manche unserer Taten zwangsläufig zur Stereotypisierung führen und dadurch menschliche Beziehungen noch Jahrzehnte oder sogar Jahrhunderte lang nach dem Tod der Täter verunmöglichen. Doch gehört es zur condition humaine, zum menschlichen Schicksal, welches uns ja gemeinsam ist, daß unsere Verantwortlichkeit immer weiter reicht, als wir es normalerweise erahnen. Diese erschütternde Weite ist vielleicht nirgends so zutreffend symbolisiert wie in dem Mythos der Erbsünde.

Bei diesen ganzen Überlegungen kann man natürlich das Gefühl haben, es handle sich um abstrakte oder banale Dinge. Ich meine jedoch, daß es wichtig ist, sich ganz genau darüber klar zu werden, was ein Bild eigentlich ist, weil man nur so praktisch und sachgemäß darüber diskutieren kann, wie es verbessert werden könnte.

### Das polnische Bild von den Deutschen

Wie sieht nun eigentlich das polnische Bild von den Deutschen aus? Zunächst muß festgehalten werden, daß es zwei unterschiedliche Bilder gibt. Da gibt es einmal den einzelnen „einfachen Deutschen“, dem man irgendwo in seinem Privatleben begegnet; an ihm wird man viele neutrale oder auch potentiell gute Merkmale finden. So wird „ein Deutscher“ sofort mit Ordnung identifiziert, mit einer ein wenig langweiligen Genauigkeit, mit einer betont juristischen Mentalität (es ist geradezu lächerlich, wie er sich Regeln und Prinzipien für fast alle Lebenslagen gibt oder nötigenfalls sie selbst zu erfinden versucht!). In das Bild hineinreichen wird auch ein gewisses Maß an Zurückhaltung, eine Art Höflichkeit, die uns manchmal etwas förmlich erscheint, etwa nach dem Stil: „der übertreibt ja, so steif brauchen wir uns doch nun wirklich nicht zu gebärden“. Eine so skizzierte Person wird zwar in Polen als ziemlich fremd empfunden, und man macht sich sicher manchmal über sie lustig, doch ist man gerne

bereit einzugestehen, daß sehr viel Gutes darin steckt, und daß besonders wir Polen recht viel von „dem Deutschen“ lernen sollten.

Es ist sogar erstaunlich, wie bereitwillig Polen Privatkontakte mit Deutschen anknüpfen und sich ihnen gegenüber auch sehr freundlich verhalten – solange es eben um das Privatleben des einzelnen geht. Zweifelsohne spielt hier die berühmte slawische Aufgeschlossenheit und Gastfreundschaft eine Rolle. Doch oftmals wird solch eine Haltung den Deutschen gegenüber auch ganz bewußt und absichtlich gepflegt, vor allem auch von vielen Leuten, die sehr viel gelitten haben und sich gerade aus diesem Grund besonders verpflichtet fühlen, womöglich nach einer Neuentdeckung und Festigung der deutsch-polnischen Mitmenschlichkeit für alle Zeiten zu streben.

Schwieriger wird es schon, wenn irgendwo eine deutsche Gruppe auftaucht, wie Touristen, Delegationen, Konferenzteilnehmer usw. In diesen Fällen sind es schon „die Deutschen“. Es wird erwartet (und deshalb fast immer wieder festgestellt, wenn keine eklatante „Gegen-Vorstellung“ uns von seiten der Gruppe abgenötigt wird), daß „die Deutschen“ zu laut sprechen werden, zu viel Bier trinken, sich ohne Rücksicht gegen andere benehmen werden „als ob sie hier alleine wären“, sie werden sich wichtig tun und alles prahlerisch von oben herab ansehen. Und es ist in der Tat leider oft so, daß die ganz normale, unbefangene Verhaltensweise vieler deutscher Touristen sehr dazu geeignet ist, gerade solche Erwartungen zu bestätigen, selbst wenn diese Touristen keine der ihnen zugeschriebenen Hintergedanken oder Einstellungen hegen.

Dieses kleine und unbedeutende Beispiel mag deutlich machen, wie ungerecht die Stereotypen sein können. Eine kleine polnische Gruppe wird vermutlich genausoviel, wenn nicht sogar mehr, Lärm überall erregen. Und daß manche von uns tatsächlich kein Bier trinken, liegt an der rein vordergründigen Erklärung, daß wir als Volk des Wodka bekannt sind. Hier kommt vermutlich die uralte menschliche Eigenschaft zum Ausdruck, die in der Bibel bei Math. 7, 3 erwähnt wird, daß man nämlich „den Splitter in des Bruders Auge sieht, aber des Balkens im eigenen Auge nicht gewahr wird“. Sie kommt gerade um so stärker im Fall der Deutschen zum Ausdruck, weil schon eine negative Erwartung vorausgesetzt ist. Besonders klar läßt sich diese negative Voraussetzung an dem Umstand ablesen, daß nicht alle Ausländer in Polen mit demselben Maßstab gemessen werden. So wird beispielsweise von Italienern, die keine Modelltouristen sind, niemand behaupten, sie seien prahlerisch oder anmaßend. Das liegt ganz einfach daran, daß die Italiener keinen negativen Typ in Polen geschaffen haben; daher werden mit ihnen keinerlei negative Erwartungen verbunden.

In der Bundesrepublik wird oft behauptet, daß diese oder jene Reaktionen, die man in Polen beobachten könne, „bloße Vorurteile“ oder „Komplexe“ seien. So kann man sie natürlich nennen. Wer jedoch so denkt – und das kommt häufig vor – und dabei solche oder ähnliche Begriffe als Zauberformel wirken läßt, so daß man dadurch die Wirklichkeit und die ganz konkrete politische Bedeutung des Deutschlandbilds in seinen Nachbarländern einfach erledigt, ad acta legt und dann das ganze Problem

unter den Tisch fallen läßt – ja, wer so denkt, muß wissen, daß das keine wissenschaftliche Deutung des Bildes mehr ist, sondern einfach politischer Aberglaube. Die Bilder – und das läßt sich heute an vielen sehr realen Schwierigkeiten innerhalb der Bundesrepublik selbst feststellen – sind politische Faktoren ersten Rangs. Doch sie können, selbst dann, wenn sie negativ sind, der Entspannung oder sogar der Annäherung dienen, sofern es nur gelingt, sie richtig zu deuten.

Zum wesentlichen Bestandteil des polnischen Bildes gehört ganz einfach, daß die in ihm enthaltenen Vorurteile oder Komplexe Folgeerscheinungen der Erlebnisse unseres Volkes aus der Zeit des Krieges sind. Ich denke, der deutsche Leser wird mich davon entbinden, über unsere Gefühle während jener Tage Näheres zu berichten. Und nur selten wird man heute in Polen jemanden direkt davon sprechen hören. Der Krieg ist vorüber. Aber die damals in uns bedingten Reflexe sind in uns eben tiefer eingeprägt als reflektierbare Erinnerungen, ja sie sind manchmal sogar stärker als der bewußte Wille. Und das bedeutet, daß wir es hier noch immer mit derselben Kettenreaktion zu tun haben, die uns jetzt schon zur Gemeinsamkeit geworden ist, die schon sozusagen unser deutsch-polnisches Schicksal bildet. Vorurteile und alles, was den Vorurteilen zugrunde liegt, und ebenso alles, was aus ihnen noch geboren werden kann: nämlich neuer Haß und erneutes Mißtrauen – das alles ist doch stets derselbe unselige Zirkel des Unrechts, ganz gleich wie immer man auch seine einzelnen Elemente benennen will. Es ist derselbe Zirkel, es ist unser gemeinsames tragisches Erbe Mitteleuropas, und auch die Zukunft, ja auch sie – einerlei, ob wir es wollen oder nicht – wird uns gemeinsam sein; und sie hängt nicht davon ab, welchen Namen wir für unsere so gewordenen Bilder erfinden werden, sondern davon, ob wir es endlich wagen werden, den Zirkel zu durchbrechen.

Deshalb will ich auch gar nicht den Versuch machen, unser Bild von den Deutschen zu beschönigen oder es als eine in allem unbefangene Meinung darzustellen. Ich bin mir durchaus dessen bewußt, daß es in mancher Hinsicht zu diesem Zirkel gehört. Die Bewältigung kann nur durch das Durchbrechen des Zirkels geschehen, eben wenn wir ganz neue Erfahrungen miteinander erworben und somit die negativen Erwartungen überwunden haben werden.

Mit dem Bild von der deutschen Gruppe, das schon schlimmer aussah als das Bild des einzelnen, haben wir uns nun dem äußerst schwierigen Bild der Deutschen als Volk genähert. Die Deutschen als Volk sind für uns vor allem mit einer ganz bestimmten Außenpolitik und mit einem ganz bestimmten politischen Verhalten der Bürger belegt. Diese deutsche Außenpolitik ist in den letzten Jahrzehnten zum wesentlichen Bestandteil unseres Geschichtsbewußtseins geworden. Dabei muß sofort betont werden, daß eine Rückprojektion der relativ späten national-politischen Erfahrungen in die frühere Zeit stattgefunden hat. Ein in Geschichtszahlen denkender Pole wird vermutlich dazu neigen, die gesamte deutsch-polnische Geschichte durch das Prisma des letzten Jahrhunderts und insbesondere des letzten Krieges zu sehen. Dabei wird er fast ausschließlich jene Elemente, die mit seinen schlimmsten Erfahrungen aus dieser

Zeit einhergehen, in seinem Bild über die Deutschen beibehalten. Vom Standpunkt des Historikers aus gesehen wird man zwar aufzeigen können, wie viele gute Chancen in unserer früheren Geschichte tatsächlich vorhanden waren, und wie anders das politische „Image“ der Deutschen in den Zeiten vor Bismarck war, oder sein konnte. Aber wie gesagt, das „Image“ der Geschichte ist von ganz anderer Natur als die wissenschaftliche Analyse. Und das Tragische an der Ostpolitik des Zweiten und Dritten Reichs bestand darin, daß sie sogar nach rückwärts wirkte und die gängigen Vorstellungen über unsere ganze Geschichte weitgehend modifiziert hat. Auf diese Weise konnte es dazu kommen, daß das heutige Bild der Deutschen als Nachbarvolk in Behauptungen zusammengefaßt werden kann, in welchen sich stets ein verallgemeinerndes, pessimistisches „Immer“ findet. Diese Behauptungen werden etwa so lauten:

*Erstens:* Die Deutschen sind ein Volk, das seine Staatsraison und später seine Nationalraison immer mit einer Expansion verband und diese immer wieder als nur durch militärische Gewaltanwendung realisierbar ansah.

*Zweitens:* Der unüberwindliche Expansionsdurst der deutschen Nachbarn richtete sich immer besonders gern nach Osten. Die Deutschen haben uns „seit wer weiß wann“ immer wieder angegriffen. Seither haben sie nur daran gedacht, wie man auch anders, nämlich ohne Krieg, den Drang nach Osten weitertreiben könnte.

*Drittens* – und das weiß auch „jedes Kind“ – haben die Deutschen immer wieder besonders gern mit unseren jeweiligen Gegnern paktiert sowie auch sonst mit allen anderen Ländern – sogar mit dem Vatikan –, und zwar mit der offenkundigen oder verborgenen Absicht, uns auf diese Weise zu isolieren und die so geschaffene Situation zu unseren Ungunsten auszunutzen.

Noch eine andere wichtige Aussage des Bildes lautet: auch war es nie möglich, mit den Deutschen in Frieden und Ruhe dort zu leben, wo man nebeneinander leben mußte. Immer wieder gab es Schwierigkeiten, Diskriminierungen und Germanisierungsversuche von deutscher Seite. Wir waren oft gar nicht imstande, uns dagegen zu wehren. Es wird manchmal zugegeben, daß auch wir selbst nicht immer Engel waren gegenüber unseren Minderheiten. Dieser Umstand wird jedoch nur als ein weiteres Argument dafür in Betracht gezogen, daß auf keiner Seite die Fähigkeiten zum friedlichen Zusammenleben genügend entwickelt waren.

Diese äußerst simplifizierte und in manchem auch unrichtige Vorstellung von der Rolle Deutschlands in der europäischen Geschichte, die – wie schon gesagt – zum Element des historischen Bewußtseins des polnischen Volkes wurde, ist in den Nachkriegsjahren leider nur noch weiter bestätigt worden.

Von uns aus gesehen hat das Junktim zwischen dem kalten Krieg und den Ansprüchen nach einer Revision unserer Grenzen dazu geführt, daß die Ostpolitik der Bundesregierung als antipolnisch empfunden wurde. Man sah in ihr nur die Fortsetzung der alten Eroberungssucht und des Drangs nach Osten. Auch die Bonner Sorge um die Teilung Deutschlands wurde zunächst in diesem Zusammenhang gesehen. Dieser Eindruck wurde durch viele Bestandteile der Bonner Politik bestätigt: die Wieder-

aufrüstung, die immer wieder betonte Nicht-Anerkennung des gesamten Status quo in Europa, die negative Einstellung zum Atomsperrvertrag... Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Es gab sogar die Identitätstheorie, die zwar rein juristisch gemeint war, deren „psychologische Übersetzung“ aber in polnischer Sicht besagte, daß sich die Bundesrepublik ganz offen zum Dritten Reich bekenne und als dessen Nachfolger verstehe.

In polnischen Augen war dies alles eine logische Kette von Beweisen, daß sich in der im Bild symbolisierten deutschen Haltung nichts geändert hatte, und sich vermutlich auch nie etwas ändern wird, vor allem auch deshalb, weil selbst die Erfahrungen aus der Nazizeit keine radikale Wendung im deutschen politischen Denken herbeizuführen vermocht haben. Die sog. neue Ostpolitik der großen Koalition, mit der man ohne Verzicht auf alte Ansprüche eine Annäherung anstrebte, ließ sich wiederum mit dem alten Bild identifizieren, weil es ein neuer Versuch zu sein schien, ohne Krieg dennoch weiter den Drang nach Osten zu verfolgen, verbunden mit der Absicht, eine Isolierung der einzelnen Oststaaten oder eine Neubesiedlung ihrer Territorien zu erreichen.

Das Bild der Deutschen als Volk erschöpft sich jedoch nicht in der Identifikation mit der Außenpolitik, sondern erstreckt sich auch auf ein ganz bestimmtes politisches Verhalten der deutschen Bürger. Für uns war es ein folgenschwerer Aspekt des Krieges, als wir damals entdeckten, wie oppositionsunfähig die Deutschen waren, wie vorbehaltlos sich auch jene dem herrschenden Untertanengeist unterwarfen, die doch sonst als Nicht-Nazis galten und sich auch nicht unmittelbar an den schlimmsten Verbrechen beteiligten. Wenn es sich also derart in diesem Volk verhält, so dachte man sich, daß nicht nur die schon erschreckend zahlreichen Verbrecher und die überall existierenden Opportunisten, sondern sogar die Besten und Aufrichtigsten nicht imstande waren, einen wenigstens passiven Widerstand zu leisten gegen eine Regierung, deren verbrecherischer Wahnsinn doch klar auf der Hand lag – wenn dem also in diesem Volk so ist, dann ist die Lage wirklich hoffnungslos. Die Folge: dann muß auch nach dem Krieg und für alle Zeiten solch ein Volk eine ewige Quelle der Unruhe und Gefahr bleiben.

In den Nachkriegsjahren wurden dann in der Bundesrepublik leider nur wenige Versuche sichtbar, die politische Verantwortlichkeit des einzelnen aufzuwecken und die Bürger zu einer aktiven parlamentarischen Opposition zu erziehen. Ein Beispiel: in den Vereinigten Staaten gilt es als Selbstverständlichkeit, ja man sieht es geradezu als Gebot Gottes an, gegen eine inhumane Obrigkeit Widerstand zu leisten. Diese Überlegung schien für Deutsche nach wie vor sehr zweifelhaft zu sein, was man auch ganz deutlich in vielen Diskussionen über die deutsche Widerstandsbewegung feststellen konnte. Noch kürzlich hat man in Polen mit äußerster Empörung davon Kenntnis genommen, daß man Bundespräsident Heinemann und Bundeskanzler Willy Brandt genau und gerade das zum Vorwurf gemacht hat, was diese beiden Männer in unseren Augen zu deutschen Ehrenrettern werden läßt: daß sie zur Zeit der Nazimacht „nicht

auf der Seite ihrer Regierung gestanden sind“. Der Umstand, daß solch ein Vorwurf überhaupt in der Öffentlichkeit vorgebracht werden konnte, war nochmals eine erschütternde Bestätigung der Behauptung des Bildes, daß ein guter Deutscher bereit sein soll (und wird er es?), jede Regierung zu unterstützen, nur weil sie die deutsche Regierung ist, ungeachtet dessen, wohin sie das Volk in concreto führt. Das ist gerade eine der schlimmsten Seiten unseres Bildes. Sie verbindet sich mit der Überzeugung, daß die Deutschen potentiell imstande sind, eines jeden Tages wieder Amok zu laufen, sobald es eine Regierung wünscht oder „braucht“. Und dadurch wird jedes zukunftsweisende Denken und sogar jeder freundliche Kontakt in Frage gestellt.

Das Bild der deutschen Außenpolitik und des deutschen politischen Verhaltens, das ich hier skizziert habe, ist natürlich, ich wiederhole es, in vielen Dingen historisch ungenau und menschlich ungerecht: Die Selektion, die hier stattgefunden hat, ist zunächst einmal vom Selbsterhaltungstrieb bestimmt, da es in den Erfahrungen des polnischen Volkes während des letzten Krieges doch ganz unmittelbar um das biologische Leben ging. Aber wie dem auch sei: gerecht oder ungerecht, wahr oder unwahr, dieses Bild ist eine Wirklichkeit. Und es wird immer jede politische Wirklichkeit mitbestimmen, die wir zu konstruieren versuchen werden; es wird immer wie eine dunkle Drohung vorhanden sein, in jeder Situation, dort anwesend sein, wo es nicht in Rechnung gestellt oder der Versuch unternommen wird, es zu neutralisieren.

Glücklicherweise erreichen uns schon jetzt aus der Bundesrepublik und West-Berlin Nachrichten, die im Fall weiterer Konkretisierung so manchen wesentlichen Aspekt des Bildes in Frage stellen könnten. Schon allein die Tatsache, daß Heinemann und Brandt trotz der gegen sie erhobenen Vorwürfe genügend Anhänger gefunden haben, um gewählt werden zu können, hat für uns eine ungeheure psychologische Bedeutung gehabt. Man hofft auch, daß das deutsche Volk jetzt mehr Gelegenheit haben wird, sich daran zu gewöhnen, daß eine starke politische Opposition denkbar und berechtigt ist und dadurch einfach gezwungen wird, sich auf eigene Verantwortung für eine der zwei möglichen politischen Richtungen zu entscheiden.

#### Was ist zu tun?

Ein guter Anfang ist ohne Zweifel gemacht. Doch was könnte sonst noch mit dem Bild geschehen? Meine Thesen dazu sind kurz. Aber ich glaube, daß ein wirklich realistisches Handeln nur darin bestehen kann, daß man klar die Richtung sieht und dann in konkreten Fällen einfach ganz sachgemäß auf diese Richtung hinstrebt.

*Erste These:* Was aus dem rein Existentiellen entstanden ist, kann nur durch das Existente, nämlich durch das Faktische, verändert werden. Ein entscheidender erster Schritt in Richtung auf Veränderung des polnischen Bildes von den Deutschen wird erst dann getan sein, wenn die Polen tatsächlich dazu gezwungen sein werden, solcherart Erfahrungen mit den Deutschen zu machen, die eindeutig und zweifelsfrei

das Gegenteil von unseren üblichen Erwartungen sind. Um nur ein vielgerühmtes Beispiel zu nennen: Auf polnischer Seite wird immer wieder betont, daß die Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze deshalb unvermeidlich ist, weil nur dadurch der Abbau des Mißtrauens begonnen werden kann. Das ist keine bloße Redensart ohne politische Bedeutung. Gegen einen Krieg ist die Grenze zwar abgesichert durch die sowjetischen Atomschirme, und auch der Kalte Krieg kann sogar abgebaut werden, sofern dies im Interesse der Sicherheit der beiden Großmächte liegt. Aus dem „Kalten Frieden“ jedoch können wir nicht heraus, solange die dichte Mauer des Mißtrauens nicht durch massiven Angriff erschüttert wird.

*Zweitens:* Was im Lauf von Jahrzehnten ins Bewußtsein eines Volkes hineingewachsen ist und sogar zum Selbsterhaltungstrieb wurde, kann sicherlich nicht durch einen ersten Schritt ausgeräumt werden. Kein Stereotyp, auch nicht der polnische von den Deutschen, kann wie eine These umgeworfen werden. Er muß zunächst erschüttert und sodann langsam überlebt und zugedeckt werden. Anders ausgedrückt: ein Bild kann nur durch ein anderes Bild bewältigt werden. Das andere, neue Bild muß aber lange und ruhig wachsen können. Um auch hier nur ein Beispiel zu nennen: eine langfristige wirtschaftliche Zusammenarbeit hätte vielleicht auch den Vorteil, daß sie viele Gelegenheiten für ein Wachsen des neuen Bildes schaffen könnte.

*Drittens:* Die Aufbesserung eines politischen „Image“, das schon tief eingewurzelt ist, scheint ohne Opfer undurchführbar. Nicht nur in dem Sinn, daß man „Gegen-Vorstellungen“ schaffen muß, die die bereits bestehenden Vorstellungen übersteigen, und daher mehr als nur ein Ausgleich sein müssen. Der Preis für die Aufbesserung eines Bildes ist hoch, vor allem auch in dem Sinn, daß man vielleicht lange keine sichtbaren Erfolge erzielen kann, so daß man sich bereit finden muß, ein Opfer des Prestiges zu bringen, das mit den sog. „Vorleistungen“ verbunden ist. Doch diese „Vorleistungen“ sind, sofern man gewillt ist sie realistisch zu betrachten, ganz einfach Investitionen, mit deren Hilfe man freie Bahn für ungeahnte Möglichkeiten einer dynamischen Entwicklung des eigenen Landes und auch anderer Regionen schafft, selbst wenn man sie auch nicht gleich für sich gewinnt. Denn auch dieses gehört in unserer heutigen Welt ganz besonders zu den einfachen rationellen Sicherheitsmaßnahmen. Und damit wäre ich bei meiner letzten These: Stereotypen sind gefährlich. Sie müssen genauso ernst genommen werden wie ein verborgener Atomsprengstoff. Wäre das Bild der Deutschen in Europa anders, dann hätten sie in den letzten Jahrzehnten vielleicht doch einen Weg zur weiteren dynamischen Entwicklung gefunden, der nicht durch Aggression und Krieg führte. Wenn die gegenseitigen Bilder der Völker im Nahen Osten anders wären, wäre der Friede und sogar die Existenz unserer Welt vielleicht heute nicht durch einen Konflikt bedroht, der zwar begrenzt, aber keineswegs nur ein unbedeutender Randkonflikt ist.

Die Stereotypen sind gefährlich. Darum gilt mein Dank allen, die diesem menschlichen und auf lange Sicht auch politisch so wichtigen Thema ihre Aufmerksamkeit widmen und sich schon seit langem mühen, es realistisch zu studieren und zu deuten.

## Folterungen in Brasilien

### Überlegungen und Zeugnisse

Bis vor wenigen Jahren galt Brasilien – trotz seiner leidenschaftlichen Geschichte – als das „Indien Lateinamerikas“, eingehüllt in seine Aura Gewaltlosigkeit, das unübersetzbare „jeito“ zum brasilianischen Grundverhalten destilliert. Das ist vorüber, und es würde sich lohnen zu untersuchen, warum es vorüber ist und ob die wahren Täter nicht außerhalb des Landes hinter dem Schild scheinbar menschlicherer Gesellschaftsordnungen zu suchen sind. Es wäre auch die Frage zu stellen: wer profitiert davon, daß in den Gefängnissen des Landes Menschen um ihrer politischen und sozialen Haltung willen so behandelt werden, wie keine Gesetzgebung eines zivilisierten Landes einen Kriminellen zu behandeln erlauben würde?

In Brasilien wird nicht erst seit heute gefoltert. Jedes der schnell wachsenden Regime seit Beginn der sechziger Jahre hatte seine eigene Skala politischer Druckmittel, die „verletzte Ordnung wiederherzustellen“. Neu und dramatisch ist die Anwendung der Folter als systematisches Mittel, die Opposition der Linken endgültig auszumerzen. Ausnahme Gesetze, die Einführung der Todesstrafe für Subversion, eine radikale Pressezensur bilden den formalen Hintergrund für dieses Drama, das von zwei Mitgliedern von Amnesty International als „weit schlimmer als die Situation in Griechenland vergangenes Jahr“ bezeichnet wurde<sup>1</sup>.

Eine Analyse der häufig aus dem Gefängnis geschmuggelten Zeugnisse Gefolterter (wie die nachfolgenden Texte aus dem Gefängnis *Tiradentes* in *São Paulo*) führt zu einer Reihe bestürzender Feststellungen:

Gefoltert werden Menschen aller Gesellschaftsschichten, auch Arbeiter und Bauern, vorwiegend jedoch Intellektuelle, Anwälte, Redakteure, Studenten.

Gefoltert werden auch Frauen, Kinder, Greise und Jugendliche.

Gefoltert werden Priester, Schwestern, Ordensangehörige.

Gefoltert werden Brasilianer ebenso wie Ausländer.

Gefoltert wird nach den grauenvollsten Methoden: Papageienschaukel, Drachensitz, Elektroschocks, Schläge, Verbrennungen.

Gefoltert wird auf die demütigendste, die unmenschlichste Weise: zumeist nackt, häufig vor anderen Familienmitgliedern, wobei Sippenhaft keine Seltenheit ist. Eben-  
sowenig Vergewaltigung.

<sup>1</sup> Le Monde, 8./9. 3. 1970.

Gefoltert wird nicht selten bis zum Exitus. Mindestens zwanzig Fälle mit Todesfolge sind bekannt. Man nimmt an, daß sie in Wahrheit ein Vielfaches betragen.

Das Durchschnittsalter der Gefolterten beträgt 22 Jahre.

Gefoltert wird mit solcher Härte, daß vielen der Opfer Selbstmord als der letzte, gnädige Ausweg erscheint (Siehe Zeugnis S. 344; oder der Selbstmordversuch des im Zusammenhang mit der Affaire Marighela verhafteten Dominikanerpaters *Alencar*.)

Gefoltert wird auch die Hoffnung vieler, man könnte mit konventionellen Mitteln den gegenwärtigen Zustand ändern. So ging der brasilianische Arbeiterpriester *Soligo* nach sechsmonatiger Gefängnishaft und Folter weder zu seiner Pfarrei noch zu seinem Orden zurück, sondern in den Untergrund<sup>2</sup>.

Vor dem Hintergrund solcher Tatsachen wird begreiflich, daß der schon legendäre *Camillo Torres* nicht nur in Brasilien, sondern in ganz Lateinamerika Nachfolger findet, etwa den spanischen Priester *Domingo Lain*, der sich der columbianischen Untergrundbewegung ELN anschloß und erklärte: „Gewalt ist weder atheistisch noch christlich. . . . Sie ist das Recht der unterdrückten und ausgebeuteten Völker, um ihrer Ausbeutung zu entrinnen.“ Zum Fall Domingo Lain, der sich übrigens nicht, wie Camillo Torres, in den Laienstand zurückversetzen ließ, kommentierte der columbianische Verteidigungsminister zynisch: „Er hat sich in die Lage des gewöhnlichen Rebellen begeben. Wie Camillo (Torres) wird er unter unseren Kugeln fallen.“

Bei einem Interview, das *Dom Helder Camara* in Montreux den Redakteuren von „*Croissance des Jeunes Nations*“ (März 1970) gab, sprach der Erzbischof von Orlinda und Recife von der „Spirale der Gewalt“, deren teuflische, sich immer dichter zusammenpressende Windungen es endlich von Druck und Gegendruck zu befreien gelte, für den Bischof aus dem Nordosten Brasiliens: durch Akte aktiver Gewaltlosigkeit und moralischer Pression auf ungerechte Systeme.

Dom Helder ist nicht die einzige Stimme der Kirche, die sich seither gegen die nun überall im Land schwelenden Herde institutionalisierter Brutalität erhoben hat. Auch andere Bischöfe taten dies, *Msgr. Da Cunha* von *Ribeirão Preto* in Form mutiger Exkommunikation zweier Polizeichefs seiner Diözese, *Kardinal Rossi* von *São Paulo* in einem gewundenen Appell an die Machthaber, die verhafteten Dominikanerpateres nach den Gesetzen der Menschlichkeit zu behandeln und zu verurteilen, die Bischöfe von *Belo Horizonte* und *Volta Redonda*. Hingegen erklärte noch am 5. Januar 1970 *Erzbischof Ramos*, Vizepräsident der brasilianischen Bischofskonferenz bei einem KNA-Interview in München, er persönlich habe „keine Kenntnis von Verfolgungen und Mißhandlungen, die gegen die menschliche Würde sind“<sup>3</sup>.

Wenig später wurde ein timider, doch im wesentlichen klarer Protest des Hl. Stuhls gegen die Folterungen in Brasilien an die Öffentlichkeit gebracht. Vielen Christen erschien dies als beruhigendes – und genügendes – Zeichen. Sie hatten wohl vergessen,

<sup>2</sup> Informations Catholiques Internationales, 15. 3. 1970.

<sup>3</sup> KNA, 6. 1. 1970.

daß der Vatikan noch im September 1969 in die brasilianische Bischofskonferenz auf ganz ungewöhnliche Weise eingegriffen und eine Protestnote der brasilianischen Bischöfe gegen politische Übergriffe des Regimes verhindert hatte mit dem Bemerkten, der Vatikan würde die Lage prüfen und gegebenenfalls seine Proteste anmelden.

Kürzlich sprach die südamerikanische katholische Presseagentur „*Noticias Aliadas*“ von der erneuten Gefahr eines Schismas innerhalb der brasilianischen Kirche. So, wie die Dinge liegen, könnte der eigentliche Bruch sich nur vollziehen zwischen der einen Kirche, die leidet (mit dem Volk) und der anderen Kirche, die sich arrangiert (mit den Mächtigen). Und in dieser Gefahr ist nicht die Kirche Brasiliens allein.

Die Zeugnisse Gefolterter, die wir hier abdrucken, wurden in Deutschland noch nicht veröffentlicht. Sie stellen nur eine Auswahl dar aus einem weit umfassenderen Dossier, das aus dem Gefängnis Tiradentes (São Paulo) geschmuggelt wurde. Tiradentes gilt als Brasiliens Freiheitsheld.

#### Aus Dossier Nr. 1

*Ja. A. da S. – 36 Jahre, Chauffeur.* Am ... 7. 1969 von der Militärpolizei in São Paulo verhaftet. In der Kaserne der DOPS<sup>4</sup> gefoltert von den Leuten um Hauptmann Pivato und den DOPS-Inspektoren Wanderico und Lessa. Geschlagen, an der Papageienschaukel<sup>5</sup> aufgehängt, mit Elektroschocks gequält, am ganzen Körper mit brennenden Zigaretten angesengt. Im Gefängnis wurde er ständig bedroht. Er machte seine Aussage im Oktober; erst im Dezember wurde seine Isolierung aufgehoben.

#### Aus Dossier Nr. 2

*J. D. das M. – 24 Jahre, ledig, Werkzeugmacher.* Verhaftet am Morgen des 23. ... von der Operação Bandeirantes<sup>6</sup> auf Befehl des Hauptmann Mauricio. Erlitt Elektroschocks, das „Telephon“<sup>7</sup> und psychologische Quälereien. Am 30. 12. 1969 wurde er zur DOPS überführt, am 9. 1. in das Gefängnis Tiradentes.

*C. de C. – 30 Jahre, Beamter im Öffentlichen Dienst.* Von der Operação Bandeirantes am 22. 12. 1969 um 12 Uhr in der Abteilung für Öffentliche Angelegenheiten verhaftet. Da er zu fliehen versuchte, schoß die Polizei mehrmals auf ihn in den Büros.

<sup>4</sup> DOPS, auch DEOPS oder DEIC: Abteilung für Politische und Soziale Ordnung.

<sup>5</sup> Papageienschaukel, brasilianisch: pau-de-arara. Foltermethode. Der Gefolterte wird an Händen und Füßen zusammengebunden und – meist nackt – mit dem Kopf nach unten an einer Eisenstange aufgehängt.

<sup>6</sup> OB = Operação Bandeirantes: Koordinierung von geheimer Staatspolizei und anderen Organen der Sicherheitspolizei.

<sup>7</sup> Telephon: Foltermethode. Starke Schläge auf die Ohren, so daß häufig die Trommelfelle zerreißen.

Gefoltert von der Gruppe Hauptmann Mauricios mit Elektroschocks, Papageienschaukel, Telefon, Fausthieben, Fußtritten, außerdem Elektroschocks auf die Genitalien und Elektrischer Stuhl. Acht Tage Isolierzelle . . .

Am 30. 12. Überführung zur DOPS. Dort während mehrerer Stunden von der Gruppe um Inspektor . . . (unleserlich) und etwa zehn Polizisten in Zivil zusammengeschlagen. Auch seine Frau wurde . . . (unleserlich) von den Leuten Hauptmann Mauricios der OB.

### Aus Dossier Nr. 3

*C.E.P.F. – 25 Jahre, Student.* Von der Armee am 30. 9. 1969 verhaftet und zum Sitz der OB gebracht, wo er auf brutale Weise gefoltert wurde: Elektroschocks, Papageienschaukel, Drachstuhl<sup>8</sup>. Die Elektroschocks führten nach zahlreichen Ohnmachten zu einem akuten Herzversagen. Infolge der Schläge hatte er zwei gebrochene Rippen auf der linken Seite und am linken Bein drei geplatzte Adern. Am linken Fuß, an den Händen und am After sind Narben von den Elektroschocks zurückgeblieben, am Rücken und am rechten Fuß Verbrennungen von Zigaretten.

Als Folge der Schläge und der unmenschlichen Behandlung hat der Betreffende versucht, mittels eines scharfen Gegenstands, den er sich in die Brust stieß, Selbstmord zu begehen. Trotz seiner Verletzung wurde er weiter gefoltert. Zweimal wurde er zu einer Erste-Hilfe-Station transportiert, um nach der ärztlichen Behandlung weiter gefoltert zu werden.

*G. L. – 23 Jahre, Student, 8. Semester Wirtschaftswissenschaft.* Am 4. 9. 1969 auf seinem üblichen Weg durch die Rua Campinas verhaftet; dort war er ohne Anruf von einem Kugelregen empfangen worden. Von vier Kugeln getroffen, davon eine in den Schenkel, eine andere in den Nacken, wurde er zum Sitz der OB, Rua Tutoia, gebracht und dort gefoltert. Die Folterknechte zielten auf die gebrochenen Glieder, schlugen ihn und behandelten ihn mit Elektroschocks.

Am folgenden Tag wurde er in das Militärhospital von Cambuci eingeliefert und weiter gefoltert. Nach zehn Tagen erst wurde er in Gips gelegt. In diesem Militärkrankenhaus wurde er Zeuge der Folterung von T. A., einem Zweiundzwanzigjährigen, der trotz einer Schußverletzung gefoltert wurde, eine Tatsache, die die Schwestern des Militärhospitals, Schwester Luiza, Schwester Clothilde, die Oberschwester, die weltliche Krankenschwester Rosa, die diensthabenden Ärzte usw. bezeugen können. Viele andere haben die Schreie der Gefolterten während der Elektroschocks, des „Telephons“, der Stockschläge hören können.

<sup>8</sup> Drachstuhl: eine Art elektrischen Stuhls mit Elektroschocks von 110 oder 220 Volt.

Am 25. 10. 1969 wurde er in das Gefängnis Tiradentes überführt. Als Folge mangelnder ärztlicher Betreuung begann sein Bein zu faulen, so daß er in ernsthafter Gefahr war und von seinen Zellengenossen nach bester Möglichkeit gepflegt wurde. Am 19. 1. 1970 lag er noch immer in Gips bis zur Brust (dies seit 110 Tagen) und erwartete neue Verbände, da er völlig wundgelegen war. Seit dem 24. 9. 1969 ist er völlig von der Außenwelt isoliert und konnte weder den Besuch seiner Familie noch den seines Anwalts und seines Arztes empfangen . . .

Aus Dossier Nr. 5

*D. – 25 Jahre, Arbeiter.* Von drei verschiedenen Gruppen der OB gefoltert: Elektroschocks, Stockschläge. Wegen einer Magenoperation hat man auf die Papageienschaukel verzichtet. Verhöre durch die DOPS, von Drohungen begleitet. Sein Bruder, V. G. da S., ist am 29. 9. 1969 an Folterungen gestorben.

*D. L. de O. – 21 Jahre, Schuster.* Gefoltert von der DOPS mit Elektroschocks, Papageienschaukel, Stockschlägen und psychologischem Druck . . .

*A. L. de O. – Vater von D. L.* Gefoltert in Botucatu von den Leuten „Ferreira“; Papageienschaukel; psychologischer Druck auf den Sohn mit der Drohung, den Vater „fertigzumachen“. Drohung an den Vater: wenn er nach seiner Freilassung von der Folter berichte, würde sein Sohn nicht lebend herauskommen.

*L. de M. – 62 Jahre, Bauer.* Verhaftet um 18 Uhr in Ribeirão Preto und die ganze Nacht gefoltert: Elektroschocks, Papageienschaukel. Das letzte Mal ließ man ihn drei Stunden lang an der Papageienschaukel; gleichzeitig erhielt er noch Stockschläge und Elektroschocks. Nach der Folterung war er taub (als Folge des „Telephons“), hatte zwei gebrochene Rippen, Gehirnödeme und Entzündungen am rechten Arm. Er ist unfähig, einen Schritt zu tun. Diese Tatsachen können von allen Gefängnisaufsehern und allen Ärzten der DOPS bewiesen werden.

In Ribeirão Preto wurde er noch mit einer Waffe gegen die Schläfe bedroht. Ein Mitarbeiter von CENIMAR<sup>9</sup> erklärte ihm, seine ganze Familie würde verhaftet, seine Enkelkinder gefoltert. Bei der OB wurde er nicht physisch gefoltert, da sein Gesundheitszustand es nicht mehr zuließ. Er lag die ganze Zeit in seiner Zelle, unfähig, sich zu erheben, unfähig, zu den Verhören zu gehen. Die moralische Pression hingegen ging weiter. Schließlich Aussage als Folge der ständigen psychologischen Bearbeitung (durch die Inspektoren Lamano und Salim). Nach einigen Herzanfällen wurde er schnell von der DOPS verhört, um nicht vor dem Verhör zu sterben.

<sup>9</sup> CENIMAR: Geheimpolizei der Kriegsmarine.

# UMSCHAU

## Romanische Kunst

### Modelle und Existenziale einer Primärkultur

Die Differenzierung des Bewußtseins unserer Gesellschaft erhält in der Nomenklatur des „Pluralismus“ ihre babylonische Formel. Die Kultivierung wissenschaftlicher Sondersprachen, das Wuchern zahlloser Ideologien und der Zerfall in namenlose Gruppen gefährden das Ganze der Gemeinschaft. Der Isolierung des einzelnen entspricht das Phänomen der Masse. Dialog und Kontakte allein bewältigen diese eschatologische Situation der Gegenwart nicht mehr. Dagegen zeichnen sich Profile einer neuen Ordnung ab, die durch Modelle und Strukturen das zerbrechende Bewußtsein und die zerfallende Gesellschaft zu integrieren suchen. Diese Verbindung von Person und Gesellschaft, Individuum und Kollektiv wird durch Begriffe wie „Existenzial“ und „Modell“ charakterisiert. Während die Existenziale Seinscharaktere darstellen, die aus dem geschichtlichen Dasein der Person erwachsen, lassen sich die Modelle und Strukturen als gemeinschaftliche Baugerüste einer Gesellschaft charakterisieren.

Grundlegend für die westliche Zivilisation und damit exemplarisch für jeden Kultur- und Gesellschaftsentwurf bleiben die kreativen Modelle romanischer Kunst, die Hugo Fischer in einer glänzenden Studie vorlegt<sup>1</sup>. Einige Charaktere dieser elementaren Programmierung Europas sollen hier aufgezeichnet werden.

Die Völkerwanderung und der Zusammenbruch des römischen Reichs haben den „Erdkreis“ in einer Situation zurückgelassen, die dem vergleichbar ist, was Picasso in seinem

„Guernica“-Bild und Max Ernst in dem Werk „Europa nach dem Regen“ dargestellt haben. Stätten der Zersplitterung und Dschungel der Verwesung werden in diesen Kunstwerken sichtbar. In ein ähnliches Chaos haben im 11. und 12. Jahrhundert „Mönchteams“ die zukunftssträchtigen Modelle der westlichen Zivilisation hineinprogrammiert. Ursprung dieser Kulturarbeit war die „epidemische Erregtheit“ religiöser Natur, die seit dem 10. Jahrhundert um sich griff. Die geschichtlichen Katastrophen gaben den Anstoß zu einer Erfahrung der Grenzen des Daseins. Der Mensch sah sich vor die Realität eines Numinosen gestellt, das wie der Widerschein eines fremden Lichts in seine Welt fiel. Die elementare Reaktion auf dieses „Geworfensein“ in die Geschichte bildete eine Erfassung des Grenzcharakters des Kosmos. Christus mit dem Zirkel – der Herr des Kreises – bringt diese existenzielle Erfahrung des Kosmos genauso zum Ausdruck wie der Kaiser mit dem Orbis in seiner Hand<sup>2</sup>. Auch der Begriff des Modells basiert auf dem lateinischen Ausdruck „modus“, das heißt Grenze und Maß. Das „Tremendum“, diese Grenzerfahrung wurde durch das „Fascinosum“ polarisiert, das dem Erleben einer solchen „metaphysischen Mauer“ entspricht. Ein „Reich der Mitte“ entstand, dessen Elemente Diesseits und Jenseits, Himmel und Erde und Kreuz als „axis mundi“ durch eine „religiöse Geometrie“ zu einem Bauwerk zusammengefügt wurden.

Diese konstruktive Geistigkeit machte die romanische Epoche zu einem „architektonischen Zeitalter“. „Man hätte meinen können“,

<sup>1</sup> Hugo Fischer, Die Geburt der westlichen Zivilisation aus dem Geist des romanischen Mönchtums. München: Kösel 1969. 278 S. Lw. 28,-. (Die Seitenzahlen im Text verweisen auf dieses Buch.)

<sup>2</sup> H. Schade, Zur Symbolik des Lorscher Evangeliums, in dieser Zschr. 180 (1967) 361–364.

berichtet Glaber (Anfang des 11. Jahrhunderts), „daß sich die Welt schüttelte, um ihr altes Gewand abzuwerfen, und sich überall mit einem weißen Mantel von Kirchen bekleide.“<sup>3</sup> Geschlossene Baukomplexe, Klöster, selbst Modelle des „Mundus“, strukturierten Europa. Die Ruinen seiner verlassenen Römerstädte, seine Einöden, Wälder und Sümpfe erhielten Gestalt und wuchsen zu einem homogenen Ganzen zusammen. In den Ornamentseiten irischer Miniaturen und im Rahmenwerk karolingischer Buchillustrationen setzte diese Formung der Welt ein. Kein Grundriß und keine Fassade, keine Wandmalerei und kein Buchdeckel, die nicht von diesem „Ordnungsgeist des Logos“ geprägt sind. Sibylle Mahl hat in einer hervorragenden Arbeit über die „*Quadrige Virtutum*“ die Vierzahl als ein Grundgesetz dieses Weltaufbaus und seiner Anthropologie herausgearbeitet<sup>4</sup>.

Selbst die figurativen Darstellungen Christi und der Evangelisten wurden von dieser „Konzentration auf das Ornament“ erfaßt<sup>5</sup>. „In der formativen, numinos erregten Anfangsperiode erfolgte also die Antwort auf die numinose Existenzbedrohung augenblicklich und spontan in der artikulierten Sprache der Kunst. Die primäre, numinose Kunst ist weder ‚*L'art pour l'art*‘, noch auf Publikumswirkung abgestellt. Vielmehr ist das Kunstschaffen Mitvollzug einer rituellen Gegenwehr durch einen religiös Mitbetroffenen, Realisierung einer geordneten Gegenwehr, einer Selbstbehauptung, die auf das

perfekte Instrumentarium einer künstlerischen Strukturform angewiesen ist“ (16).

Unter dem Eindruck des Numinosen erfolgte die Metamorphose aller Seinsbereiche. Welt wurde „Ornamentum“ und „Kosmos“, das heißt geordnete Ganzheit. „Die rituelle Verwandlung des Materials in ein sakrales Bauegefüge fällt in das Mysterium der Transsubstantiation. Der Zelebrant wandelt alles Reale in magische Substanz“ (18). Es war vor allem der Totenkult der Mönche, der die Polarität von Grenze und Geheimnis in den Kampf zwischen Licht und Finsternis, Leben und Tod als kosmische Liturgie zur Darstellung brachte. Diese Liturgie bildete mit der Reliquie unter dem Altarstein, d. h. einer sakral gewordenen Materie, die rituelle Struktur schöpferischen Daseins. Der chaotische Zustand der Geschichte bot einer „kosmogonischen Potenz“ des Menschen die Möglichkeit zur Gestaltung der Welt.

Seit 1016 etablierte sich Cluny als eine demokratische Körperschaft mit Selbstbestimmungsrecht, indem Benedikt VII. das Kloster „frei von allen Pflichten gegen Könige, Bischöfe und Grafen“ erklärte, „einzig Gott, St. Petrus und dem Papst unterworfen“, und zwar dem Papst als dem Nachfolger Petri, nicht als dem amtierenden Bischof von Rom. Die anschauliche Figur selbst eines kriminellen Individuums auf dem päpstlichen Stuhl tut der Ordnungsfunktion des „axiomatischen Papstes“ keinen Abbruch (108/88).

Die mönchische Haltung war frei von Selbstüberhebung und Selbstzufriedenheit, frei auch von Untertanengeist und Respekt vor der nackten Gewalt. Der Mönch würde niemals um die Gunst offizieller Machthaber buhlen, um sich materielle Vorteile zu verschaffen, wie selbst ein *Voltaire* zu tun pflegte (106 f.). Der hl. Romuald konnte seinem Freund Otto III., der sein Gewissen mit dem Mord an Patricius von Rom und mit der grauenvollen Verstümmelung des Gegenpapstes befleckt hatte, ähnlich furchtlos entgegentreten, wie ein Ambrosius dem Kaiser Theodosius.

Die Rechtsform demokratischer Selbstverwaltung, die nur noch durch den Kommu-

<sup>3</sup> Migne, PL 142, 651.

<sup>4</sup> Sibylle Mahl, *Quadrige Virtutum*. Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit (Köln 1969).

<sup>5</sup> H. Fillitz (mit A. v. Euw, F. Mütterich, R. Wagner-Rieger u. G. Zarnetki), *Das Mittelalter* (Berlin 1969) 12. Auf dieses Standardwerk mittelalterlicher Kunst wird hier besonders verwiesen. Dazu G. Duby, *Frühzeit des abendländischen Christentums 980–1140* (Genf 1961). Dieses Werk gehört zu der großartigen Geistesgeschichte der Kunst, die unter dem Namen *Kunst-Ideen-Geschichte* in vorzüglicher Ausstattung im Schweizer Verlag Skira erscheint.

nismus des Jesuitenstaats Paraguay übertroffen wurde, gewährleistete der Pioniertätigkeit ihren optimalen Wirkungsgrad. Diese „Urdemokratie“ (147) nahm eine Rechtsnorm vorweg, die auch moderne Staaten noch immer nicht voll realisiert haben. Für seine ländliche Umgebung war das Kloster ein Wirtschaftszentrum und ein Kreditinstitut, das einzigartige Sicherheiten bot (109). Selbst die Arbeit bezog man in den Ritus des unteilbaren religiösen Daseins ein. Mit dem neuzeitlichen puritanischen „kapitalistischen“ Arbeitsethos verkehrt sich dieses Verhältnis ins Gegenteil, indem der Glaube gebrochen ist und die Arbeit als Glaubensersatz einseitig an Wert gewinnt. Angesichts des erschrecklichen numinosen Nichts sucht nun der verlorene Mensch in der Arbeit und ihren Erfolgen eine Möglichkeit der Bewährung, die ihm niemals sicher ist, so daß er in die Lage des Sisyphus gerät (110).

Die „demokratische Hierarchie“ der „Mönchteams“, die durch das „Bewußtsein der Gottesgegenwart“ und die „Discretio“ geformt war, vermochte es auch, eine völkerrechtliche Reformtendenz ersten Rangs ins Leben zu rufen. Den Bemühungen des cluniazensischen Abts Odilo (962–1048) gelang es, die „Pax monastica“ oder „Treuga Dei“ zu ratifizieren. Auf dem Konzil von Verdun (1016) wurden die Verträge zu diesem Gottesfrieden abgeschlossen. „Die Bischöfe hoben ihre Krummstäbe zum Himmel. Alle streckten die Arme zu Gott empor und riefen: Friede, Friede, Friede zum Zeichen des ewigen Bunds mit Gott, der soeben geschlossen war“ (115). Damit war den repressiven Maßnahmen der Feudalherren gegen Arme und Wehrlose Einhalt geboten.

Schließlich gelang es dem Mönchtum, aus den rohen Gwaltshabern des Mittelalters und ihrer Soldateska einen neuen Stand, den christlichen Ritter, zu machen. Die Ritterweihe gehörte zu den Sakramenten, und in den Reliefs der Klosterkirchen erschien der Erzengel Michael, der rituelle Vorkämpfer gegen den Urfeind als Inkarnation der Ritterlichkeit (116). In einer ausgezeichneten Studie über die „Taufsymbolik im mittel-

terlichen Herrscherbild“ hat Konrad Hoffmann die sakramentale Gleichsetzung von „Mensch“ und „Herrscher“ aufgezeigt. „Wie die Taufe jeden Menschen in einen ‚König‘ und ‚Christus‘ verwandelte, so bewirkte die Salbung und Krönung des Herrschers in besonderem Maß eine Verwandlung in den ‚Christus Domini‘.“<sup>6</sup> Eine religiöse Bewegung hatte die Gesellschaft und ihre Kunst erfaßt.

Die Bewegung der romanischen Figuren, die selbst den Christus des Tympanons von Vezelay prägte, besitzt den Charakter eines Tanzes. Die Gestalten werden wie lebendige Marionetten von einer unbekanntten Kraft bewegt. Ihr Reigen tendiert ins Mysterium. Ihr Tanz führt sie in das verlorene Paradies zurück.

Man kann einen Ursprung dieser Bewegtheit im „Nomadentum“ der romanischen Gesellschaft erkennen. Bischöfe und Könige, Mönche und Ritter verbrachten einen Großteil ihrer Zeit „auf der Straße“. Man kann die Ursachen des dynamischen Charakters romanischer Kunst aber auch in einer „Kinetik des Rituellen“, in Prozessionen und Pilgerfahrten sehen. Wahrscheinlich hatte auch der Bewegungstrieb, wie alles in dieser gärenden Zeit, einen profanen und sakralen Grund zugleich.

Die Strukturlinien dieser Unruhe zeichnete die einzigartige Pilgerfahrt nach Santiago de Compostela in das weglose Abendland ein. Diese Wallfahrt zum Grab des Apostels Jakobus schuf zuerst das uns so selbstverständliche europäische Bewußtsein. Vier Straßen führten vom Norden, Osten und Süden durch Gallien zum Heiligtum am Kap Finisterre – am Ende der Erde. Gebete und Liturgien werden ausgetauscht. „Jongleure“ und Barden sangen die Epen von Roland und die Chansons de Geste. Baupläne und Figurenkompositionen, Manuskripte und Nachrichten wurden auf dieser Pilgerfahrt von Nation zu Nation weitergetragen. Das gemeinsame Ziel war das Heil und die Vision des „Ma-

<sup>6</sup> Konrad Hoffmann, *Taufsymbolik im mittelalterlichen Herrscherbild* (Düsseldorf 1968).

tamoro“, des „Maurentöters“. Schon Karl dem Großen soll der Apostel Jakobus im „Sternfeld“ (= Compostela) erschienen sein: „Ego sum Jakobus apostolus Christi. Caminus stellarum quem vidisti hoc significat“ (129). Unter Ramiro I. hat der Apostel auf weißem Roß die Schlacht gegen die Mauren (844 n. Chr.) entschieden.

Tatsächlich gelang es diesem „numinosen Europa“, sich aus der Klammer der asiatischen Eroberer, die von Spanien und später vom Balkan her das Abendland in die Zange nahmen, zu befreien. In den Kreuzzügen erhielt diese religiös-politische Bewegung ihren ebenso bedeutsamen wie problematischen Höhepunkt.

Aber auch jene Umklammerung aus den anarchischen Kräften des Inneren, aus zerstörerischem Trieb und anonymer Erotik, wurden durch eine religiöse Choreographie bewältigt. Bedroht von Normannen, Sarazenen, arabischen Heeren und schweifenden Bewaffneten der eigenen Aristokratie konnte von einer Emanzipierung der Frau damals noch nicht die Rede sein. Der Mann, und zwar der religiös verpflichtete Mönch, gebot allein den Gefahren von außen und innen Einhalt. Dieser Mönch selbst wußte um die Bedeutung der Frau und die Gefährdung durch den Trieb. Die Freundinnen des Hieronymus und Bonifatius waren bekannt. Die Tragödie zwischen Abaelard und Eloise war beispielhaft. Der „Lebensdurst der träumerischen Eva“ (193) erhielt in den Kunstwerken Ausdruck. Die „Amica clerici“ wird im Hortus Deliciarum apostrophiert. Die Sirenen, „die Zelebrantinnen der freien Liebe“, die Fischschwänze in ihren Händen halten, tummeln sich noch heute an zahlreichen Kapitellen und Kirchenfassaden. In der Gestalt der Maria Magdalena erkennt Hugo Fischer „die religiöse Rehabilitierung der Dirne“ (201). „Die romanischen Mönche haben aus urchmenschlichen Reservoirs Gesichte heraufbeschworen, die sich den grobschlächtigen Moralisten entziehen“ (210).

Exemplarisch für diese numinose Choreographie ist die Geschichte des „Tänzers unse-

rer Lieben Frau“<sup>7</sup>. Ein Tänzer, der, der Welt müde, samt seinem Vermögen in die Abtei des Bernhard von Clairvaux eingetreten war, vermochte weder mit der Liturgie noch mit der Arbeit der Mönche etwas anzufangen. In seiner Not ging er in die Krypta und begann vor dem Bild unserer Lieben Frau zu tanzen: „Ach holde Frau“, betete er weinend, „von heute ab will ich Euer Springer und Tänzer sein. Die anderen mögen im Chor Hymnen und Psalmen singen, ich werde Euch im Verborgenen mit meinen Künsten ergötzen.“ Als der Abt und die Mitbrüder den tanzenden Mönch heimlich belauschten, sahen sie, wie die Himmelskönigin mit ihren Engeln zum Tänzer herabschwebten. Bei seinem Tod standen erregte Dämonen auf der einen Seite des Sterbelagers, auf der anderen tanzten die Engel. Maria selbst aber kam und schwebte mit seiner Seele im Tanz zum Thron Gottes hinauf.

Wie der tanzende David ein Bild der Himmelfahrt Christi war, so wird auch in dieser Geschichte die Choreographie der Auferstehung gezeichnet<sup>8</sup>. Der „Amor terrestris“ wird zum „himmlischen Eros“, von dem Origenes berichtete, und dieser Eros zieht im „Mänadentanz der Engel“ (Clemens von Alexandrien) mit dem „göttlichen Chorführer“ Christus den Menschen ins ewige Leben.

Diese Modelle und Existenziale der europäischen Primärkultur und ihre Parallelen zur gegenwärtigen Situation ließen sich weiterhin differenzieren. Ihre Charaktere zeigen alle die gleiche Tendenz: Sie bemühen sich, jene Grundwahrheiten und Urbilder des Christentums, die in die Schöpfung und in die Seele eingepägt sind, herauszumeißeln und das Gemeinsame einer „universalen Menschheitsreligion“ (133) ansichtig zu machen.

*Herbert Schade SJ*

<sup>7</sup> A. v. Arx, Geschichten aus dem Mittelalter (Basel 1956).

<sup>8</sup> H. Schade, Zum Bild des tanzenden David im frühen Mittelalter, in dieser Zschr. 172 (1963) 1-16.

## Grundlegung der Ethik

Im Umbruch und Wandel unserer Zeit werden viele überkommene sittliche Normen in Frage gestellt. Allenthalben ruft man nach einer „neuen Moral“, nach neuen Richtpunkten für ethische Entscheidungen. Für manche Einzelfragen, beispielsweise im Bereich der Ehemoral, hat dieser Ruf nach Neubesinnung schon zu überzeugenden Ergebnissen geführt. Aber damit allein läßt sich das allgemein verbreitete Gefühl der Unsicherheit und Verwirrung noch nicht überwinden. Viele fragen sich: War das, was man uns bisher als gesichert und verbindlich lehrte, tatsächlich so falsch, wie heute behauptet wird? Und wenn manche konkrete Einzelnorm geändert werden muß, welches sind die allgemeineren Kriterien, die überzeitliche Geltung behalten und mit deren Hilfe sich die neuen Entwicklungen beurteilen lassen? Es ist also eine Rückbesinnung auf die Grundlagen der Ethik erforderlich, von denen her die sittlichen Einzelfragen angegangen und gelöst werden können.

In dem neuen Werk von *Joseph de Finance* wird ein derartiger Versuch unternommen<sup>1</sup>. De Finance, Professor an der Päpstlichen Gregorianischen Universität in Rom, weiß sich der aristotelisch-thomistischen Tradition verpflichtet, nimmt aber in seinen Entwurf die gesamten Ergebnisse kontinental-europäischen Philosophierens von Descartes bis Heidegger mit hinein. Wer in dem Buch unmittelbare Antworten auf konkrete sittliche Probleme unserer Zeit sucht, wird allerdings enttäuscht werden. Das Werk stellt nur eine „Grundlegung der Ethik“ dar, bietet eine Metaphysik des menschlichen Handelns als solchen.

Dieses spezifisch menschliche Handeln unterscheidet sich von einem nur naturhaften, instinktiven Wirken dadurch, daß es von einem Motiv bestimmt wird: vom Wahrnehmen und Bejahen eines Werts am Objekt,

das es uns als ein Gut darstellt. So enthält das erste Kapitel eine phänomenologische Analyse des Motivs und des Werts, das zweite eine Untersuchung über das menschliche Streben. Dabei wird der Wert nicht einfach auf das Begehren zurückgeführt, andererseits auch ein Wertrealismus vermieden, der den Werten eine Art von An-Sich-Sein, ähnlich den platonischen Ideen, zuschreibt. Weil menschliches Streben nicht im Begehren aufgeht, sondern auch den Akt liebenden Wohlgefallens umfaßt, weil der Mensch sich erfährt als unter den Anspruch gestellt, sich immer weiteren Gesichtspunkten, immer weiteren praktischen Horizonten zu öffnen, transzendiert das menschliche Streben alles Relative auf ein „Ideal der praktischen Vernunft“ hin, das sich zwar für gewöhnlich nur am Horizont des Bewußtseins hält, von ihm als sein Horizont aber erkannt und als Möglichkeitsbedingung allen Wollens auch ausdrücklich gewollt werden kann. „Vernunft“ ist dabei zu verstehen nicht als die im einzelnen Subjekt verkörperte („meine Vernunft“), sondern als die Fähigkeit der Herstellung von Beziehungen, Fähigkeit des Ordnen und schließlich auch Befähigung zum Absoluten. Der sittliche Wert einer Handlung ist dann und nur dann erwiesen, wenn es möglich ist, auf die Frage: „Warum hast du so gehandelt?“ eine durch und durch rationale Antwort zu geben.

In Auseinandersetzung mit modernen philosophischen Strömungen wird gezeigt, daß dieses Ideal der praktischen Vernunft, auf das hin das menschliche Streben seine Objekte überschreitet, nicht nichts ist, nicht bloß das Subjekt selbst mit seinen Strebungen, auch nicht die Menschheit oder der sich entwickelnde Kosmos, sondern etwas Existierendes, das das religiöse Bewußtsein unter dem Namen Gottes anruft. Nach einem dritten Kapitel über die menschliche Freiheit fügen sich im vierten die verschiedenen Gedankengänge zu einer Synthese zusammen: Das Wesen des sittlichen Werts besteht in einem Bezug der Freiheit zur rechten Vernunft. Daraus wer-

<sup>1</sup> Joseph de Finance, Grundlegung der Ethik. Freiburg: Herder 1968. 486 S. (Philosophie in Einzeldarstellungen. 2.) Lw. 52,-.

den schließlich im fünften Kapitel Folgerungen für das Wirken des Menschen in der Welt gezogen.

Wem ist, abgesehen vom engen Kreis der eigentlichen Fachphilosophen, angesichts der drängenden Gegenwartsprobleme die Mühe zuzumuten, sich durch ein so umfangreiches, anspruchsvolles Werk hindurchzuarbeiten, von dem hier nur ein andeutungsweise Überblick gegeben werden konnte? Mag ein derartiger Entwurf metaphysischer Spekulation in sich ja ganz reizvoll sein, fehlt ihm nicht jede aktuelle Bedeutung? Vielleicht läßt sich trotzdem an einem Beispiel noch die Fruchtbarkeit dieser Grundlagenforschung zeigen: Im Augenblick droht der Gedanke des Naturrechts wieder eher in Verruf zu geraten, so sehr alle ihm einen wahren Kern zubilligen

müssen, weil zu wenig geklärt bleibt, von welcher „Natur“ des Menschen bei der Rechtsbegründung ausgegangen werden soll. Nun ist in dem Buch vom Naturrecht selbst zwar so gut wie nicht die Rede (bezeichnenderweise fehlt sogar dieses Stichwort in dem ausführlichen Sachverzeichnis). Es wird aber ein Begriff der Natur des Menschen und der ihr entsprechenden Handlungen systematisch entwickelt, der nicht eingeeignet bleibt auf ein bestimmtes, historisch bedingtes „Menschenbild“ und der gerade darum auch heute noch die Grundlage eines Naturrechts bilden kann. Zudem wird gezeigt (was schon die Tradition wußte), daß und warum es „Natur“ des Menschen ist, „nicht nur Natur zu sein“ (303). Es lohnt sich, sich auf dieses Denken einzulassen.

Walter Kerber SJ

### Religiöse Fragestunde am Rundfunk

Ein französisches Experiment mit Bischöfen, Theologen und Ordensschwestern

Wer immer der handbuchreifen Grundsatz-erklärungen über das Verhältnis der Kirche zu den Massenmedien müde ist, wird mit lange nicht mehr gekannter Neugier zu dem höchst konkreten Erfahrungsbericht greifen, den Bernard Chevallier, Priester und Leiter des Informationszentrums der Diözese Nanterre, über eine religiöse Sendereihe von Radio Luxembourg veröffentlichte, die er seit ihrem Bestehen mitgestaltet<sup>1</sup>.

Der erste Anstoß zu dem Experiment ging vom Willen aus, jene 61 Prozent der französischen Katholiken anzusprechen, die nach einer Umfrage der Wochenzeitschrift „La Vie Catholique illustrée“ der Kirche und besonders ihrem Gottesdienst fast völlig entfremdet sind, sich aber eindeutig zum Glauben an Christus bekennen und nach eigenen Aussagen auf die Erneuerung der Kirche hoffen. Diesen vielberedeten „Dritten“ (zwischen den praktizierenden Katholiken und den

Nichtkatholiken) sollte durch eine Rundfunksendung Gelegenheit zum *Gespräch* mit den Brüdern und Schwestern „in“ der Kirche geboten werden, eine Fragestunde, wo die Randkatholiken mit der „Mitte“ der Kirche in Kontakt treten könnten.

Für ein solches Projekt gab es ermutigende Vorbilder. In den französischsprachigen Teilen der Schweiz und Belgiens wie auch in Frankreich selbst haben sich seit einigen Jahren Rundfunk- und teilweise auch (während des belgischen Wahlkampfs) Fernsehsendungen eingebürgert, in denen ein Arzt, ein Psychologe, ein Wissenschaftler, ein Künstler oder ein Politiker Fragen beantwortet, die ihm die Hörer während der Sendung *per Telefon* stellen. Warum sollte diese Form der „gegenseitigen Kommunikation“, die ein Höchstmaß an „Partizipation“ ermöglicht, nicht auch religiösen Fragen angemessen sein? Konnte die Fernsehsendung, in der sich 1966 der damalige Erzbischof von Paris, Kardinal Veillot, im Rahmen der Reihe „Face à face“ eine Stunde lang den größtenteils nicht abgespröchenen Fragen dreier Journalisten stell-

<sup>1</sup> B. Chevallier, *Les évêques au micro*, in der Reihe „communication et société“ (Paris: Editions du Sénevé 1969).

te, nicht den ungeahnten Publikumserfolg von 15 Millionen Zuschauern erzielen? Man müßte nur prominente Beantworter suchen, die dank ihrer Stellung oder ihrer Persönlichkeit Fragen und Frager anlocken würden.

Jean Farran, Programmdirektor von *Radio Luxembourg* und früher Koproduzent der französischen Fernsehreihe „Face à face“, sah in diesem Projekt, das ihm ein Kreis von Priestern und Laien vorlegte, auch von seinem unternehmerischen Standpunkt aus eine Chance. Um es vorwegzunehmen: Er irrte sich nicht. Seit die religiöse Fragestunde in das Programm seiner Anstalt aufgenommen wurde, stieg die Hörbeteiligung zur betreffenden Zeit von 9 auf 13 Prozent der Bevölkerung.

Der Erzbischof von Paris, François Marty, und andere (nicht alle!) französische Bischöfe erklärten sich zur Mitarbeit bereit. Radio Luxembourg (RTL) ernannte seinen Direktor der Nachrichtenabteilung zum Leiter der Sendung und gab ihm als Mitarbeiter einen weiteren Abteilungsleiter und vier Geistliche bei. Vom Oktober 1968 an wurde jede Woche an bevorzugter Stelle im Programm, am Freitagabend zwischen 19.20 und 20 Uhr, eine Fragestunde angesetzt. Titel der Sendung „*Un évêque vous répond*“ (Ein Bischof antwortet Ihnen).

Der Titel verfehlte seine Wirkung nicht. Zu jeder Sendung gingen durchschnittlich 20 briefliche und 10 bis 80 telephonische Fragen ein. Bis zum 21. Februar 1969 traf der Titel auch ziemlich genau zu: außer einem Prälaten vom französischen Caritasverband waren alle Beantworter Bischöfe. Der jetzige Kardinal und Erzbischof von Paris, Marty, war ihnen als Star der ersten Sendung sozusagen mit gutem Beispiel vorangegangen. Doch im Februar baten die Bischöfe durch ihre Kommission für Öffentlichkeitsarbeit um eine Pause. Sie befürchteten, das Publikum werde ihrer bald müde sein und ihren Eifer als publizistischen Machthunger auslegen. Die Journalisten von RTL suchten diese Bedenken mit dem Hinweis zu zerstreuen, Laien und einfache Priester kämen gegenwärtig leichter an ein Rundfunkmikrofon heran als die Bischöfe. Trotzdem entschloß man sich, künftig

Bischöfe aus dem Ausland (Kardinal Duval von Algier und Garrone aus Rom) und andere bekannte oder von ihrer Tätigkeit her Fragen provozierende Persönlichkeiten des kirchlichen Lebens ins Studio zu bitten: Theologen und Prediger wie Congar, Hauptmann, Thomas, die Priorin des Carmels von Verdun, die Oberin der Landmissionsschwester und den Arbeiterpriester und Dominikaner Loew.

In den Programmzeitschriften und in Tageszeitungen wurde angekündigt, welche Persönlichkeit sich den Fragen stellen werde. Man lud die Hörer ein, entweder vorher *schriftlich* oder während der Sendung *telephonisch* Fragen über „geistig-religiöse Probleme oder die Kirche“ zu formulieren. Jede Frage, so versprach man, würde beantwortet, sei es innerhalb oder außerhalb der Sendung. Alle Fragen sollten an den Sender adressiert werden; tatsächlich schickten aber viele ihren Brief direkt an den Bischof. Ein eigens für diese Aktion zusammengestelltes Sekretariat wertete die vor der Fragestunde eingegangenen schriftlichen Fragen aus und erarbeitete in Verbindung mit den jeweils kompetenten Stellen (katechetisches und liturgisches Zentrum, Organisationen der Katholischen Aktion, Pax Christi) Antwort-Entwürfe, die der betreffende Bischof für die Sendung verwenden konnte, wenn es ihm gut schien.

Die Fragestunde beginnt man mit einer Auswahl von schriftlich eingereichten Fragen. Dann geht der Beantworter auf die wichtigsten und aktuellsten telephonischen Anfragen ein. Bei jeder telephonischen Frage werden ihr Inhalt sowie Adresse und Rufnummer des Fragestellers notiert. Entscheidet sich das Mitarbeiterteam für eine Aufnahme in die laufende Sendung, so bittet das Studio den Fragesteller telephonisch, seine Frage im gegebenen Augenblick noch einmal unmittelbar an den Beantworter zu richten. Innerhalb der Sendung wurden gewöhnlich 8–10 Fragen behandelt. Die anderen Fragen werden entweder in der folgenden Woche oder durch Brief beantwortet.

Die Initiative verdankt ihren Erfolg zum großen Teil einer vorbildlichen Zusammenarbeit zwischen Rundfunk und *Presse*. Die

großen überregionalen Tageszeitungen „Le Figaro“, „La Croix“ und „Le Monde“ machten in redaktionellen Hinweisen und in Anzeigen mit dem Photo des betreffenden Bischofs auf die Fragestunde aufmerksam. Auch die Pariser und die regionalen Tageszeitungen, besonders jene aus dem Amtsbereich des geladenen Bischofs, kündigten auf Anregung von RTL die Sendung an. Nach den einzelnen Fragestunden stellte der Pressedienst von RTL allen Zeitungen einen Auszug der behandelten Fragen und Antworten zu, aus dem „Le Figaro“, „La Croix“ und „Le Monde“ regelmäßig die wichtigsten Passagen veröffentlichten. Die Wochenzeitung „Témoignage Chrétien“, die bei den Geistlichen mit einer Brief- und Plakataktion für die Sendung geworben hatte, druckte sogar sämtliche Fragen und Antworten ab. Die regionalen Tageszeitungen brachten häufig Reportagen vom Auftritt „ihres“ Bischofs. Den nicht geringsten Beitrag steuerte die Presse dadurch bei, daß sie – und zwar so verschiedenartige Organe wie „Opinion Publique“, „Entreprise“ und „Informations Catholiques Internationales“ – die Sendung als solche in kritischen, in der Grundtendenz durchweg zustimmenden Rückblicken würdigte.

Was ist von diesem Experiment zu halten? B. Chevallier führt in seinem Bericht die zu den ersten 18 Sendungen eingegangenen Fragen auf und analysiert sie kurz<sup>2</sup>. Das Ergebnis ist im ganzen positiv, enthält aber eine Überraschung: Zwar haben die „Dritten“, die man vor allem erreichen wollte, oft genug das Wort ergriffen. Das mit 41 Fragen am häufigsten angesprochene Thema war die Not der Geschiedenen und Wiederverheirateten, die nicht zu den Sakramenten zugelassen werden. Auch Fragen wie: „Existiert Gott?“, „Worin unterscheidet sich ein Gläubiger von einem Ungläubigen?“, „Wie verhalten sich

Christentum und Kommunismus zueinander?“ u. ä. wurden ebenfalls aufgeworfen.

Aber das Gros der Fragen kam letztlich doch von den *Kirchentreuen*. Diesen ging es um die Erhaltung des Lateins und des gregorianischen Chorals im Gottesdienst (14mal), um die Beunruhigung durch kirchliche Neuerungen (11mal), um die Haltung der Kirche angesichts von Gewaltakten und um die Empfängnisverhütung. Gewiß, es wurden auch „offenere“ Fragen gestellt, vom Luxus und Immobilismus des Vatikans bis zur Problematik der Apartheid, der Fremdarbeiter, des Sezessionskriegs in Nigeria und bis zu den „Fällen“ Camillo Torres, Helder Camara und Cardonnel mit seiner Revolutionstheologie. Diese offeneren Fragen addieren sich sogar zu einer respektablem Summe. Aber oft besteht der Verdacht, daß sie aus dem Lager der Verängstigten kamen, und außerdem steht ihnen eine ebenso lange Liste rein innerkirchlich-liturgischer und disziplinärer Probleme gegenüber. So sieht Chevallier kritisch und bescheiden die Bedeutung des Unternehmens hauptsächlich darin, daß es den verschiedenen Strömungen innerhalb der Kirche in einer gespannten Situation das *Forum für ein Gespräch miteinander* bereitstellte und daß führenden Persönlichkeiten der Kirche die Aufgabe gestellt und die Gelegenheit geboten wurde, ihre Meinung zu *aktuellen Ereignissen in Kirche und Gesellschaft* einem *breiten Publikum* verständlich zu machen, und zwar im direkten Kontakt mit dessen Sehweise und Sprache. Daß zahlreiche „Dritte“ dem Spectaculum mit Spannung folgten, ohne selbst mitzuspielen, ist anzunehmen.

Inhaltlich war zu befürchten, daß manche Hörer recht oberflächliche Fragen über alles und jedes stellen und den Beantworter in die Rolle eines Briefkastenonkels drängen würden. Man meisterte diese Gefahr dadurch, daß man Fragen auswählte, die in die spezielle Kompetenz des Beantworters innerhalb der Bischofskonferenz fielen und besonders ergiebig erschienen. Als sich die südfranzösischen Bischöfe im März 1969 für eine ähnliche Fragestunde mit *Radio Monte-Carlo* bereit erklärten, stellten sie jede Sendung unter

<sup>2</sup> Die am Mikrophon beantworteten Fragen wurden samt den Antworten in der Zeitschrift „Documentation Catholique“ (20. 4. 1969) und im Sammelband „Des évêques vous parlent“ (Paris: Fayard 1969) veröffentlicht.

ein *einheitliches Thema*: Kirche und Geld, Autorität und Freiheit in der Kirche usw. Solange die Themen genügend aktualitätsbezogen formuliert und Fragen zu Tagesereignissen außerhalb des Themas nicht ganz ausgeschlossen werden, dürfte diese Form der Fragestunde die nachhaltigere Wirkung haben.

Seit einigen Monaten hat sich RTL zu einer ähnlichen Spezialisierung entschlossen. Man lädt jetzt Fachleute für Exegese, Kirchenrecht und andere Gebiete des religiösen und kirchlichen Lebens ein, damit sich die Fragen immer auf einen bestimmten Problembereich konzentrieren. Diese Wende zur Sache drückt sich auch in einem neuen Titel aus: „Le fond du problème“ (Der Grund des Problems). Die Sendung wurde vom Freitag auf eine der begehrten Samstagabendstunden (19.20 Uhr) verlegt.

Wie immer die Fragestunde gestaltet wird und wer auch die aktiven Teilnehmer sein mögen, das Interesse an solchen Sendungen und die Möglichkeit eines Dialogs innerhalb der Kirche und der Gesellschaft sind groß. Das gilt gewiß auch für *Deutschland*. Als sich im Februar dieses Jahres der Bischof von Speyer, Dr. Friedrich Wetter, in der Sonntagabend-Sendung der Europawelle Saar, „Junge Leute – heute“, den Fragen des Pu-

blikums stellte, beteiligten sich überdurchschnittlich viele Hörer an der Fragestunde. Dieses Experiment bräuchte kein Einzelfall zu bleiben. Eine umfassendere Planung könnte es mit Hilfe der Presse zu noch bedeutenderen Erfolgen bringen.

Damit nicht zu viele Fragen von bloß lokaler Bedeutung gestellt werden, sollten sich benachbarte Landessender zu einer Gemeinschaftssendung zusammenschließen. Andererseits darf der Sendebereich nicht so groß sein, daß allzu viele Fragesteller ausgeschlossen werden müssen. Da die deutsche Hörerschaft in den meisten Gebieten konfessionell stark gemischt ist, wäre von vornherein eine Initiative *auf ökumenischer Ebene* zu empfehlen. Die Konfessionen könnten diesen Kontakt miteinander brauchen. Mag das junge französische Experiment auch noch nicht handbuchreif sein, es ist doch schon soweit gediehen, daß es eigentlich keinen Grund gibt, es in Deutschland nicht auch zu versuchen. Die Hörer wären für dieses Angebot einer in jeder Beziehung „gefragten“ Information sicher dankbar<sup>3</sup>.

Bernhard Grom SJ

<sup>3</sup> Vgl. auch das Interview mit dem Leiter der Sendung Jean Carlier in: Informations Catholiques Internationales 1. 3. 1969.

# BESPRECHUNGEN

## Philosophie

TOPITSCH, Ernst: *Mythos, Philosophie, Politik*. Zur Naturgeschichte der Illusion. Freiburg: Rombach 1969. 169 S. Kart. 14,-.

Topitsch weist mit Beispielen nach, daß die Auffassungen vom Göttlichen und von der Seele durch Bilder und Strukturen dargestellt werden, die dem sozialen wie auch dem leiblichen Leben des Menschen und seinem Schaffen entnommen sind; daß dies bis in älteste Zeiten zurückgeht, daß diese Lehren entstanden sind, um den Druck der Wirklichkeit zu erleichtern und daß deswegen Emotionen dahinterstehen. Der Religionswissenschaft sagt er damit nichts Neues. Die Frage ist aber, ob man daraus schließen darf, daß es sich um Illusionen handelt. Tatsächlich ist dies alles für Wahrheit oder Falschheit nicht entscheidend, so wenig wie die Motive, die hinter der Arbeit eines Forschers stehen, oder die Emotionen, die ihn dazu treiben – solche verspürt man auch in der vorliegenden Arbeit –, über die Richtigkeit seiner Ergebnisse etwas auszusagen. Für die vorliegende Frage ist vielmehr zu bedenken, daß der Mensch Geistig-Ungegenständliches immer nur zusammen mit sinnlichen Vorstellungen denken und auszudrücken vermag, und zwar so, daß dabei diese Vorstellungen auf ein anderes Erfahrenes hinweisen und gleichsam für es durchsichtig werden. Das zeigt schon die Sprache: ohne Laute kann man nicht sprechen, ohne Buchstaben nicht schreiben oder lesen. Aber die sinnlich wahrnehmbaren Laute und Zeichen werden in ihrem physikalisch-physiologischen Sein auf den Sinn hin gleichsam übersehen, ohne deswegen entbehrlich zu werden. Woher aber sollten Bilder und Strukturen dafür entnommen werden als von da, wo sich Geistiges dauernd vollzieht, dem menschlichen Verkehr und Leben? Wer solche Verweise und geistiges Erfassen überhaupt leugnen wollte,

müßte aufhören, zu sprechen. Die Kriterien für die Wahrheit von Behauptungen über geistige Wirklichkeiten sind also andere als die von T. angewandten. Weil die Bilder nicht in sich selbst und auch nicht als ganze gemeint sind, sondern nur in einzelnen verweisenden Zügen, so ist der Widerspruch zwischen verschiedenen Bildern von der gleichen geistigen Wirklichkeit kein Beweis für deren Unwirklichkeit, sondern eher zu erwarten. Es ist auch klar, daß zwar nicht die geistigen Wirklichkeiten, wohl aber die Bilder geschichtlich bedingt sind.

Deswegen kann es sein, daß bei allgemein eintretenden Änderungen der Stellung des Menschen zur Gesamtwirklichkeit der Verweis nicht mehr vernommen wird. Das scheint heute der Fall zu sein. Das Vordringen des naturwissenschaftlich-technischen Denkens über die Grenzen seiner Zuständigkeit hinaus hat nicht nur die Vermenschlichung der Natur aufgehoben, und dies mit Recht, sondern den heutigen Menschen auch für das berechtigte symbolische Denken, ohne das, wie gesagt, jedes Sprechen unmöglich wäre, weithin unfähig gemacht. Auch haben viele überlieferte Bilder dadurch ihre hinweisende Kraft verloren. Diese Tatsache erklärt z. B. die Rede vom „Tod“ Gottes. Damit ist nicht bewiesen, daß dies alles Illusion war, sondern nur, daß der Mensch sich geändert hat. Und er wird nicht zur Ruhe kommen, bis er für diese unsinnlichen Wirklichkeiten, die deswegen zu wirken nicht aufhören, weil der Mensch sie nicht mehr vernimmt, neue Weisen des Ausdrucks und der Darstellung gefunden hat. Damit ist auch gesagt, daß weder die Religion noch die Philosophie, so sehr sie heute aus besagtem Grund in eine Krise geraten sind, die eine Krise des Menschen ist, keinen Gegenstand mehr haben und für immer erledigt

sind. Die entscheidende Frage ist, ob der Mensch geistige Wirklichkeiten vernimmt – und nur dadurch ist er Mensch und hat Sprache –, oder ob er, wie der Verf. voraussetzen scheint, nur ein höher entwickeltes Tier ist, dem nur das Stoffliche und sinnlich Wahrnehmbare zugänglich ist.

A. Brunner SJ

PUNTEL, L. Bruno: *Analogie und Geschichtlichkeit*. I. Philosophiegeschichtlich-kritische Untersuchungen zum Grundproblem der Metaphysik. Freiburg: Herder 1970. 540 S. (Philosophie in Einzeldarstellungen. 4.) Lw. 65,-.

Daß unerbittlich ernstes Denken keine Sache der Vergangenheit ist, dafür ist dieses Buch ein Zeugnis. Metaphysik steht nicht hoch im Kurs? Das darf niemanden darin berirren, sich ihrer Grundfrage, die hier verhandelt wird, zu stellen. Bei etwas näherem Zusehen ist sie durchaus aktuell: Nicht nur Philosophen innerhalb des „christlichen Raums“ oder hauptberufliche Theologen mühen sich um die Frage, ob und wie heutigentags von Gott gesprochen werden könne. Gesprächsrunden, die von ganz andersartigen, viel konkreter scheinenden Problemen ausgehen mögen, sehen sich oftmals über kurz oder lang zurückgeworfen auf „die Sache mit Gott“, auf die kritische Erörterung der Möglichkeit von Gotteserkenntnis, Gottesglauben. Jedes naiv objektivierende, unreflektiert vorstellungshafte Denken von Gott läuft hinaus, Gott zum Ding neben anderen Dingen, zur Prolongatur, Verlängerung von Welt zu machen, zum „verendlichten Unendlichen“, wie Hegel sagt. Solche mythologische Gottesvorstellung hat J. A. Robinsons selber dilettantisches Büchlein „Gott ist anders“ zu Recht kritisiert. Was die große klassische Tradition wußte, erhält heute neue dringliche Bedeutung: Von Gott kann nur *analog* gedacht und gesprochen werden.

Um die *Analogie* kreist das Buch von Puntel – im Horizont der europäischen Denkgeschichte. Die denkerische Leistung, in ihrer Größe und in ihren Grenzen, eines Thomas von Aquin, Kant, Hegel und Heidegger pas-

siert Revue – nein: wird in anspruchsvollen Sondierungen befragt und gehört, auch gelegentlich gestreng verhöhrt. Das ist gar nicht zu machen, ohne daß Wegweisung und Verständnishilfe für das gesamte Werk dieser Denker anfällt. Insofern werden uns hier gleich vier stattliche Monographien in einem Band präsentiert. Von einem bloßen Rückgriff auf ein antik-mittelalterliches, noch so ehrwürdiges Lehrstück, auf eine scholastische Denkfigur, klassisch-logisches Instrumentarium kann also schon deshalb nicht die Rede sein. Da sind Hegel und Heidegger vor! Davor bewahrt auch die Konfrontierung mit heutigen Theorien der Analogie bei – u. a. – E. Przywara und G. Siewerth, J. B. Lotz, M. Müller, K. Rahner und E. Coreth.

Worin nun nach Puntel „Analogie“ besteht, das läßt sich zwar notfalls schnell sagen: nämlich in „Identität-in-Differenz“ – aber eine solche Kurzformel, die alles sagt, ist für den Nichteingeweihten ziemlich nichtssagend. Wozu auch die 500 Seiten, ließe sich die Hauptsache in ganzen 5 Zeilen halbwegs verständlich machen! Die ursprüngliche Identität, das ist in etwa gemeint, ist keineswegs starre Einheit, sondern sie ist durchzogen und durchpulst von jenen Strukturen und Funktionen wie Wirken und Wesen, Freiheit und Notwendigkeit, Liebe und Erkenntnis, Praxis und Theorie, Entscheidung und Sinn, die Sein und Geist ausmachen. Analogie ist ursprüngliches und entspringen lassendes, einig-gegliedertes Geschehen, das in allem, was kreucht und fleucht, anweist und sich auswirkt. Sie ist mit einem nun ebenfalls wieder alles sagenden Chiffre-Wort: Geschichtlichkeit.

Eine Theorie der Geschichtlichkeit zu entwerfen ist das eigentliche Ziel dieser Analogie-Forschung, und dieser Aufgabe wird sich auch ausdrücklich, die vorwiegend geschichtlichen Linien des vorliegenden Buchs ausziehend, ein mehr systematischer zweiter Band, der in Arbeit ist, widmen. Die Meinung geht wohl nicht fehl, daß das Verhältnis von Geschichte und Metaphysik und (für den Christen:) Offenbarung das Fundament und zugleich Zentrum aller philosophisch-theologischen Problematik der Gegenwart ist. Deshalb

geben Puntels Analysen zwar kein Textbuch für Schüler-Klubs ab, aber unumgänglich konfrontiert ist damit jegliche Grundlagenforschung, die sich nicht Wesentliches oder das Entscheidende schenkt. Mit solchen Gratis-Behauptungen und pauschalen Hinweisen steht man allerdings erst *vor* der Schwelle der Untersuchungen dieses Werks, dem Max Müller ein Vorwort mit auf den Weg gab.

W. Kern SJ

KESSLER, Eckhard: *Das Problem des frühen Humanismus*. Seine philosophische Bedeutung bei Coluccio Salutati. München: Wilhelm Fink 1968. 227 S. (Humanistische Bibliothek; Abhandlungen 1) kart. DM.

Die Ziele, die eine Reihe von Veröffentlichungen wie die von E. Grassi herausgegebene „Humanistische Bibliothek“ verfolgt, hängen davon ab, was unter Humanismus verstanden wird. Nun ist man sich darüber nicht einig. Der Begriff wurde erst 1809 von F. J. Niethammer geprägt (9), als Bezeichnung einer Epoche 1859 von Georg Voigt gebraucht. Manche sehen in der so bezeichneten Epoche eine rein literarische Bewegung, andere einen Ästhetizismus formalstilistischen Könnens; andere wiederum meinen, er sei auf das praktische Handeln, die Bildung des Menschen als Menschen ausgerichtet gewesen. Um Klarheit in diese Frage zu bringen, untersucht Kessler, was einer der bedeutendsten Frühhumanisten, der florentinische Staatskanzler Salutati (1331–1406), darunter verstanden hat. Es ergibt sich: „Die Bemühungen um die ‚litterae‘ haben darum für den Humanismus Salutatis keinen literarischen Charakter, ... sondern eine prinzipiell philosophische Bedeutung als Möglichkeit des Menschen, seine Verwirklichung im Handeln zu erreichen und damit seine ‚humanitas‘ zu erwerben“ (206). Dazu gehört *virtus* und *doctrina*. Aber beim Wissen, der *scientia*, geht es nicht um die Erkenntnis der Natur, sondern um Vorbilder, *exempla*, für das Handeln, denn die Naturerkenntnis gibt nur Allgemeines. Das Handeln hingegen vollzieht sich in einer einmaligen Lage; dafür liefern die lit-

terae Vorbilder und Anweisungen. Deswegen die Wendung zur antiken Literatur. – Nicht diese ist also für sich allein kennzeichnend für den damaligen Humanismus; auch das Mittelalter kannte und las eine Reihe von Klassikern. Entscheidend ist die Einstellung, das, was man dort suchte. Durch die neue Gesamteinstellung der Wirklichkeit gegenüber dürfte sich also die Zeit des Humanismus vom Mittelalter unterscheiden. Zur besseren Erkenntnis davon liefert die vorliegende Arbeit einen guten Beitrag. A. Brunner SJ

*Akten des XVI. Internationalen Kongresses für Philosophie*. Wien 2.–9. Sept. 1968. Universität Wien. Wien: Herder 1968/69. Bd. I: XX, 656 S.; Bd. II: XVI, 688 S.; Bd. III: XVI, 694 S.; Bd. IV: XVI, 608 S. Je Band kart. 38,-.

Obwohl noch zwei Bände der Akten ausstehen, sei doch schon auf die nun deutlicher werdende Bedeutung dieses Kongresses hingewiesen, die seinerzeit durch eine mehr an den spektakulären Begleitumständen – der Kongreß fand kurz nach den tschechoslowakischen Ereignissen statt – interessierte Berichterstattung der Tages- und Wochenpresse verdunkelt wurde. Um so eindrucksvoller wird nun nicht nur belegt, was die Welt in ihren Philosophen in Ost und West augenblicklich denkt, sondern auch wohin dieses Denken in Zukunft drängt. Dabei sind vier Tendenzen offensichtlich: Die erste kreist um die Frage nach dem Verhältnis von Naturwissenschaft und Philosophie, welche Frage sich spezifiziert z. B. in die nach „Kybernetik und die Philosophie der Technik“ oder in erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Fragen nach der Grundlegung der Wissenschaften. Die zweite Tendenz kreist um Fragen der Sprachphilosophie, die sich ausgliedern in Themen wie „Semantik und Hermeneutik“ oder in Untersuchungen zu „Wittgenstein, der ‚Wiener Kreis‘ und die analytische Philosophie“; dazu gehört auch der Problemkreis „Philosophie und Ideologie“. Die dritte Tendenz faßt die ethische Dimension des Menschen ins Auge und drückt sich nicht vor

Fragestellungen wie: „Freiheit: Verantwortung und Entscheidung“, „Die Natur des Menschen und das Problem des Friedens“. Die vierte Tendenz versucht die vielfältigen Ansätze aufzuzeigen, mit der sich die Philosophie um eine Erhellung der ästhetischen Dimension bemüht und in Zukunft noch mehr bemühen wird, wobei sich auch Stimmen melden, die das traditionelle Kunstverständnis radikal in Frage stellen, wie Hendrik Mathes: „Kunst könnte wieder mit Recht kommunikativ genannt werden, wenn sie nicht

mehr als konkretes Symbol einer höheren Wirklichkeit, sondern als die Technik der neuen, elektronischen Massenmedien verstanden wird“ (IV, 291). Für jeden, der in seinem eigenen Denkbemühen Orientierung sucht, sind diese Bände eine einmalige Information und Hilfe: nicht so sehr dadurch, daß gültige Antworten gegeben werden, sondern darin, daß man Anschluß gewinnt an die Fragestellungen von morgen, hinter denen sich die existentiellen Probleme von heute verbergen.

G. Schiwy SJ

### Psychologie

REY, Karl Guido: *Das Mutterbild des Priesters*. Zur Psychologie des Priesterberufes. Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1969. 140 S. Kart. 14,80.

Wir wissen heute viel über die Bedeutung der Kindheit für das spätere Leben. René Spitz hat die Wechselbeziehungen zwischen Mutter und Kind untersucht. Durch psychologische Tests und statistische Erhebungen wird versucht, für einzelne Berufsgruppen den Einfluß der frühen Kindheit auf das spätere Verhalten zu erhellen. Empirische religionspsychologische Untersuchungen fehlen jedoch fast gänzlich. Um so mehr ist die Untersuchung zur Psychologie des Priestertums von Karl Guido Rey zu begrüßen. Rey hat 700 Fragebogen an Priester und Priesterkandidaten verschickt, von denen er 265 ausgefüllt zurückerhielt. Sie enthüllten ihm „eine fast unübersehbare Fülle von priesterlichen Problemen“. 154 der eingegangenen Fragebögen waren für die Untersuchung des Mutterkomplexes verwertbar.

Die Auswertung des Materials und die Erarbeitung des Ergebnisses geschieht in drei Schritten. Zunächst werden – nach Klärung der methodischen Fragen und einer theoretischen Einführung (11–51) – die Aussagen über bewußte Aspekte und Wirkweisen des Mutterbilds in das Schema der Persönlichkeitspsychologie nach Lersch und Rempelin eingeordnet (53–79). Im zweiten Schritt wendet

sich Rey der unbewußten Bedeutung des Mutterbilds zu (80–108). Zu diesem Zweck stellt er kompilatorisch sechs komplexbildende Bedingungen (1. gestörte Gemütsverfassung der Mutter nach Spitz, 2. mangelndes Vatererlebnis nach Jung, 3. Berufstätigkeit der Mutter nach Speck, 4. gestörtes eheliches Verhältnis nach Haffter, 5. gestörte Familienatmosphäre nach Ergler, 6. das paradoxe Elternbild nach Wolff) zusammen und bringt sie zu sieben ausgewählten Themenkreisen (Mädchenfreundschaft, Freundschaft mit gleichgeschlechtlich Gleichaltrigen, kindliche Verhaltensstörung, priesterliches Vorbild, Seminarerziehung, elterliche Berufswerbung, Rorschach-Test) aus den beantworteten Fragebögen in Beziehung. Die statistische Auswertung dieser In-Beziehung-Setzung führt zu den wichtigsten Ergebnissen: 1. Die religiöse Ausrichtung der Mutter ist für die Ergreifung des Priesterberufes im positiven wie im negativen Sinn bedeutender als die des Vaters, wobei ein religiös indifferent oder negativ eingestellter Vater die Wirkungen des Mutterbilds erhöht. 2. Mutterkomplex und mangelndes Vatererlebnis erschweren den Mädchenkontakt und bestimmen die Wahl des priesterlichen Vorbilds. Sie fördern neurotische Verhaltensstörungen und ermöglichen in der priesterlichen Ehelosigkeit eine verstärkte Fixierung der Mutterbindung. 3. Die Gemeinschaftserziehung ist eher geeignet, die entwicklungs-

hemmenden Einflüsse des Mutterkomplexes zu fördern als die erforderliche Nachreifung zu ermöglichen.

Die Ergebnisse werden im dritten Schritt mit psychoanalytischen und tiefenpsychologischen Kategorien interpretiert (111–140). Allerdings handelt es sich mehr um eine Explikation als um eine Interpretation der Ergebnisse. Mit dieser Explikation stellt Rey Sinn und Zweck seiner Untersuchung in Frage. Darin legt er nämlich Material aus der psychotherapeutischen Praxis vor, das das anthropologische Problem der Mutterbindung klarer und verständlicher macht als sein kompilatorisch-statistisches Verfahren. Seine Ergebnisse über die Mutterbindung bleiben an Klarheit hinter den Erkenntnissen der Psychoanalyse und den Erfahrungen der wenigen psychologisch geschulten Priestererzieher zurück. Reys Untersuchung setzt die Ergebnisse der Psychoanalyse, d. h. das eigene Ergebnis bereits voraus. Die Gestaltung des Fragebogens ist einseitig auf den Mutterkomplex abgestimmt. Methodisch anfechtbar ist die Gliederung des Materials nach den Gesichtspunkten der Persönlichkeitspsychologie und die Einfügung des Materials in komplexfördernde Bedingungen, wie sie in den literarischen Erzeugnissen verschiedener psychologischer Richtungen auftauchen. Dadurch verfällt Rey in einen psychologischen Synkretismus, der wohl psychologische Erkenntnisse populär machen, vielleicht auch erzieherische Mängel aufzeigen, aber nur wenig zur Behebung der Probleme

beitragen kann. Methodisch anfechtbar ist außerdem der Versuch, auf einem Grenzgebiet zwischen Psychologie und Theologie die theologischen Aspekte des Problems ausklammern zu wollen. Er mißlingt bei Rey vor allem in der Schlußbetrachtung, in die er die fragwürdige These einfügt: „Eine gewisse Richtung ostkirchlicher Mystik stellt eine These auf, die wie ein Mythos klingt: Christus sei eine androgyne Gestalt, eine männliche Jungfrau oder ein jungfräulicher Mann gewesen, wie auch Adam vor der Erschaffung der Eva. Er habe die Fülle der menschlichen Potenzen, der männlichen wie der weiblichen, besessen und habe deshalb weder leiblich noch seelisch einer Ergänzung bedurft. Der Archetyp des Priesters erscheint androgyner Natur zu sein. Besteht vielleicht das Charisma des priesterlichen Zölibats oder des zölibatären Priestertums in einer hermaphroditischen Anlage? Oder hat der Mutterkomplex die Aufgabe, eine fehlende Anlage mit einem künstlichen Hermaphroditismus zu ersetzen?“ (140) In der Beweisführung Reys findet sich nichts, was eine solche These rechtfertigen würde.

Die kritischen Anmerkungen möchten die Leistung des Verfassers nicht schmälern, sondern auf die noch zu lösenden methodischen Probleme hinweisen. So lange die Methodenfrage in der Begegnung von Theologie und medizinischer Psychologie nicht geklärt ist, werden empirische religions-psychologische Untersuchungen auf unsicherem Boden stehen.

*J. Hofmeier*

## Pädagogik

*Der Lernprozeß.* Anthropologie, Psychologie, Biologie des Lernens. Hrsg. v. Willmann-Institut. Freiburg: Herder 1969. 439 S. Lw. 38,-.

Das Willmann-Institut legt ein Handbuch vor, dessen Beiträge aus verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen stammen. Ein so komplexer Sachverhalt wie der Lernprozeß läßt sich heute nicht mehr von einem Autor zureichend behandeln. Das Institut war gut beraten, daß es sich um Experten bemühte: Phi-

losophen, Psychologen, Biologen und Pädagogen haben den Anteil ihrer Wissenschaft an der Erhellung des Lernprozesses herausgearbeitet. Gemeinsam ist ihnen das Bemühen um eine Anthropologie des Lernens, doch vollzieht sich dieses Bemühen nicht in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit behaviouristischen Theorien, wenn sie auch hie und da gestreift werden.

„Lernprozeß“ wird in diesem Handbuch nicht so sehr als Phänomen verstanden (das

geschieht nur in dem ausgezeichneten Einleitungskapitel des Würzburger Philosophen H. Rombach), denn als Zeichen dafür, daß Lernen dem Menschen wesenseigentümlich ist, von der Geburt bis ins hohe Alter.

Die 5 Teile des Buchs machen das deutlich: Ein erster behandelt „Grundlagen“, der zweite „Frühkindliches Lernen“, der dritte „Schule als Lernstätte“, der vierte „Berufliches Lernen“, der fünfte schließlich „Besonderes Lernen“. Die einzelnen Beiträge zu den 5 Kapiteln sind von unterschiedlichem Rang und Gewicht. Folgt man dem Klappentext, so soll dem Erzieher der Einstieg erleichtert und eine unmittelbare Auswertung ermöglicht werden. Das trifft aber eigentlich nur auf den Teil „Frühkindliches Lernen“ zu. Hier finden Eltern und Erzieher aus der Praxis gewonnene und an der Wissenschaft orientierte Einsichten, die unmittelbar einleuchten und die sich wieder in Praxis umsetzen lassen. Geschickt werden hier einige traditionelle Erziehungspraktiken korrigiert, die im Licht der modernen Kinderpsychologie nicht mehr haltbar sind. Aufschlußreich ist ferner der vierte Teil „Berufliches Lernen“, den J. Zieliński allein bestreitet. Die Integration des beruflichen Ausbildungsprozesses in den allgemeinen Lernprozeß wird einleuchtend begründet und aus großer Sachkenntnis beschrieben. Einen guten Einblick in Möglichkeiten und Grenzen des programmierten Unterrichts gibt F. Loser.

Dennoch hinterläßt die Lektüre des Buchs ein gewisses Unbehagen. Es ist nicht gelungen, alle Aspekte wirklich zu einem Ganzen zu verarbeiten. Manche Autoren kommen mehr-

fach zu Wort und äußern sich zu verschiedenen Themen. Man merkt sofort, wo der Autor wirklich Sachkenner ist und wo er nur Lesefrüchte – ohne kritische Auseinandersetzung – assoziiert. Nicht alles, was vorgetragen wird, kann überzeugen. Oft fehlen die Begründungen, und Kritik bleibt im Rasonnement stecken. Angesichts der Fülle an lerntheoretischer Literatur, die mit empirisch abgesicherten Fakten arbeitet, ist ein Verfahren problematisch, das gelegentliche Zitationen als Alibi benutzt: Man nennt drei, vier Autoren, die heute auf dem Gebiet der Lerntheorie en vogue sind, aber man läßt sich auf eine kritische Auseinandersetzung nicht ein, sondern man spinnt den eigenen Faden der Introspektion und Spekulation unbekümmert weiter, als seien die Methoden der empirischen Sozialforschung für die Erhellung dessen, was ein Lernprozeß ist und wie man ihn steuert, irrelevant.

Dankenswert ist das Bemühen fast aller Autoren um eine lesbare, unpräntöse Sprache, die den Leser unmittelbar erreicht. Und dankenswert ist das Bemühen des Willmann-Instituts um eine Anthropologie des Lernens. In einer Phase der pädagogischen Theoriebildung, in der „Lernen“, „Konditionieren“ und „Manipulieren“ häufig in einer Perspektive gesehen werden und die Grenzen zwischen menschlichem Lernen und tierischem Verhalten unscharf zu werden beginnen, könnte eine „Anthropologie des Lernens“ die notwendige Korrektur leisten. Das Institut müßte allerdings die Beiträge kritischer sichten, damit der wissenschaftliche Anspruch gewährleistet bleibt. *E. von der Lieth*

## ZU DIESEM HEFT

WALTER KERN ist. o. Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

FRANZ BÖCKLE ist. o. Professor für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

ELISABETH VON DER LIETH leitet ein Studienseminar in Hamburg.

Die Übersetzung des Aufsatzes von ANNA MORAWSKA besorgte WINFRIED LIPSCHER.

Klaus Schäfer

## Nochmals: Zum Thema Priestergruppen

Sehr verehrter, lieber Herr Professor Rahner,

für Ihren Brief über „Chancen der Priestergruppen“ im Märzheft der „Stimmen der Zeit“<sup>1</sup> danken wir Ihnen herzlich. Wir – das sind meine Freunde in den Priestergruppen, die Sprecher und der Hauptausschuß der Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der Bundesrepublik Deutschland. In ihrem Namen beantworte ich Ihren Brief. Längst haben wir Ihnen für das Interesse zu danken, mit dem Sie unsere Versuche nicht erst seit Chur und Rom kritisch begleitet haben. Mit Ihrem Brief haben Sie sich nun erneut Zeit für uns genommen. Ihre Kritik und Ihr Rat haben uns geholfen. Nehmen Sie bitte unsere Antwort als Zeichen unseres Dankes.

In dieser Antwort wollen wir nochmals feststellen, was zwischen Ihnen und uns nicht strittig ist, und anschließend auf Ihre Anfragen eingehen. Vorher möchte ich Absicht und Grenze meines Artikels vom Januar nochmals verdeutlichen. Ich wollte weder über Motive und Arbeit der Priestergruppen berichten noch programmatisch darstellen, was die Gruppen wollen. Es sollte lediglich auf Zusammenhänge aufmerksam gemacht werden, in denen ich die Schwierigkeiten und Zielsetzungen der Gruppen sehe. Was die Priestergruppen sind, tun und wollen, versuchen andere Verlautbarungen zu zeigen, darunter auch die Texte und die Einführung der Rom-Dokumentation, auf die Sie eingangs verweisen. Mein Aufsatz kommentierte das, was das Bändchen dokumentiert, durch Überlegungen über Zusammenhänge, die mir wichtig scheinen.

Was Sie zur *Berechtigung und Funktion von Priestergruppen* sagen, geht vielen Katholiken schwer ein. Mit Recht erwarten Sie von uns, daß wir unsere Arbeit geduldig erläutern. Deshalb formuliere ich zunächst nochmals die Grundsätze, in denen Sie mit uns einig gehen, und ziehe dann die Linie der grundsätzlichen Überlegungen etwas weiter aus.

Einig sind Sie und wir darin, daß es in der Kirche spontane Gruppenbildung von unten geben kann und geben darf. Solche Gruppen dürfen ihre Meinung öffentlich äußern. Sie dürfen sich durch Vorschläge und Aktionen für ihre Ziele einsetzen. Gegenwärtig braucht die Kirche derartige Basisgruppen. Ohne sie kommt es nicht zur Bildung einer öffentlichen Meinung in der Kirche. Ohne Basisgruppen stagnieren die amtlichen

<sup>1</sup> 185 (1970) 172–180.

Räte, fehlt es an Impulsen. Gruppen dieser Art können zu Recht bestehen und Gutes leisten, obwohl der zuständige Bischof mit ihrem Stil nicht einverstanden ist und die Gruppen ablehnt. Sollten Bischöfe und Papst Basisgruppen verurteilen und exkommunizieren, dann müßten solche Maßnahmen nicht von vornherein unbefragt als letztes Wort hingenommen werden. Recht und Unrecht derartiger Gruppen hängen nicht von solchen Stellungnahmen ab. Entscheidend ist vielmehr, ob die Gruppe versucht, sich christlich zu verhalten. Sie muß um der Gemeinschaft des Glaubens willen das Gespräch mit den Bischöfen suchen. Sie darf weder mit Schisma drohen noch moralisch aburteilen. Sie darf in Konfliktsituationen das Gespräch nicht abbrechen, sondern muß es in ehrlicher Auseinandersetzung weiterführen. Sie muß sich auf die Menschen einstellen, die sie zu überzeugen sucht. Die Gruppen müssen ihre Ziele geduldig und ausdauernd verfolgen. Dabei brauchen sie sich nicht darauf beschränken, zu argumentieren und dann zu warten, bis die Argumente schließlich vom Gesprächspartner eingesehen und übernommen werden. Die Gruppen können vielmehr da, wo sich das als sachlich notwendig erweisen läßt, handeln und Tatsachen schaffen.

Lassen Sie uns von diesen Grundsätzen aus noch einige Schritte in den Bereich der Einzelprinzipien machen. Zumindest einen Grundsatz kann man mit seinen Folgerungen auch auf andere Gruppen in der Kirche anwenden: Die Gruppe muß versuchen, sich christlich zu verhalten. Sie muß den Willen zum Kontakt, die Gesprächsbereitschaft, den Verzicht auf Gewalt, den Willen zur Ehrlichkeit der Auseinandersetzung aufbringen. Sie muß ihre Maßnahmen und Zielsetzungen begründen können und bereit sein, Rechenschaft über ihr Verhalten zu geben.

Angenommen nun, bestimmte Gruppen sind nachweislich durch ihre Position in der Kirche als einer Gruppe von Menschen, durch ihre Rolle in dieser Gemeinschaft – und damit durch die Struktur der kirchlichen Gemeinschaft selbst – daran gehindert, sich christlich und priesterlich zu betragen, wie soll sich dann eine christliche Basisgruppe dieser Gruppe und ihren Mitgliedern gegenüber verhalten? Diese Frage ist möglich, weil die Kirche eine Gesellschaft von Menschen, also ein soziales System ist, und weil deshalb Einrichtungen dieser Gesellschaft Menschen daran hindern können, christlich zu handeln. Da diese Feststellungen wichtig sind, dürfen wir sie erläutern. Unter einem „sozialen System“ verstehen wir ein Gefüge zwischenmenschlicher Beziehungen, das bestimmte Strukturen und Organe hat, durch die und mittels derer es die Beteiligten zu einem Ganzen zusammenfügt. Zu den „Strukturen“ gehören z. B. Einrichtungen, Rechtssätze und Verhaltensweisen, die stillschweigend praktiziert oder ausdrücklich gefordert, eingeübt und erlernt werden. Den verschiedenen Funktionen etwa der Selbsterhaltung, der Steuerung, der Anpassung an die Umwelt, der Zielsetzung, der Planung und Durchführung von Maßnahmen dienen amtliche Organe. Die Inhaber dieser Ämter müssen bestimmte Haltungen, Ansichten und Verhaltensweisen erlernen und praktizieren, die von ihrer Rolle im System vorgezeichnet sind. All dies gilt notwendig auch für die Kirche, die als Gesellschaft von Menschen mit Recht Strukturen und Ämter besitzt. Damit ist die Möglichkeit gegeben, daß die Kirche Einrichtungen, Rollen, Ordnungen

entwickelt, die „sündig“ sind<sup>2</sup>. Es kann also sein, daß weder Machtgier noch Charakterchwäche noch persönliche Vorliebe für das Hergebrachte, sondern die übernommene Rolle als solche es z. B. Bischöfen oder Männern der kirchlichen Verwaltung schwer macht, im oben beschriebenen Sinn christlich zu handeln. Daher unsere Frage: Wie verhält sich eine Priestergruppe Menschen gegenüber, die aus derartigen Rollen nicht mehr herauskönnen, weil sie sich selbst mit ihrer Rolle ineins setzen?

Vielleicht kann man allein von den von Ihnen und uns bejahten Grundsätzen aus diese Frage nicht eindeutig und für alle Beteiligten annehmbar beantworten. Vielleicht gibt es in diesem Sinn kein Rezept, nach dem man Konflikte dieser Art bewältigen könnte. Uns scheint, daß der eine Beteiligte sich auch dann um Kontakt, Gewaltverzicht und Ehrlichkeit der Auseinandersetzung bemühen muß, wenn andere all das nicht oder in zu geringem Maß aufzubringen vermögen. Je weniger also z. B. ein Bischof auf das hört, was an ihn herangetragen wird, desto öfter und öffentlicher muß man mit ihm zu reden suchen. Je autoritärer eine Bischofskonferenz entscheidet, desto sachlicher und unbeirrter muß man argumentieren und handeln. „Sollten diese Versuche umsonst sein, so müßte die Arbeit dennoch fortgesetzt werden.“<sup>3</sup> Es kann uns nicht darum gehen, Gegner fertigmachen. Es geht uns darum, das soziale System Kirche mit christlichen Mitteln zu ändern, soweit das nötig ist. Wir wollen Strukturen und Funktionen nicht abschaffen, sondern dahin verändern, daß das System den Zweck erfüllt, den es hat.

Verehrter Herr Professor Rahner, Sie melden zu mehreren Punkten meines Artikels Kritik an. Ich möchte versuchen, über diese Punkte in der Reihenfolge Ihrer Anfragen Rechenschaft zu geben.

Ihre erste Gruppe von Bedenken läuft auf den Wunsch nach mehr Theologie hinaus. Sie beginnt mit einem Hinweis auf den „soziologischen Trend“ meines Artikels. Wir hören oft – nicht von Ihnen – den Vorwurf, die Priestergruppen vergäßen über der Soziologie das eigentlich Christliche, sie ersetzten die frohe Botschaft durch Gesellschaftskritik. Dieser Vorwurf ist falsch. Ein Blick in die Texte der Rom-Dokumentation zeigt, daß die Priestergruppen Impulse des Evangeliums aufzugreifen versuchen<sup>4</sup>. Dieser Versuch schließt die Bemühung um das eigentlich Christliche notwendig ein. Da es den Gruppen vor allem auch um Änderungen der Gemeindestrukturen und der Seelsorge geht, suchen sie Kontakt zu Kirchensoziologen und Fachleuten für Erwachsenenbildung

<sup>2</sup> Das haben Sie in Ihrem Vortrag bei der Jahresfeier der Katholischen Akademie in Bayern unter dem Titel „Freiheit und Manipulation in der Kirche“ gezeigt: „Es muß aber betont werden, daß es auch im Institutionellen der Kirche durchaus so etwas wie eine sündige Manipulation gibt. Nicht nur in dem Sinn, daß Institutionelles in seiner Existenz unter subjektiver Schuld (der lieblosen Härte, des ungerechten Drangs zur Uniformität usw.) entstanden ist, sondern auch in dem Sinn, daß dieses Institutionelle in diesem oder jenem seiner Momente und letztlich ohne eine adäquate Trennbarkeit durch die Sünde mitgeprägt ist.“ (Publik Nr. 12 vom 20. 3. 1970, 23.)

<sup>3</sup> Eine freie Kirche für eine freie Welt. Delegiertenkonferenz europäischer Priestergruppen Rom 10.–16. Oktober 1969. Eine Dokumentation, hrsg. im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der Bundesrepublik Deutschland von M. Raske, K. Schäfer und N. Wetzel (Düsseldorf 1969) 21. Zitate und Verweise erfolgen von nun an mit der Abkürzung K, Seitenzahl.

<sup>4</sup> Vgl. K 42, 48, 54, 66 ff., 100 f., 121, 128, 131 f., 153 ff.

und Gruppendynamik. „Soziologismus“ dürfte darin nur sehen, wer über die gegenwärtige differenzierte gesellschaftswissenschaftliche Forschung zu wenig weiß.

Weshalb und wozu – so fragen Sie, der Sie uns diesen Vorwurf nicht machen, mit Recht – dann aber die soziologisch bestimmte Betrachtungsweise? Sie ist mehr als nur ein Anzeichen dafür, daß die fortschreitende Vertrauenskrise zwischen den Großorganisationen und ihren Mitgliedern nun auch die Kirche erreicht hat. Sie soll zunächst einmal uns selber dabei helfen, uns von Bitterkeit, Enttäuschung, gefühlsbetonten Stellungnahmen und moralischen Werturteilen freizumachen. Sie soll uns ferner helfen, gegen „ad-hoc“-Theologie, gegen fahrlässiges und leichtfertiges Gerede und gegen den Mißbrauch christlicher Worte anzugehen. Es gibt diesen Mißbrauch oben und unten in der Kirche. Wir denken an Versuche, das Zölibatsgesetz zu begründen, an Bestimmungen der überlieferten katholischen Sexualmoral, an die derzeitige Gesetzgebung für ökumenische Ehen, an Versuche der Begründung der derzeitigen Kirchensteuerregelung, an Stellungnahmen zum Weg der niederländischen Kirche. Wir denken aber auch an leichtfertiges Daherreden in Predigten, an eine Haltung des bloßen Abschaffens, die daran hindert, an morgen zu denken und auf künftige Aufgaben hin zu verändern. Wir denken auch an die Auseinandersetzungen über manche Texte einzelner Delegationen und Teilgruppen auf der Versammlung europäischer Priestergruppen in Rom<sup>5</sup>. Wo immer schlechte Theologie benutzt wird, sei es von Amtsträgern oder spontanen Gruppen, sei es von eher beharrenden oder von zum Aufbruch drängenden Kreisen, da muß nach den Interessen gefragt werden, die hier „aufmöbliert“ werden.

Zum dritten weist unsere Betrachtungsweise darauf hin, daß wir alle zu wenig darüber wissen, was heute gesellschaftlich gesehen im Ganzen und in der Kirche vor sich geht. Theologische Lehren über die Kirche können Informationen nicht ersetzen, so wenig sie durch gesellschaftswissenschaftliche Forschung überflüssig würden. Es gibt noch zu wenig empirische Untersuchungen z. B. über die Erwartungen und Bedürfnisse der Kirchenmitglieder, über die verschiedenen Motive von „Kirchlichkeit“, über den Gehalt dieses Worts „Kirchlichkeit“, über die soziale Herkunft der Amtsträger, über die Maßstäbe, die über den Zugang zum Bischofsamt entscheiden, über Entwicklungen des religiösen Bewußtseins in den verschiedenen Gruppen von „Abseitsstehenden“, über die Gründe der wachsenden Kirchenmüdigkeit der Bundesbürger. Hinzu kommt, daß die vorhandenen Untersuchungen kaum zur Kenntnis genommen werden. Die Kirchenleitungen scheinen durch ihre Funktion daran gehindert zu sein, Informationen aufzunehmen, die zur Veränderung des Systems führen müßten. Deshalb können sie nicht planen, was morgen zu tun sein wird.

Schließlich und vor allem geht unsere Betrachtungsweise davon aus, daß die Kirche wie jedes andere soziale System feste Formen der Herrschaft mancher ihrer Mitglieder über andere Mitglieder entwickelt hat. Das ist weder vermeidbar noch schlecht<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Vgl. K 95–97, 106–116.

<sup>6</sup> Auch dazu haben Sie in Ihrem in Anm. 2 zitierten Vortrag das Nötige gesagt.

Schlecht daran ist, daß die gegenwärtig angewandten Herrschaftsmechanismen dem widersprechen, was den Zweck der Kirche darstellt: dem Dienst an der Sache Jesu. Vertreter kirchlicher Einrichtungen erziehen Kirchenmitglieder vom Kindergarten bis zum Frauenbund oder Männerwerk, vom Religionsunterricht bis zum Priesterseminar dazu, menschliche – oft frühkindliche – Erwartungen auf die Organisation und deren Amtsträger zu übertragen. Diese Erziehung kann zu einer Ichschwäche führen, die ihrerseits wieder von vielen Katholiken dadurch ausgeglichen wird, daß sie sich der Institution seelisch und geistig überantworten. Diesen Katholiken fällt es schwer, die anerzogenen Erwartungen und die verinnerlichten Verhaltensweisen später wieder abzubauen. Sie wollen weiter bei der Mutter Kirche geborgen sein, erwarten die Führung durch den Vater Bischof und die Wegweisung durch den Heiligen Vater. Sie bleiben autoritätsgläubig und mißtrauisch allem Fremden gegenüber. Das erschwert es diesen Katholiken, für die verantwortliche Mitarbeit in der Gemeinde und in den Einrichtungen der Kirche frei zu werden.

Die Kirche als soziales System erhält sich also durch Herrschaftsmechanismen, die Freiheit behindern, wenn man unter Freiheit die Lösung aus falschen Bindungen, das Aufarbeiten überholter Konfliktsituationen und die Beweglichkeit versteht, mit der ein Mensch sich auf institutionalisierte kritische Mitverantwortung einzulassen vermag. Die Rede vom „mündigen Christen“ verdeckt diese Unfreiheit eher, als daß sie etwas an ihr ändert. Auch Aufrufe an das Gewissen der Katholiken tragen zum Abbau der falschen Herrschaftsform nicht viel bei. Denn auch Gewissensbildung kann Angst, Abhängigkeit und Systemtreue fördern. Wir reden verfremdend, weil wir hoffen, dadurch zur Enttäuschung und zur Ausbreitung kritischer Mitverantwortung in der Kirche beizutragen. Es geht uns um jene gesellschaftlich und kirchlich fruchtbare Freiheit, die zwar nicht den vollen biblischen Begriff christlicher Freiheit ausmacht, aber grundsätzlich und untrennbar mit zu diesem vollen Begriff gehört.

Sie bangen, verehrter Herr Professor Rahner, in dieser Einstellung und Redeweise könne das Christliche verkürzt werden. Ihre Befürchtung bezieht sich auch auf die Rede von der „Sache Jesu“. Diese Besorgnis begegnet uns oft nicht als Frage an uns – also nicht so wie in Ihrem Brief –, sondern als Vorwurf des „bloßen Humanismus“ und „Horizontalismus“. Wer bei uns das eigentlich Christliche vermißt, von dem kann man erwarten, daß er es kennt und verständlich und genau erklären kann. Ob alle, die uns solche Vorwürfe machen, genau sagen können, was sie meinen, kann hier offenbleiben. Hier geht es um die „Sache Jesu“. Was ist gemeint?

Das Stichwort entstammt der Bemühung der Neutestamentler um den historischen Jesus und seine Auferstehung. Es steht für das, was Jesus von Nazareth durch sein Verhalten verkörpert und durch sein Wort ausgesprochen hat, für das, wofür er gestorben ist. Früher hätte man vielleicht vom Werk Christi gesprochen. Der Ausdruck „die Sache Jesu“ ist begrenzt wie jeder andere. Wenn wir ihn aufgreifen, dann übernehmen wir dadurch weder die Auferstehungsdeutung von W. Marxsen noch irgendeine andere

Lehrmeinung. Wir halten dieses Stichwort lediglich für geeignet, das Geschehen zu bezeichnen, das Jesus in Gang gebracht hat. Die historisch-kritische Auslegung der authentischen Jesusüberlieferung kann diesem Stichwort einen hinreichend ausgewiesenen Inhalt geben. Sie sucht herauszufinden und zu deuten, was Jesus von seiner Umwelt – von Qumran, von der Aufstandsbewegung, von den Tempelpriestern, von den Fachleuten für Schriftauslegung, von frommen Laienbewegungen, vom Volksglauben der Menschen in Galiläa – unterscheidet. Wer so von der Sache Jesu spricht, für den ist es nicht gleichgültig, ob Jesus gelebt hat oder nicht<sup>7</sup>. Er muß vielmehr nachweisen können, daß er keine unbestimmt-folgenlose Leerformel benutzt. Er muß seine Darstellung der Sache Jesu geschichtswissenschaftlich verantworten können. Daß dabei Fragen offenbleiben und daß man die Sache von verschiedenen Ausgangspunkten und unter unterschiedlichem Blickwinkel untersuchen kann, gehört mit zur Bemühung um diese Sache.

In diesem Brief ging es schon mehrfach um Herrschaft und Freiheit. Deshalb versuchen wir, die „Sache Jesu“ unter diesem Gesichtspunkt zu erläutern. In der Einführung zu unserer Rom-Dokumentation formulierten wir, Jesus habe behauptet, „Gott werde Herr über die Welt, indem er den Verlorenen nahe sei“<sup>8</sup>. Die Sache Jesu kann als Solidarität mit den Opfern unrechter Herrschaft verstanden werden – eine Solidarität, die sowohl für Jesus als auch für die Menschen, die er von Angst, Krankheit, Schuld und Entfremdung befreit, der Vorschein, das Zeichen der Nähe der Herrschaft Gottes war. Man muß im Blick auf die authentische Überlieferung sagen, daß es Jesus jedenfalls auch um diese Solidarität geht, wenn er darauf hinweist, Gott werde Herr über unsere Welt werden. Diese Deutung kann sich auf manche Beobachtungen stützen. Jesus hat in Bildworten, Gleichnissen, in vielen Formen und Zusammenhängen von der Gottesherrschaft gesprochen. Zwar sind die Fachleute sich nicht darüber einig, wie die Aussage, die Gottesherrschaft sei nahe, genauer zu verstehen ist. Vollzieht sich der Herrschaftswechsel bereits? Beginnt er gerade? Steht er unmittelbar bevor? Deutlich ist jedoch, daß Jesus den Herrschaftsantritt Gottes und das eigene Auftreten aufeinander bezogen hat. Wenn er davon spricht, Gott werde Herr über die Welt, dann kommentiert er sein eigenes Verhalten und erläutert seinen Anspruch.

Dabei bestätigt Jesus nicht einfach die überlieferten Vorstellungen von Gott und Gottesherrschaft. Er fügt nicht gängigen Erwartungen noch die Nachricht hinzu, sie würden demnächst erfüllt. Vielmehr stellt und beantwortet Jesus die Frage, wer „Gott“ und was „Gottesherrschaft“ sei, neu. Wer hat das Recht, über die Menschen und ihre Welt zu herrschen? Darauf gibt Jesu Auftreten, Lebensstil, Tun und Reden eine unerwartete und zugleich verständliche, den Menschen aus dem Herzen gesprochene Antwort. Diese Antwort versucht Jesus ohne Berufung auf vorgegebene Autorität durch seinen Stil und seine Botschaft nahezubringen und mitzuteilen. Gott ist für ihn jene Wirklichkeit, die in seinem, Jesu, Verhalten zum Zug kommt.

<sup>7</sup> Wir unterscheiden uns also sehr von jenem europäischen Theologieprofessor, für den sich am Christentum nichts ändert, wenn Jesus nicht gelebt hat (s. diese Zschr. 185 [1970] 178).

<sup>8</sup> K 31.

Das Kennzeichen dieser Wirklichkeit: Sie macht den frei, der auf Jesus eingeht. Jesu Verhalten hat eine befreiende Wirkung auf Angehörige jener Gruppen, deren Mitglieder benachteiligt, rechtlos oder religiös-gesellschaftlich geächtet waren, so z. B. auf gesetzunkundige Menschen aus dem ungebildeten Volk, auf Kranke, die man als „Sünder“ verdächtigt, auf Kollaborateure der Besatzungsmacht, auf Menschen mit unehrenhaften Berufen, auf die gesellschaftlich und rechtlich schwer benachteiligten Frauen, auf Geisteskranke, die aus der Gemeinschaft entfernt wurden. Jesus wendet sich vorbehaltlos allen zu, die Kontakt mit ihm suchen. Dadurch wendet er sich gegen das gesellschaftliche System, sofern es die Gebildeten, die Reichen, die Religionsdiener, die elitären Laiengruppen bevorzugt und ihre Herrschaft sichert. Jesus steht allen zu Verfügung. Dadurch nimmt er Partei für die, die in der Gesellschaft seiner Zeit und Umwelt bestimmten Herrschaftsmechanismen unterworfen und dadurch um ihre Menschenwürde betrogen werden. Er behauptet z. B., Gott habe den Sabbat für den Menschen geschaffen und nicht umgekehrt. Damit stellt Jesus Schöpfungsordnung gegen Gesetzesreligion. Darüber hinaus bestreitet er im Namen Gottes, daß Gesetzesausleger im Namen Gottes bestimmen dürfen, was andere Leute zu tun und zu lassen haben. Zugleich behauptet er damit, Gott gehe es darum, daß Menschen essen, wenn sie Hunger haben, daß sie gesund werden, soweit das geht. Gott möchte nach Jesu Meinung, daß niemand den Nachbarn hindert, als Mensch zu leben. Jeder darf und soll so frei sein, als Mensch zu leben. Diese Behauptung nimmt denen, die zur Zeit Jesu herrschten, eines ihrer Herrschaftsmittel – die Berufung auf Gott – aus der Hand. Wenn Jesus so handelt und redet, wenn Menschen darauf eingehen und sich nicht länger um ihre Freiheit und Würde betrügen lassen, dann ist nach Jesu Meinung ein Herrschaftswechsel in Sicht. Menschen werden durch das Gute zum Guten befreit. Darin greift eine Wirklichkeit nach der Macht, die als einzige das Recht hat, über Menschen und ihre Welt zu herrschen. Es ist die Wirklichkeit, die unter dem Namen Gott gemeint war und ist.

Diese Beobachtungen ließen sich ausweiten. Da ist Jesu Wort von den Friedensstiftern als Gottessöhnen; vielleicht können wir aus ihm schließen, daß Jesus die Aufstandsbewegung ablehnt. Wir haben seine Gleichnisse und können aus ihnen erheben, daß er zu Unvoreingenommenheit und Verständigung einlädt. Wir wissen, daß Jesus mit gesellschaftlich unmöglichen Menschen zusammen war und die Teilnehmer wie die Außenstehenden von Vorurteilen, Grenzziehungen und Exkommunikationen befreite.

Vielleicht ist es in diesem Zusammenhang aber wichtiger, kurz auf den Bezug zwischen der Sache Jesu und seiner Auferstehung aus dem Tod einzugehen. Ostern bedeutet nicht nur für die Sache Jesu etwas. Es bedeutet auch etwas für Jesus als Person, für Gott, den er verkörpert, für uns und für unsere Welt. Jesus lebt kraft jener Wirklichkeit, die in seinem Wirken zum Zug kam. Diese Wirklichkeit kann also neues Leben geben; Gott fängt mit einem Menschen da neu an, wo es mit diesem Menschen aus und vorbei ist. Gott verliert also auch uns nicht, wenn wir unser Leben verlieren; er bleibt unser Herr und wird sich als unser Herr erweisen, indem er uns neues Leben gibt. Also geht auch unsere Welt auf etwas Neues zu, in dem Gott alles in allem sein wird.

Wenn das über Ostern gesagt ist, dann kann gefragt werden: Was bedeutet die Auferstehung Jesu für seine Sache, für die er starb? Mehr, als daß diese Sache nach Jesu Tod noch weitergeht. Der Gekreuzigte ist einigen seiner Anhänger nach seinem Tod als der begegnet, dem Gott neues Leben geschenkt hat. Das bedeutet einmal: Diesen Menschen wird klar, daß Jesus recht hatte. Wofür er eintrat, war richtig. Sein Sterben hat seine Sache nicht widerlegt. Was er verkörperte, war und ist wirklich Gott selbst. Die Erscheinungen des Auferweckten bedeuten zum zweiten: Jesu Sterben gehörte zu seiner Sache. Sie war und ist nicht anders zu haben als im Verzicht auf Gewalt, in Ohnmacht, in der Solidarität mit den Verachteten und Ausgestoßenen, im Einsatz des eigenen Lebens zugunsten derer, die unfrei und unwürdig leben und sterben. Und Ostern bedeutet für die Sache Jesu schließlich, daß man ihr weiterhin gemeinsam dienen muß, daß es nötig ist, sich für sie einzusetzen. An vielen Stellen im Neuen Testament wird erkennbar, wie die erste Generation, von der Sache Jesu überzeugt, ihr zu entsprechen und sie weiterzubringen versucht, also im Geist Jesu handelt. Sie gibt das Evangelium für Nichtjuden frei. Sie versteht die Feier des Gedächtnisses Jesu als Verpflichtung zu Solidarität und gegenseitiger Hilfeleistung. Die judenchristlichen Gemeinden erteilen der politischen Messiasoffnung und der Aufstandsbewegung vor dem jüdisch-römischen Krieg eine Absage und versuchen so, dem Frieden zu dienen.

Wir haben „die Sache Jesu“ ein Stück weit erläutert, um die Frage stellen zu können, die uns im Blick auf Ihren Wunsch nach „mehr Theologie“ für unseren Meinungsaustausch entscheidend scheint: Ist eine derartige Bemühung um die Sache Jesu – und damit, wie sich zeigte, um die Bestimmung des Worts „Gott“ – nicht eine rechtmäßige, ja notwendige Form eigentlich christlicher Theologie? Und wenn sie das ist, kann man dann als Theologe Theo-Logie und Bemühung um Freiheit im heutigen profanen Sinn einfach voneinander trennen? Kann man als Christ von Gott reden, ohne auf Unfreiheit und Unmenschlichkeit zu reagieren? Wenn ich z. B. über den dreifaltigen Gott nachdenke, dann besinne ich mich doch auf das Woher und Wohin des Wegs Jesu. Ich denke über die von Jesus verkörperte Wirklichkeit und über seinen Geist nach, der unser Leben bestimmen will. Denke ich also nicht auch über die „Gnade“ nach, auf Unrecht und Ausbeutung reagieren zu können, mich und andere aus Gleichgültigkeit und Unverbindlichkeit lösen zu können? Wäre das, worüber ich reden kann, ohne auf Menschenunfreundlichkeit in unserer Gesellschaft zu achten, überhaupt Gott, dessen Menschenfreundlichkeit in unserer Gesellschaft erscheinen möchte, da sie in Jesus erschienen ist? Sie fordern mit Recht, verehrter Herr Professor Rahner, der Dienst der Kirche müsse aus ihrer Wesensmitte heraus proklamiert werden. Besteht diese Mitte nicht darin, daß Menschen versuchen, zusammen der Sache Jesu zu dienen? Redet der, der nicht wenigstens versucht, sich diese Sache anzueignen, von „Gott“? Gehört also der Hinweis auf Unfreiheit und Entfremdung, auf Dinge, die wir nicht einfach hinnehmen können, der Hinweis auf Möglichkeiten, Menschen etwas mehr zu ihrem Recht zu verhelfen, nicht doch mit zur eigentlichen Theologie?

Die Priestergruppen haben und brauchen keine eigene Christologie und kein selbstgebasteltes Theologieverständnis. Sie brauchen Theologen, die solche und ähnliche Fragen hören, wo nötig korrigieren und dann stichhaltig beantworten. Wir erfinden unsere Fragen ja nicht am grünen Tisch. Wir taufen, hören Beicht, halten Trauungen, geben Religionsunterricht – und fragen: Ist mit all dem der Sache Jesu gedient? Wir reden auf der Kanzel, in der Schule, am Krankenbett, im Brautunterricht und am Sarg von Gott – und müssen uns immer wieder fragen: Wird da etwas von dem verständlich und erfahrbar, wovon Jesus sprach?

Wem solche Fragen kommen, der wird auch herausfinden wollen, was „*Spiritualität*“ für ihn bedeutet. Der wird sich fragen: Kenne ich Gott nur vom Hörensagen oder auch aus persönlicher Erfahrung? Gibt es solche Erfahrungen, und wo mache ich sie? Wie soll ich mich Gott gegenüber verhalten? Gehört ein Verhältnis zu Gott zum Leben des Christen?

Uns scheint es sinnvoll, Ihre berechtigte Frage, was der normale Christ jetzt noch an bisheriger Spiritualität tun könne, in den Zusammenhang dieser Fragen nach dem Gottesverhältnis zu stellen und dabei wiederum auf die Sache Jesu zurückzugehen. Man könnte zunächst einmal Gegenfragen stellen. Stellt sich das, was „noch geht“, nicht von selbst heraus, wenn man ehrlich ist? Geht es darum, etwas „noch“ zu tun, oder nicht vielmehr darum, wesentliche Dinge erst recht, aber eben verbindlicher und verständlicher zu tun? Aber solche Gegenfragen sind keine Antwort. Ihre Frage wäre auch durch Hinweise auf einzelne, für uns wichtige Christen (z. B. D. Bonhoeffer, Ch. de Foucauld, S. Weil) nicht beantwortet. Daher zunächst die Rückfrage: Gehört ein Gottesverhältnis zur Sache Jesu?

Jesus hat gebetet. Er hat sich damit der Herkunft seiner befreienden Freiheit, der Wirklichkeit Gottes, eigens und unmittelbar zugewandt. Die Überlieferung läßt darauf schließen, daß Jesus sich mit Gott über drei Fragen auseinandergesetzt hat. Wessen Wille soll im Leben Jesu geschehen? Wohin soll sein Weg ihn führen – zur Macht über Menschen oder zur Ohnmacht am Kreuz? Was kann Jesus von Gott erwarten? Das Neue Testament sagt, Jesus habe diese Fragen eindeutig beantwortet: Er habe sich Gott zur Verfügung gestellt, sich Gott anvertraut; er sei den Weg der Solidarität mit den Ohnmächtigen bis zum Ende gegangen. Diese Entscheidungen habe er im Gebet gefällt, eingeübt und ausgesprochen.

Diese Deutung hat an Jesus selbst Anhalt. Das zeigt vor allem die Anrede „Abba“, mit der Jesus das anspricht, was er vertritt. Daß er das eigens und ausdrücklich anspricht, was sein Leben bestimmt, ist an sich bereits nicht selbstverständlich. Die Erwartung, die er in dem Kinderwort „Abba“ ausspricht, versteht sich vollends nicht von selbst. Jesus traut dem, was er als Vater anspricht, zu, daß von ihm her etwas für die Menschen geschieht. Er traut, ja mutet es Gott zu, daß er für die Menschen da sein wolle. Diesem Gott überantwortet sich Jesus. Weil er alles von dieser Wirklichkeit erwartet, verlangt er nichts von ihr.

Damit wird deutlich: Jesus redet nicht zu einem übermenschlichen Jemand, den man

als den Gott des Tempels oder des Mosesgesetzes zu kennen meint. Vielmehr spricht er das Befreiende, das, was sein Leben bestimmt und ausfüllt, indem es Trennungen überwindet und Menschen zusammenführt, als Gott an. Jesus spricht nicht zu einem bereits bekannten höheren Wesen, das seiner Meinung nach auch die Eigenschaft hat, väterlich zu sein. Sein Verhalten zu Gott läßt sich nicht einfach in Aussagen über Gott übersetzen. Das angesprochene Gegenüber ist ihm auch nicht einfach nur vom Hörensagen bekannt; Jesus kennt es aus eigener Erfahrung. Dieses Gegenüber erweist sich im Tun und Reden Jesu als für andere gut. Es bewährt sich und überzeugt, indem es Menschen frei und glücklich macht. Deshalb ist es des Gehorsams, der Treue und des Vertrauens würdig.

Jesus war der Meinung, wer sich auf die Nähe der Gottesherrschaft einlasse, werde dadurch in ein Gottesverhältnis verwickelt. Wer also die Partei derer ergreift, die einem Herrschaftssystem zum Opfer fallen, wer am Abbau falscher Herrschaft mitarbeitet, der beginnt damit jener Wirklichkeit zu gehorchen, der durch seine Auflehnung gegen Entfremdung und Elend gedient ist. Wenn das wahr ist, dann läßt sich von daher Ihre Frage, verehrter Herr Professor Rahner, wenigstens formal ein Stück weit beantworten. Alles, was hellhörig, sachbezogen und situationsempfindlich macht, was den Blick weitet und schärft, was uns nicht gleichgültig sein läßt gegenüber Verdummung, Unrecht und Entfremdung, was uns vorurteilsloser, couragierter, kritikfähiger macht, was uns von Bequemlichkeit, Angst vor Gott, von falschen Gottesbildern, von Magie und religiösem Selbstschutz befreit, muß weiterhin und erst recht getan werden. Es gibt heute philosophische und historische Kritik der Religion. Es gibt Untersuchungen über die Untaten der christlichen Kirchen und ihrer amtlichen Vertreter. Es gibt die Tiefenpsychologie. Könnte nicht all das uns Fingerzeige geben, was an unserer Spiritualität Illusion, Selbsttäuschung oder falsches Bewußtsein ist? Zumindest können Einsichten und Anfragen dieser Art dazu beitragen, daß wir besser als bisher sehen, wie wenig sich Jesu Verhalten zu Gott von selber versteht.

Wir sollten weiterhin, ja erst recht das tun, was im Sinn Jesu nicht selbstverständlich ist. Von da her kommen wir einer inhaltlich bestimmten Antwort auf Ihre Frage vielleicht etwas näher. Uns scheint, der Versuch, im Sinn Jesu mit Gott zu reden, sollte den Vorrang vor allem anderen haben. Die Wirklichkeit, die Jesus „Abba“ nannte, wird totgesagt. Viele Menschen merken nichts davon, daß es sie gibt. Nur derjenige, dem es um die Sache Jesu geht und der sich darauf verläßt, daß Jesus wußte, mit wem er damals sprach, wird den Versuch für sinnvoll halten und unternehmen, sich mit menschlichen Worten an diese Wirklichkeit zu wenden. Wie wir in diesem Sinn beten sollten, so sollten wir weiterhin in der Eucharistie und in anderen Gottesdiensten auf Jesus zurückkommen und uns mit ihm auseinandersetzen. Wir müssen dem Geist Gottes in den Menschen vielleicht mehr als bisher zutrauen und darauf achten, daß weder wir noch andere ihn auslöschen. Wir müssen weiterhin verantworten, was wir falsch machen, und zugleich Gott für wichtiger halten als unsere Fehler und Leistungen; für beides müssen wir angemessene Formen des Bekenntnisses und der Vergebung finden. Pfarrer

und Kapläne können sich weiterhin und erst recht vor Gott mit den Menschen befassen, mit denen sie es zu tun haben. Sie können versuchen, noch mehr und besser zuzuhören, sich den Fragen der Erwachsenen und dem geistlichen Gespräch auszusetzen. Sie können die Kunst weiterentwickeln, Zeit für Menschen zu haben. Sie können sich noch mehr Mühe geben, verbindlich und vernünftig zu predigen. Sie können sich auf die Seite derer stellen, die gesellschaftlich und kirchlich zu kurz kommen, vernachlässigt oder links liegen gelassen werden.

Mit diesen Hinweisen ist Ihre Frage danach, was wir jetzt an Spiritualität noch praktizieren können, nicht ausreichend beantwortet. Viele Mitglieder unserer Gruppen experimentieren zusammen mit Jugendlichen, Studenten und Kreisen junger Familien. Was dabei erarbeitet wird, läßt manchmal etwas von der gesuchten Spiritualität erkennen und wird zum Impuls auch für den Gemeindegottesdienst. So haben vielen z. B. H. Oosterhuis' „Ganz nah ist dein Wort“ oder A. Schillings „Kanongebete und Fürbitten“ geholfen, selber nach verbindlichen und verständlichen Worten und Gesten im Gemeindegottesdienst, Jugendgottesdienst, bei Eucharistiefiern im kleinen Kreis und in Bußfeiern zu suchen. Wir wissen, daß sowohl im Blick auf den Gottesdienst der Gemeinden als auch im Blick auf den einzelnen noch vieles offen bleibt. Wir können nichts anderes tun als uns bemühen, im Glauben weiterzukommen. „Vielleicht ist das, was sich dabei einstellt, arm, wortkarg und unbequem.“<sup>9</sup> Uns würde genügen, wenn es christlich ist.

Die zweite Reihe Ihrer Fragen und Überlegungen betrifft den *Stil* und die *Aufgaben* der Priestergruppen. In diesem Zusammenhang bin ich Ihnen zunächst einmal Rechenschaft darüber schuldig, was mit dem Ausdruck „*radikale Reform*“ gemeint ist.

Wir meinen, die Kirche müsse von ihrer Wurzel her verändert werden. Christliche Gemeinden entstanden, als nach Jesu Tod Menschen zusammenkamen, um gemeinsam der Sache zu dienen, die sich ihnen an Ostern als richtig erwiesen hatte. Diesen Menschen ging es um das Verständnis und die Aneignung der Sache Jesu. Gemeinsam arbeiteten sie dafür, daß diese Sache wirksam wurde. Dieser Versuch – nicht seine historischen Bedingungen und Ausprägungen – ist für die Kirche und damit für uns verbindlich. Die Kirche von der Wurzel her erneuern heißt also dazu beitragen, daß sie und wir in ihr zum Dienst an der Sache Jesu fähig werden.

Wir meinen ferner, daß die jetzt notwendigen Veränderungen an die Wurzel gehen müssen. Änderungen der Organisation, der Verwaltungsverfahren, der Ausbildung der Führungskräfte, der Öffentlichkeitsarbeit, reichen nicht aus. Das kirchliche Bewußtsein, die Struktur des Gemeindelebens und die Kirchenverfassung müssen sich ändern. Drei Beispiele können zeigen, was wir damit meinen. Das Bewußtsein vieler Katholiken in den Gemeinden, im Klerus und in den Kirchenleitungen ist an der Vergangenheit orientiert, z. B. an vorneuzeitlichen Absolutheitsansprüchen, an vorindustriellen

<sup>9</sup> K 31.

wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen, an magischen Sakramentsvorstellungen und am Standesunterschied zwischen „Klerikern“ und „Laien“. Wir arbeiten darauf hin, daß Informationen über gegenwärtige Aufgaben und in Gang befindliche Entwicklungen das Bewußtsein wenigstens eines Teils der Katholiken in den Gemeinden und den Entscheidungsgremien bestimmen. Noch immer fällt ein kleiner Personenkreis „an der Spitze“ Entscheidungen in der Kirche. Dieser Personenkreis entscheidet oft ohne ausreichende Kenntnis davon, was die Katholiken in den Gemeinden denken und wollen. Sein Selbstverständnis, sein Lebensstil und sein Verhalten bringen die Gefahr mit sich, daß diese Männer sich von breiten Schichten der Bevölkerung und der Gemeindemitglieder absondern. Trotzdem sollen dann aber die Entscheidungen dieser isolierten „Spitze“ für alle Katholiken verbindlich sein. Verwaltungsbehörden brauchen keine Rechenschaft zu geben und berufen sich oft auf eine Verfassung, die Mitbestimmung und Mitverantwortung nicht vorsieht. Von der Erziehung zur Unmündigkeit als einem Mittel innerkirchlicher Herrschaft war schon die Rede.

Wir arbeiten um der Veränderung dieser Verhältnisse willen auf Meinungs-, Willens- und Gruppenbildung von unten hin. Viele Katholiken in den Kirchenbehörden und in den Gemeinden denken, es könne und dürfe sich in der Kirche nichts ändern. Die Unveränderlichkeit der Normen, der Verfassung, der Amtshandlungen und der gesellschaftlichen Positionen gilt als Wert. Wir arbeiten an der Veränderung der Mentalität und der Zustände, um dazu beizutragen, daß die Veränderbarkeit kirchlicher Dinge als notwendige Bedingung künftiger Regelungen erkannt wird. Denn nur solche sozialen Systeme sind heute und in Zukunft fähig, ihren Zweck zu erfüllen, die bereit und in der Lage sind, ihre Mentalität, ihre Lebensformen und ihre Entscheidungsverfahren selbsttätig immer weiter zu verändern. Die Kirche soll der Sache Jesu dienen. Sie soll also dazu beitragen, daß Gesprächsbereitschaft, Kontakt und der Wille zu gewaltloser Konfliktlösung zunehmen; sie muß Entwicklungen fördern, die mehr Menschen als bisher zu ihren Menschenrechten und damit zur Freiheit verhelfen. Nur eine offene, vom Austausch mit anderen Gruppen lebende und zur Veränderung ihrer selbst bereite Kirche wird fähig werden, ihrer Aufgabe gerecht zu werden. Veränderbarkeit um der Mitteilung der aufgetragenen Sache willen ist heute und morgen die allein sinnvolle Form von geschichtlichem Zusammenhang. Wir arbeiten darauf hin, daß das verstanden wird.

Gerade im Blick auf dieses letzte Beispiel anstehender „radikaler Reform“ könnten wir ebenso wie Sie davon sprechen, daß die Kirche ständiger Erneuerung bedarf. Wir unterschreiben den Satz, die Kirche müsse stets erneuert werden. Wir verstehen ihn wie Sie als Absage an die falsche Vorstellung, man könne und müsse die Idealkirche, die makellose Gemeinschaft der Elitechristen schaffen. Trotzdem reden wir darüber hinaus von „radikaler Reform“, um anzudeuten, wie sehr es an der Zeit ist, die Kirche von unten her grundlegend zu verändern. Wir träumen weder von einer institutionslosen Liebeskirche noch von einer Idealkirche, die von menschlichem Egoismus, von Unzulänglichkeit und Schübigkeit frei wäre. Wir versuchen vielmehr Zustände zu

ändern, die wir nicht länger mitverschulden und mitverantworten können. Wir wissen, daß es dabei um Aufgaben geht, „die nie endgültig gelöst und nie überholt sind“<sup>10</sup>. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß diese Aufgaben in den siebziger Jahren angegangen werden müssen, wenn die Kirche die noch gegebene Chance nutzen will, der Sache Jesu in der Welt von morgen dienen zu können.

Was ich hier schreibe, klingt vielleicht wiederum großspurig, besserwisserisch und rücksichtslos. Vielleicht fühlen sich jene bestätigt, die uns als „Radikalinskis“ abtun oder als „zu radikal“ aus dem Weg gehen. Vielleicht vergrämt der Ton, den wir hier anschlagen, sowohl Christen, die unsere Arbeit nicht ohne Sympathie beobachten, als auch manche von denen, mit denen wir ins Gespräch kommen wollen und kommen müssen. Sie haben Recht, verehrter Herr Professor Rahner, wenn Sie uns nach unserem *Stil* und unserem *Auftreten* fragen und uns vor Ungeduld, vor überzogenen Ansprüchen und vor der Verkrampfung in eine erste Bitterkeit warnen. Wir müssen noch weiter als bisher von großen und bitteren Worten weg zu nüchternen Einsichten in die Lage der Kirche, zur Erkenntnis der gesellschaftlichen Entwicklungen und Zusammenhänge, zu sachlicher Kritik, zu begründeten Vorschlägen und vor allem zu durchdachten, wirksamen Taten kommen. Wir sind es sowohl den anderen Gruppen des kirchlichen Lebens als auch unserer Arbeit selbst schuldig, auf Fairneß zu achten<sup>11</sup>, die Schwierigkeiten der Verständigung nicht unnötig zu vergrößern, uns auf diejenigen einzustellen, mit denen wir es zu tun haben, und den jeweiligen Gesprächspartnern Zeit zur Überlegung und zur Verarbeitung der Anregungen zu geben.

So recht Sie mit Ihren Anfragen zu unserem Stil haben, so ergänzungsbedürftig scheint uns das Bild, in das Sie Ihre Überlegungen zu dieser Frage einzeichnen. Zweifellos spielt der Unterschied zwischen den Generationen und ihrer Gangart eine Rolle und sollte von uns noch besser beachtet werden. Doch scheint es in den Auseinandersetzungen zwischen Kirchenleitung und Priestergruppen nicht in erster Linie um einen Konflikt zwischen „Alten“ und „Jungen“ zu gehen. Es sind ja oft gerade die Suchenden und Forschenden unter den „Alten“, denen wir entscheidende Anstöße im Bereich der Gemeindegarbeit und der Theologie verdanken. Und nicht wenige gerade unter den „Ältesten“ begleiten unsere Bemühungen mit Wohlwollen und gestehen uns das Recht zu, in einer gewandelten Situation neue Wege einzuschlagen. Auch sind die Mitglieder der Priestergruppen in ihrer Mehrzahl wohl kaum zu den ganz „Jungen“ zu rechnen. Viele sind zwischen dreißig und vierzig Jahre alt und seit mehreren Jahren in der Gemeindegarbeit tätig. Ob diejenigen, die in den nächsten Jahren ordiniert werden, sich eher mit den Zuständen zufriedengeben oder unsere Arbeit weiterführen, muß sich erst noch herausstellen.

<sup>10</sup> K 28.

<sup>11</sup> Mit Recht bezeichnen Sie in Anm. 8 Ihres Briefs die Veröffentlichung des Gesprächs vom Vorabend unserer Tagung in Rom als unfair. Mitglieder der deutschen Delegation versuchten damals vergeblich, dafür zu sorgen, daß die getroffenen Absprachen eingehalten wurden.

Der Ton unserer Äußerungen und der Stil unserer Aktionen lassen sich vielleicht besser verstehen, wenn man zusätzlich zum Generationenproblem noch einige andere Faktoren in Betracht zieht, die die gegenwärtige Situation der katholischen Kirche in der Bundesrepublik bestimmen. Um zu zeigen, wie sehr wir es der Kirche und damit auch den Bischöfen schuldig sind, weiterhin offen und eindeutig zu reden und unbeirrt zu handeln, möchte ich auf drei dieser Faktoren wenigstens hinweisen.

Die gegenwärtige kirchliche Sprache enthält von ihrer Geschichte und ihrem sozialen Zusammenhang her Worte, die vieldeutig und unglaubwürdig sind. Deshalb meiden wir solche Worte. Wenn z. B. ein niederländischer Bischof, ein Mitglied der deutschen Bischofskonferenz und ein Nuntius von Kollegialität reden, lassen dann nicht ihr jeweiliges Verhalten und Tun darauf schließen, daß diese drei Männer etwas anderes meinen? Zwar nennen sich viele Gruppen noch „Priestergruppen“. Trotzdem gebrauchen wir das Wort „Priester“ nur unter Vorbehalt. Bezeichnungen wie „Laie“ und „Priester“ werden uns fremd, obwohl „Gemeindeleiter“ untheologisch und „ordinierter Christ“ noch ungewohnt klingen. Aber schwingen nicht im Wort „Priester“ ein nicht mehr gegebener sozialer Zusammenhang, eine im Zerfall befindliche Rolle, ein nicht mehr tragfähiges Amtsverständnis mit? Manche Vertreter des Kirchensystems sprechen viel vom Dialog. Sie führen ihn nicht und scheinen auch nicht zu bemerken, daß sie ihn gar nicht führen können, solange sie an ihrer bisherigen Rolle festhalten. Bezeichnet das Wort „Dialog“ unter diesen Umständen mehr als die Tatsache dieses falschen Bewußtseins? Kirchlich nicht übliche Worte wie „Demokratisierung“ und „Solidarität“ klingen unbescheiden und besserwisserisch. Aber können wir ohne weiteres einfach die kirchliche Sprache weiter benutzen, wo sie Blickverengungen und Selbsttäuschungen aufrechterhält?

Die Kirche in der Bundesrepublik ist in Gefahr, in Sackgassen zu geraten. Unsere Gesellschaft wird sich in diesem Jahrzehnt tiefgreifende Reformen auf vielen Gebieten – Einkommens- und Steuerverteilung, Mitbestimmungsprobleme in den Unternehmen, Schule, Hochschule und berufliche Weiterbildung, Krankenhaus, Städtebau, Raumordnung und Umweltgestaltung – zumuten müssen. Das bedeutet, daß die Menschen wacher, offener, kenntnisreicher, sachlicher und kooperationsfähiger werden müssen. Versuche, das Bewußtsein breiter Schichten unserer Bevölkerung in diesem Sinn zu verändern, werden immer dringlicher, vielleicht aber auch immer schwieriger werden. Ob es möglich sein wird, die Entwicklung der Produktionsverfahren, der Konsumgewohnheiten, der Formen des Zusammenlebens so zu steuern, daß viele Menschen unabhängiger und zugleich engagierbarer werden, ist offen. Jedenfalls aber werden alle Gruppen der Gesellschaft in wachsendem Maß voneinander abhängig werden. Die Kirche ist eine solche Gruppe. Welche Rolle soll sie nach Meinung ihrer jetzigen Leiter in der in Gang befindlichen Entwicklung spielen? Werden die kirchlichen Führungskräfte sich auf den Versuch beschränken, die Volkskirche organisatorisch und in ihrer gesellschaftlichen Position zu erhalten? Durch hinhaltende Verteidigung wichtiger Positionen wie z. B. der jetzigen Kirchensteuerregelung und des konfessionellen Religions-

unterrichts an staatlichen Schulen, durch Zugeständnisse an die noch kirchlich interessierten „Laien“, durch organisatorische Auffächerung der kirchlichen Dienste ließe sich das vielleicht noch zehn oder zwanzig Jahre lang machen. Was durch Maßnahmen dieser Art wenn nicht beschleunigt, so doch zumindest nicht aufgehalten würde, wäre das, was sich derzeit anbahnt: Der Auszug der jungen Erwachsenen und der Intelligenz, der Zerfall des Kontakts zwischen den verschiedenen Gruppen des deutschen Katholizismus, die Ausbreitung allgemeiner Kirchenverdrossenheit und der Rückgang der Nachfrage nach kirchlichen Dienstleistungen. Sollte jenes Rezept, das Sie, verehrter Herr Professor Rahner, aus dem Mund deutscher Bischöfe gehört haben, allgemein zur Anwendung kommen, dann könnte das zur Ausblutung des deutschen Katholizismus und zur Rückbildung der Kirche auf eine größere Sekte führen. Diese Sekte wäre kaum noch in der Lage, gesellschaftlich wirksam für die Sache Jesu einzutreten. Sie diene wohl eher zur Dekoration mancher Bereiche des öffentlichen Lebens, vielleicht zu politisch und gesellschaftlich Schlimmerem. Angesichts dieser Gefahr des Sich-krank-Schrumpfens sehen wir uns verpflichtet, eindringlich zu reden und entschieden zu handeln. Wir müssen im Rahmen unserer Möglichkeit dazu beitragen, daß es nicht so kommt.

Eine wachsende Zahl von Katholiken glaubt, die Mitarbeit und Mitgliedschaft in der Kirche, wie sie jetzt ist, nicht mehr verantworten zu können. An die Stelle der Resignation und der inneren Emigration wird in den kommenden Jahren vielleicht immer häufiger der Kirchenaustritt treten. Wer sich darauf beschränkt, aus der Kirche auszutreten, überläßt sie ihrem jetzigen Zustand. Zwar verändert sein Schritt die Kirche wenigstens mittelbar, aber wer austritt, verzichtet damit auf Möglichkeiten unmittelbarer Einflußnahme. Wir versuchen einen anderen Weg zu gehen, weil wir dazu beitragen wollen, daß die Kirche zu ihrem Dienst am Evangelium und damit an den Menschen frei wird. Wir arbeiten kritisch mit, ohne uns dem derzeitigen System zu verschreiben und mit ihm zu identifizieren. Wir überlassen unsere Kirche nicht jener Geisteshaltung und jenen Strukturen, die es ihr gegenwärtig schwer machen, Kirche Jesu Christi zu sein. Durch unsere Mitarbeit gehen wir freilich das Risiko ein, die Lebenszeit dessen eher noch zu verlängern, was der Änderung bedarf. Dieses Risiko ist ein weiterer Grund dafür, nicht mit Worten zu protestieren oder Opposition zu spielen, sondern überlegt, verantwortlich und wirksam zu handeln.

Mit diesem Hinweis auf die kirchliche Situation und die Funktion der Priestergruppen haben wir der Sache nach bereits bejaht, was Sie über die Aufgaben der Gruppen sagen. In meinem Januar-Artikel bin ich auf diese Aufgaben und auf die praktische Arbeit der Gruppen nicht eingegangen, weil es mir lediglich um den Zusammenhang ging, in dem man diese praktische Tätigkeit sehen sollte. So sehr die Lage der Kirche als solche den Horizont dieser Tätigkeit ausmacht, so eng begrenzt sind unsere praktischen Möglichkeiten und Aktionsabsichten. Sowohl die Basiserklärung der Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der Bundesrepublik Deutschland als auch die

auf der Delegiertenkonferenz europäischer Priestergruppen in Rom verhandelten Texte formulieren zwar Zielvorstellungen im Blick auf die gegenwärtige kirchliche Situation, verzichten jedoch bewußt auf langfristige Aktionsprogramme und umfassende Pläne. Wir haben weder die nötige freie Zeit noch das erforderliche Geld noch die notwendige Zahl von Mitgliedern, um langfristige große Reformvorhaben vorzubereiten und auszuführen. Wir wissen, wie dringend viele Bereiche kirchlichen Lebens solcher langfristiger, durchdachter und planmäßiger Umgestaltung bedürfen. In diesen Dingen mehr als Anstöße zu geben, übersteigt unsere Kräfte. Wir meinen zwar, nicht ohne reflektierte Zielvorstellungen arbeiten zu können<sup>12</sup>. Aber wir sind nicht in unsere Zielvorstellungen vernarrt, sondern versuchen zu sehen, was unmittelbar nötig und möglich ist. Wir sind wie Sie der Meinung, daß wir uns mit ganz bestimmten Aufgaben befassen müssen, die aus unserer Gemeinde- und Seelsorgserfahrung erwachsen. Ausschlaggebend für diese Einstellung sind die Gründe, die Sie anführen: Unsere Arbeit muß so einsichtig und anziehend sein, daß wenigstens ein Teil unserer Kollegen sich an ihr beteiligt. Möglichst viele Mitglieder der Gruppe müssen ihre Fähigkeiten einbringen und praktisch mitarbeiten können. Unsere Arbeit muß Auswirkungen in den Gemeinden, den regionalen und diözesanen Räten, in den Ordinariaten, in der Kirchenpresse, in der Öffentlichkeit der Diözese und beim Bischof haben.

Die praktische Arbeit der einzelnen deutschen Priestergruppen und ihrer Arbeitsgemeinschaft liegt auf der Linie der von Ihnen genannten *Einzelthemen*. Es ist hier wohl nicht nötig, aufzuzählen, was jede der diözesanen Gruppen sowie die Arbeitsgemeinschaft seit ihrer Gründung im einzelnen getan hat. Vor allem die ersten Punkte Ihrer Themenliste nennen Dinge, mit denen wir uns befassen: Vorarbeiten und Impulse zur Thematik der deutschen Synode, Ökumene (vor allem Probleme der ökumenischen Ehe), Strukturwandel des Gemeindelebens (Gebietskirche, Teampfarrei, Aufgliederung und Verteilung der Verantwortung, Bildung informeller Arbeitskreise in den Gemeinden, Erwachsenenbildung), Wandel des Amtsverständnisses und der Gemeindeleitung, Probleme des Bußsakraments, der Firmung und der Kindertaufe, Strukturfragen der Diözese (Befugnis und Arbeitsweise des Diözesanrats, Wahl und Amtszeitbegrenzung des Bischofs). Ein Thema, das zusätzlich genannt zu werden verdient, ist die Bemühung um Information über Gemeinden und Pfarrer in Spanien und Portugal und der Versuch, diese Christen in ihrer schwierigen Situation zu unterstützen. Einige Aufgaben Ihrer Liste sind bereits so umfassend, daß wir glauben, sie von vornherein nur zusammen mit möglichst vielen anderen Gruppierungen – Arbeitskreisen für ökumenische Ehe, Studentengemeinden, überregionalen Impulsgruppen, Reformbewegungen innerhalb der evangelischen Kirche – anpacken zu können. Dazu gehören Versuche, die Verantwortung für die Dritte Welt bewußter zu machen und etwas für Ob-

<sup>12</sup> Vgl. K 98.

dachlose, Gastarbeiter, Kriegsdienstverweigerer und andere Minderheiten unserer Gesellschaft zu tun.

Ob die Priestergruppen im Sinn ihrer Zielsetzung zu grundlegenden Veränderungen des kirchlichen Bewußtseins und der Kirchenstrukturen werden beitragen können, hängt davon ab, wie sachlich, wie gezielt, wie einfallsreich, wie fair und wie wirksam jede einzelne Gruppe in ihrer Diözese, im Kontakt mit anderen Gruppen, mit den Räten, dem Ordinariat und dem Ortsbischof arbeitet. Internationale Delegiertenkonferenzen und überdiözesane Zusammenkünfte können das Bewußtsein verändern und Impulse geben. Ob sich dann wirklich in den Gemeinden und beim Bischof und seinen Mitarbeitern etwas ändert, das entscheidet – soweit es in der Hand von Basisgruppen liegt – die konkrete Arbeit der einzelnen Gruppe.

Zwei Ihrer weiteren Feststellungen möchten wir hier noch eigens hervorheben und unterstreichen. Sie betreffen das Problem der *Institutionalisierung* und die Notwendigkeit der *Zusammenarbeit* zwischen *Fachtheologen* und Priestergruppen.

Die Probleme, mit denen wir uns befassen, sind erst dann gelöst, wenn die Neuregelung institutionalisiert ist. Und da ihre Lösung davon abhängt, daß die Kirche sich auf die Veränderbarkeit ihrer selbst einläßt, muß auch diese Veränderbarkeit selbst institutionalisiert werden. Damit ist gesagt: das soziale System muß sich in seinen Einrichtungen, seinem Recht, seinen Verfahrensweisen so ändern, daß diese Institutionen Veränderungen nicht behindern, sondern freigeben und sichern, wo ihre Aufgabe und die Situation der Kirche es erfordern. Um das in Gang zu bringen, bedarf es der Bildung von Meinungs- und Impulsgruppen, von innerkirchlichen Fraktionen. Diese Gruppen müssen organisiert, deutlich profiliert und öffentlich wirksam sein. Diese Fraktionsbildung führt als solche weder zum Zerfall der Kirche noch gar zur Anarchie. Sie ist eine notwendige Bedingung künftiger Problemlösungen. Die Priestergruppen können sich folglich nicht damit begnügen, ihre Mitarbeit anzubieten und Vorschläge zu machen, wo man ihnen die Narrenfreiheit gibt, eben auch etwas sagen zu dürfen. Sie müssen vielmehr darauf achten, Mitarbeit nur da anzubieten und zu leisten, wo sie auch mit darüber entscheiden können, was aus ihren Anregungen und Vorschlägen wird.

Meinungsgruppen werden immer in Gefahr sein, „Gründe“ für vorweg gefaßte Meinungen zu suchen. Die Priestergruppen wollen nicht ideologisch blenden, sondern theologisch begründet argumentieren. Sie sind also darauf angewiesen, daß Fachleute, vor allem Theologen und Gesellschaftswissenschaftler, sie informieren, berichtigen und durch ihren Rat unterstützen. Das gilt nicht nur für das Problem der nur mehr partiellen Identifikation vieler Katholiken mit der offiziellen Kirche, auf das Sie gegen Ende Ihres Briefs hinweisen, auf das wir in dieser Antwort aber nicht mehr eingehen können, weil das den Rahmen dieses Briefs sprengen würde. Es gilt für alle grundlegenden Fragen, die in unserem Meinungsaustausch zur Sprache kamen. Theologische Reflexion und praktische Erfahrung der Gemeindegarbeit müssen füreinander fruchtbar gemacht werden. Deshalb scheint uns eine Zusammenarbeit zwischen Fachtheologen

und Priestergruppen dringend erforderlich. Nur wenn die Basisgruppen im Kreis der Fachtheologen Partner für eine solche Zusammenarbeit finden, werden sie dazu beitragen können, daß das Evangelium unverfälscht, also unter der Perspektive der Sache Jesu verkündet wird.

Sehr verehrter Herr Professor Rahner, Sie haben uns in Ihrem Brief auf Chancen aufmerksam gemacht, die unsere Arbeit hat. Dafür möchte ich Ihnen im Namen meiner Freunde nochmals herzlich danken. Wir wollen versuchen, das uns Mögliche zu sehen und zu tun – zur Besinnung auf die Sache Jesu und zur Ausbreitung christlicher Freiheit. Wir sind gewiß, daß Sie uns weiterhin durch Ihre Kritik und Ihren Rat helfen werden. Es ist gut, zu wissen, daß Sie uns bei unseren Bemühungen freundschaftlich verbunden bleiben wollen. In Dankbarkeit Ihr

Klaus Schäfer

*Rainald Merkert*

## Das Fernsehen und die Jugend

Seit dem 25. Dezember 1952 wird in der Bundesrepublik ein tägliches Fernsehprogramm ausgestrahlt. Fast fünf Jahre dauerte es, bis die anfangs unscheinbare Zahl der Zuschauer die Millionengrenze erreicht hatte. Siebzehn Jahre später jedoch, zu Beginn des Jahrs 1970, betrug die Zahl der angemeldeten Apparate bereits sechzehn Millionen.

Zunächst herrschte bei der großen Mehrheit der Pädagogen wie bei den meisten kulturbewußten Zeitgenossen Entrüstung und Aversion, zumindest aber Skepsis gegenüber dem neuen Medium. Man reagierte also ähnlich wie ein halbes Jahrhundert zuvor gegenüber dem Film. Den Siegeszug des Fernsehens freilich konnte diese Ablehnung ebensowenig stoppen wie das oft mit Vehemenz vertretene Pauschalurteil der Kulturkritik, deren prominentester Vertreter in den fünfziger Jahren Günther Anders war<sup>1</sup>.

Das generelle Mißfallen der Pädagogen wurde durch die rasante Ausbreitung des Fernsehens nicht ausgelöscht, sondern zunächst noch verstärkt. Man rief nach Gegenmaßnahmen, nach Bewahrung zumindest der Heranwachsenden vor den vielfältigen Gefahren des neuen Mediums. Fernseherziehung nannte man das und verstand darunter den Schutz von Kindern und Jugendlichen vor einer Reizüberflutung bisher unbekanntem Ausmaßes. Der Aspekt des Jugendschutzes also herrschte vor. Auch die Psychologie, soweit sie sich mit dem Fernsehen beschäftigte, kam kaum über diesen Aspekt des Schutzes und der Bewahrung hinaus. Wie oft und wie lange Kinder ohne Schaden fernsehen können, so lautete im wesentlichen ihre Fragestellung. Nun ist dieser Ansatz natürlich legitim; es ist sogar notwendig, die Eltern vor wahllosem Dauerfernsehen ihrer Kinder zu warnen, vor naivem Konsumieren etwa der sinnlosen und oft skandalösen Krimi- und Westernserien. Nur darf man Fernseherziehung nicht auf diesen Aspekt reduzieren, denn wichtiger als die Frage, wie Kinder ohne Schaden fernsehen können, ist doch die andere, wie sie es mit Gewinn tun können. Danach aber fragte kaum jemand.

Auch die Fernsehanstalten taten das viel zu wenig. Vielleicht kann man es ihnen nicht einmal verdenken, daß sie Ehrgeiz und Finanzen lieber im Abendprogramm investierten, statt sich auf jenem heiklen Gebiet zu engagieren, auf dem man sie ohnehin nur ungern sah. So ist das Nachmittagsprogramm bis heute ein Stiefkind geblieben. Natürlich gibt es auch im Abendprogramm „jugendgeeignete“ Sendungen, aber keine, die eigens oder primär für ein junges Publikum produziert worden sind.

<sup>1</sup> Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen* (München 1956).

Erst in jüngster Zeit hat sich die Lage insofern geändert, als das Fernsehen zunehmend als ein Medium gewürdigt wird, als ein „Mittel“ also, und damit ist der Weg frei geworden zu der zwar banalen, bisher aber verstellten Einsicht, daß es wie jedes Mittel zu diesem oder jenem einsetzbar ist (und als solches auch mißbraucht werden kann). Hatte man bislang im Fernsehen den großen Konkurrenten für den Schulunterricht sowie für andere, urtümlichere Erfahrungsmöglichkeiten gesehen, so machte der Einsatz des neuen Mediums als Unterrichtsmittel die positiven Möglichkeiten anschaulich, die es für die Heranwachsenden haben kann. Es regte sich die Einsicht, daß das Fernsehen nicht unbedingt der große Konkurrent des Unterrichts und aller sonstigen pädagogischen Bemühungen sein muß, daß es vielmehr, richtig eingesetzt, ihr potentiell stärkster Helfer sein kann.

Seitdem ist bei einigen Pädagogen Enthusiasmus an die Stelle der Skepsis getreten; ihre Mehrheit freilich verharret noch immer in vornehmer Distanz. So wird in Bayern, nach einer Mitteilung des Instituts für Film und Bild in Wissenschaft und Unterricht, in jeder 150. Schulstunde ein Film und in jeder 200. Stunde eine Fernsehsendung eingesetzt, obgleich es das Schulfernsehen des Bayerischen Rundfunks bereits seit September 1964 gibt. So versucht auch in anderen Sendungen das Fernsehen zwar der Schule zu helfen, selten aber hilft die Schule dem Fernsehen; auch heute noch gibt es nur wenige Lehrer, die den Schülern die Eigenart des Mediums nahebringen und sie zur Auseinandersetzung damit anleiten, die eine Erziehung *zum* Fernsehen und nicht nur weg davon leisten. So trauen sich nur zwei von den 61 Fibeln, die die Kultusminister für das erste Schuljahr empfehlen, den Fernsehapparat zu erwähnen, obgleich er im Leben der Kinder längst eine wichtige Rolle spielt<sup>2</sup>. Die Aufzählung ließe sich leicht fortsetzen.

Aber auch mit dem Verhältnis der Eltern zum Fernsehen steht es nicht zum besten, und so können die Kinder auch von ihnen keine Hilfe erwarten<sup>3</sup>. Für die Mehrheit der Eltern ist das Fernsehen überhaupt kein Gegenstand der Erziehung, weil sie selbst keine kritische Distanz dazu haben. Sie fühlen sich von ihrer Erziehungsaufgabe ohnehin überfordert und sind nicht bereit, sich durch die Informations- und Unterhaltungsquelle Fernsehen zusätzlich belasten zu lassen. Bei anderen ist der Wille zu einer solchen Erziehung zwar vorhanden; sie haben ihrer eigenen Praxis gegenüber ein schlechtes Gewissen, aber sie sind in der Regel pädagogisch zu hilflos, um ihre guten Vorsätze realisieren zu können. So resignieren sie entweder oder sie schaffen sich ein Alibi, indem sie dem Bildschirm eine positive Erziehungsfunktion zuschreiben – oder sie suchen ihre Kinder abzuschrecken, indem sie die schlimmen Folgen des Fernsehens in den schwärzesten Farben malen: es mache blind, taub, bucklig, sogar schwachsinnig.

Schließlich scheinen auch die Sendeanstalten ein sonderbares Verhältnis zu dem

<sup>2</sup> Vgl. Arnold Grömminger, *Die deutschen Fibeln der Gegenwart* (Weinheim 1969).

<sup>3</sup> Vgl. Fritz Stückrath – Georg Schottmayer, *Fernsehen und Großstadtjugend* (Braunschweig 1967); Barbara Fülgraff, *Fernsehen und Familie* (Freiburg 1965).

Fragenkomplex einer Hinführung zum Fernsehen zu haben. Sie berichten über Gott und die Welt, höchst selten jedoch über sich selber. Sie klären weder die Eltern noch die Kinder über das eigene Medium auf, von einigen zaghaften Ansätzen abgesehen. Wen wundert es da, daß beim Publikum die abenteuerlichsten Vorstellungen anzutreffen sind über das Fernsehen als Verwaltungsapparat, über die Kompetenzen der Verantwortlichen, über das Zustandekommen des Programms usw. „Köpcke sortiert aus, was ihm nicht gefällt. Dann sagt er an“, so schreibt zum Beispiel ein Fünfzehnjähriger, einer der 60 000 Teilnehmer am „Hör zu“-Aufsatzwettbewerb des vergangenen Jahrs. Ist es nicht geradezu Pflicht von öffentlich-rechtlichen Anstalten, über sich selbst aufzuklären? Muß ihnen nicht überdies im eigenen Interesse ein waches und mit dem Medium vertrautes Publikum lieber sein als ein unterschiedslos konsumierendes? Daß die Zuschauer sich mit dem Fernsehen auskennen, ist in unserer Zeit jedenfalls nicht nur eine politische Notwendigkeit, es ist die Voraussetzung jedes vernünftigen Umgangs mit dem Medium, damit auch Voraussetzung jeder häuslichen Fernseherziehung, die mehr sein soll als die Variation einer Gehorsamsübung.

Lassen wir es mit diesen wenigen Bemerkungen zum Thema Fernseherziehung bzw. zum bisher vorwiegend emotional bestimmten Spannungsfeld von Pädagogik und Fernsehen bewenden. Sie sollen nur zur Erhellung des Hintergrunds dienen, vor dem das Problem Jugend und Fernsehen, wie es sich heute darstellt, gesehen werden muß. Von dem tatsächlichen, in der Sache selber begründeten Spannungsfeld soll im folgenden die Rede sein.

Es ist allgemein bekannt und wird durch einschlägige Untersuchungen ständig neu bestätigt, daß neben den älteren Leuten, die die eifrigsten Fernsehzuschauer überhaupt sind, auch die Kinder relativ häufig fernsehen. In allen Ländern aber, die ein regelmäßiges Fernsehprogramm ausstrahlen, sinkt die Sehbeteiligung bei den 15–19jährigen deutlich ab; sie ist in keiner anderen Altersgruppe ähnlich niedrig<sup>4</sup>. Das hat gewiß psychologische Gründe: Jugendliche dieses Alters drängen aus der Familie hinaus, sie suchen Interessengebiete und Freizeitbeschäftigungen stärker außerhalb des Hauses als irgendeine andere Altersgruppe. Es liegt aber auch an den Jugendsendungen selbst, daß sie so wenig „ankommen“ – wobei überdies zu berücksichtigen ist, daß die Mehrheit der Jugendlichen öfter das Abendprogramm sieht als jene Sendungen, die eigens für sie produziert worden sind.

### Ursachen der mangelnden Effizienz des Jugendprogramms

Wo liegen die Ursachen für die mangelhafte Effizienz des Jugendprogramms? Ein erster Grund ist sehr banaler Natur: Für die Nachmittagssendungen wird das wenigste Geld zur Verfügung gestellt. Zwar sind die Mittel, die pro Sendeminute bereitstehen, von Anstalt zu Anstalt verschieden, in der Sparte Unterhaltung und Fernsehspiel

<sup>4</sup> Vgl. *Fernsehen und Bildung III* (1969), Grundlagendienst in Heft 3.

jedoch betragen sie, wiederum von Anstalt zu Anstalt wechselnd, das Drei- bis Fünffache, in keiner Sparte aber liegen sie niedriger. Das hat unter anderem die Konsequenz, daß für das Nachmittagsprogramm in der Regel niedrigere Honorare gezahlt werden müssen, als sie sonst üblich sind. Und nicht nur die ökonomischen Bedingungen sind weithin unzureichend, auch in der Skala der organisatorischen Prioritäten rangiert das Kinder- und Jugendprogramm ganz unten.

Ein weiterer Grund führt bereits näher zum Kern der Misere. Die Sendungen für junge Leute sind weithin gekennzeichnet durch einen mangelhaften Kontakt zur Realität. Ihre Produzenten scheinen zu stark im Bann der Psychologie zu stehen, jener Wissenschaft also, die sich bisher am gründlichsten mit dem Phänomen des Fernsehens und seiner Wirkungen speziell auf Kinder und Jugendliche beschäftigt hat. Sie haben, wie es der Ansatz der „Wirkungsforschung“ mit sich bringt, zu einseitig die Adressaten im Blick, deren Auffassungsvermögen und phasenspezifische Begrenztheiten, zu wenig aber die Inhalte, die sie ihnen bieten. Diese scheinen für sie zusammenzuschumpfen zum im Grund beliebig austauschbaren Mittel biopsychischer „Reifungshilfe“. Es wird, mit anderen Worten, die Struktur des pädagogischen Prozesses als Auseinandersetzung des einzelnen mit der Wirklichkeit nicht richtig gesehen; die sach- und sinngerechte Erschließung der Wirklichkeit, die diese Auseinandersetzung anregt und ermöglicht, kommt zu kurz. Die sogenannte kategoriale Struktur des Bildungsprozesses als doppelseitige Erschließung von Individuum und Welt, von Selbst und Anderem, wird im Bann der Psychologie einseitig auf den subjektiven Aspekt reduziert, während die Wirklichkeit und damit die Inhalte der Sendungen als zweitrangig erscheinen. Wer das Fernsehprogramm kennt, weiß um diesen mangelhaften Realitätsbezug aus eigener Anschauung; entsprechende Untersuchungen bestätigen ihn. So kam ein holländisches Forschungsprojekt aus dem Jahr 1965 bei der Analyse von 272 Sendungen zu dem Ergebnis, daß mehr als die Hälfte der dramatischen Sendungen für Erwachsene in der Gegenwart spielen, die dramatischen Darbietungen für Kinder hingegen vorwiegend in der Vergangenheit und überdies in der oberen Gesellschaftsschicht, mit Vorliebe am Königshof<sup>5</sup>.

Diese Realitätsferne ist es übrigens auch, die die meisten Krimi- und Westernserien so anstößig macht. Das sich selbst überlassene Kind weiß mit deren illusionärer „Wirklichkeit“ nicht nur nichts anzufangen, angesichts der endlosen stupiden Unterhaltungsbrutalität wird ihm die Weltorientierung in grotesker Weise erschwert – die schlimmste Konsequenz der Geringschätzung der Inhalte. Wie realitätsbezogen dagegen gerade das Denken der Jugendlichen ist, beweist seit kurzem im Fernsehen selbst die vom Süddeutschen Rundfunk ausgestrahlte Reihe „Schreib ein Stück“.

Dazu kommt, daß die Gestaltung vieler Programme in einem schlechten Sinn pädagogisch ist. Sie ergehen sich gern in antiquierter Bildungsbetulichkeit, sie imitieren

<sup>5</sup> Vgl. Elsa Brita Marcussen, Hat das Fernsehen den Mut zur Zusammenarbeit mit der Jugend? Ebd. 128.

die Sprache der Jugendlichen oder suchen sich mit einem Überangebot von Beat und Pop äußerlich mit ihnen zu solidarisieren, aber sie führen weder zur Auseinandersetzung mit der heutigen Wirklichkeit oder mit den Problemen der Heranwachsenden noch tun sie es in einer Weise, die dem zeittypischen Lebensgefühl der Jugend und den genuinen Strukturen des eigenen Mediums entspricht. Da sie Bildung und Erziehung in möglichst vollkommener und bruchloser Anpassung an das Bestehende erblicken, scheuen sie sich offenbar auch, in ihren Vermittlungsmethoden modern zu sein. Die meisten Produzenten gebrauchen das Fernsehen als neues Mittel herkömmlicher Unterhaltung und Belehrung, versuchen aber zu wenig, die Gesetze und Strukturen des neuen Mediums ernst zu nehmen und von ihnen her die Vermittlungsweisen neu zu gestalten. Dabei besteht sicher ein Zusammenhang zwischen Realitätsferne und Mangel an Medientreue, es wird weder die Herausforderung durch die Wirklichkeit noch die durch das Medium und seine neuen Möglichkeiten angenommen.

Kurios ist diese Situation vor allem deshalb, weil heute nicht nur die Jugendlichen, sondern bereits die Kinder durch die Massenmedien in einem früher unbekanntem Ausmaß mit der Denkwelt, den Konflikten und Schwierigkeiten der Erwachsenen konfrontiert werden. Sie haben deren Entgleisungen und ungelöste Probleme täglich vor Augen. Es spricht durchaus für die Jugend, wenn sie nicht resignierend in Gleichgültigkeit und in die Haltung des unbeteiligten Zuschauers verfällt, wie die Erwachsenen es tun, wenn sie vielmehr aktiv zu werden versucht, gegen Unrecht und Opportunismus, Machtkampf und Erfolgsvergötzung ebenso protestiert wie gegen jene, die sich darin etabliert haben. Die technischen Medien aber, die die enorme Ausweitung des menschlichen Erfahrungsfelds bewirkt und damit auch die Schattenseiten des Menschlichen anschaulich gemacht haben, gerade sie tun den Heranwachsenden gegenüber so, als gebe es dieses alles nicht. Einerseits zwingen sie schon früh zur Auseinandersetzung mit der Erwachsenenwelt, andererseits leisten sie keine Hilfe zur Orientierung in dieser Welt, ignorieren vielmehr die zum größten Teil von ihnen selbst heraufbeschworenen Probleme.

Diese Ungereimtheit ist besonders kraß angesichts des Jugendprogramms, sie gilt aber bereits für die Kindersendungen. Im September 1968 schrieb eine norwegische Journalistin: „Zum dritten Mal in fünf Monaten ist es mir unmöglich, über die netten, reizenden Kindersendungen unseres Rundfunks und Fernsehens zu schreiben. Im April wurde Martin Luther King erschossen, im Juni Robert Kennedy, und nun haben wir die Tschechoslowakei. Hilflos und zornig haben wir vor unseren Radios und Fernsehgeräten gesessen. Und die Kinder haben unsere Reaktion bemerkt“ – und dann haben sie ihre üblichen Sendungen gesehen, die viel zu weit entfernt sind von der Realität, in der Erwachsene und Kinder heute leben. „Sie brauchen unsere Hilfe, damit sie Dinge wie das Töten von Menschen, brutale militärische Machtdemonstrationen und Kinder, die Hungers sterben, nicht für ebenso normal halten wie den Wetterbericht. Den Kindern eine Orientierung über und Verständnis für die Welt zu vermitteln, in der sie leben, und ihnen zu helfen, den endlosen Strom grausamer Nach-

richten zu verarbeiten, stellt für den Rundfunk und das Fernsehen ebenso wie für die Eltern eine Aufgabe und eine Herausforderung dar.“<sup>6</sup>

Daß die Eltern sich vom Fernsehen, von seiner medialen Struktur, von Inhalt und Methode seiner Wirklichkeitsvermittlung nicht herausfordern lassen, haben wir eingangs schon festgestellt. Um so schlimmer, daß auch die Anstalten dazu nicht bereit sind, daß sie weder den Heranwachsenden selbst helfen, sie im Gegenteil durch sinnlose Brutalitäten zusätzlich irreführen, noch den Eltern beispringen, damit diese ein vernünftiges Verhältnis zu der eigenartigen Vermittlungsstruktur des Mediums gewinnen und so zu erzieherischer Hilfe befähigt werden. Dabei hat das Fernsehen die im Erziehungsraum einmalige Chance, die Eltern täglich über sich selbst informieren zu können. Was würde die Schule darum geben, wenn sie diese Möglichkeit hätte und die Eltern nicht jedesmal mühsam zusammenrufen müßte, sobald es um schulische Belange geht!

Freilich ist nicht zu übersehen, daß hier letzten Endes das Selbstverständnis der Anstalten angesprochen ist. Einerseits brauchen sie nicht kommerziell zu arbeiten, müssen nicht wie in den USA bedacht sein, ihren Aktionären eine möglichst hohe Dividende zu erwirtschaften. Andererseits leben auch sie vom Geld ihres Publikums, und so gibt es Tendenzen, Sendungen ähnlich wie Illustrierte nach der Statistik zu machen, das heißt in diesem Fall nach den Ergebnissen der Zuschauerforschung. Zwar weiß man, daß deren Zahlen weniger über die Güte eines Programms besagen als über seinen Erfolg; aber das Erfolgsdenken und damit eine schlechte Anpassung an das Publikum dürfte eine größere Versuchung sein als die vielberedete zur Manipulation. In einem solchen Erfolgsdenken jedoch können die gerade skizzierten Forderungen ebensowenig einen Platz finden wie die Einsicht, daß für die Heranwachsenden jede Sendung so oder so pädagogisch relevant ist.

### Der pädagogische Kern des Problems

Ausdrücklich sei betont, daß mit diesen Feststellungen keineswegs einer totalen Verpädagogisierung unseres Themas das Wort geredet werden soll. Andererseits gilt es jedoch zu sehen, daß die Frage nach der zentralen Problematik des Jugendprogramms geradewegs ins Zentrum der Pädagogik führt, folglich nur von dorther angemessen reflektiert werden kann. Setzen wir also mit unserer Frage nach den genuinen Schwierigkeiten der Jugendsendungen ein letztes Mal an und versuchen, den Problemkern freizulegen.

Zu den Antinomien, die das pädagogische Geschäft so schwierig machen, gehört jene von Gegenwarts- und Zukunftsbezug, von der Bedeutung einer Sache oder eines Lebensbereichs für die gegenwärtige und die zukünftige Lebensform des Educandus.

<sup>6</sup> Zitiert ebd. 128 f.

Einmal hat die Erziehung dem eigentümlichen Lebenssinn einer jeden Entwicklungsstufe des Heranwachsenden gerecht zu werden, zum anderen aber muß sie den jungen Menschen auf die Wirklichkeit des Erwachsenenlebens vorbereiten. Sie darf also weder das „Glück“ der Gegenwart dem der Zukunft opfern noch umgekehrt das Glück der Zukunft dem der Gegenwart. Beides würde bedeuten, die Antinomie nach Art des gordischen Knotens aufzulösen. Schleiermacher hat dieses Prinzip bereits ausdrücklich formuliert, daß die Gegenwart des Educandus und die Ansprüche der Zukunft stets zugleich befriedigt werden müssen. Das pädagogische Wohl des Individuums also fordert, daß sowohl seinen gegenwärtigen Interessen Rechnung getragen wird als auch zukünftige geweckt werden, und zwar auf dem Weg einer produktiven Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit, mit ihren Sach- und Sinnansprüchen.

Insofern kann keine Bildungsarbeit auf eine gewisse Vorwegnahme der Zukunft verzichten. Doch ist diese Antizipation der Zukunft in sich wiederum ein niemals restlos aufzulösendes Problem. Sie darf nicht zur Indoktrination ausarten, Wissen und Gewissen des Zöglings zu „machen“ versuchen, indem sie den Sinn der Zukunft verfügbar zu haben vorgibt, wie es etwa die marxistische Erziehung tatsächlich tut. Eine von pädagogischer Verantwortung getragene Erziehung hat zwar die Bahn der künftigen Individualität vorausdenken, muß sie in deren eigenen Erfüllungsmöglichkeiten zu antizipieren suchen, darf dieses jedoch nur tun im Sinn einer „mäeutischen Hilfe für die Selbstbildung des Gewissens“<sup>7</sup>, muß also das Eigenrecht der Jugend respektieren. „Was die Jugend aus den ihr von der Erwachsenengeneration angewiesenen und als Vorwegnahme der Zukunft gedachten Inhalten der Bildung macht, bleibt dieser Jugend überlassen“<sup>8</sup> – einfach deshalb, weil jede Erziehung letzten Endes auf humane Mündigkeit und personale Autonomie abzielt.

Noch einmal anders gesagt: Unter dem Aspekt der pädagogischen Verantwortung, die Not und Tugend der Erziehungsarbeit zugleich ausmacht, müssen die Erwachsenen das Wollen und Sollen des jungen Menschen besser verstehen, als dieses ihm selbst möglich ist. Genau daraus aber kommt heute der Konflikt, nämlich die Kollision mit dem Selbstbewußtsein des emanzipierten Jugendlichen, der sich und seine Zukunft selbst bestimmen will, der keinen Erwachsenen als Anwalt seines jugendlichen Eigenrechts mehr haben will, der sich als seinen eigenen Anwalt betrachtet. Und es gibt keine Instanz, die darüber zu entscheiden vermag, wer von beiden im Recht oder im Irrtum ist; nur die Zukunft selbst kann das erweisen. Dennoch wird diese Fehlsamkeit und unvermeidliche Gefährdung ihres Geschäfts der Erziehung „nichts von der Verpflichtung abdingen können, immer wieder im Sinn der individuellen Bestimmung des Erziehungspartners zu agieren“<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Josef Derbolav, Versuch einer Grundlegung der Didaktik, in: Zeitschrift für Pädagogik, 2. Beiheft (Weinheim 1960) 26.

<sup>8</sup> Herwig Blankertz, Theorien und Modelle der Didaktik (München 1969) 41.

<sup>9</sup> Josef Derbolav, a.a.O. 27.

Auch für die Jugendsendungen des Fernsehens ist diese skizzierte Antinomie samt ihren Konsequenzen das zentrale Problem, an dem sie nicht vorbeigehen dürfen. Das bedeutet konkret, daß sie den Widerspruch der Jugendlichen gegen die Zukunftsvorstellungen der etablierten Gesellschaft ernst nehmen, ihnen bei der Auseinandersetzung mit der Erwachsenenwelt beistehen, ihnen dafür Perspektiven anbieten müssen. Man weiß doch, daß Dynamik und ständige Veränderung für unsere Welt konstitutiv sind, folglich muß man auch die Jugend als promovierendes Element der Gesellschaft akzeptieren. Das bedeutet nicht, sie früher als bisher aus der Erziehung zu entlassen, wohl aber, sie weniger als zu Erziehende denn als Erziehungs*partner* anzunehmen. Die Produzenten müßten ehrlich und ohne Hintergedanken auf Fragen und Vorstellungen ihrer jungen Zuschauer eingehen, so ihr Vertrauen zu erwerben trachten, anstatt sich nur äußerlich mit ihnen zu solidarisieren oder sich in der Pose des Doktor Allwissend zu gefallen. Erst dann kann statt eines Programms für junge Leute ein wirklich junges Programm entstehen, das die Welt aus jugendlicher Sicht darstellt und das in diesem Gewand zugleich eine pädagogische Hilfe zur Weltorientierung zu sein vermag, das sowohl der Bewältigung der Gegenwart als auch der Gestaltung der Zukunft dient.

Naiv dagegen ist die Forderung, man solle sich von der Jugend selbst beraten lassen. Wer das nötig hat, sollte sich lieber nach einem anderen Metier umsehen. Der Produzent muß selber jung geblieben sein, offen und kreativ; er muß natürlich Kontakt mit der Jugend haben, zugleich aber Problembewußtsein und gründliche Reflexion ihr voraushaben. Nur so kann er auch heute bereits das Programm von übermorgen, von 1972 entwerfen, wie es die inzwischen üblichen Planungs- und Produktionszeiten erfordern.

Seit einiger Zeit gibt es im Deutschen Fernsehen eine Magazinsendung für Jugendliche, die in vielen ihrer Beiträge den hier umrissenen Vorstellungen im wesentlichen entspricht. Sie trägt den Titel „Baff“ und wird vom Westdeutschen Rundfunk produziert. Ihr Autor *Hans-Gerd Wiegand*, der bereits die ersten Preise eingeheimst hat, brauchte bezeichnenderweise rund zehn Jahre Fernseharbeit, ehe ihm diese Sendereihe gelang. Es ist also nicht mit jugendlicher Unbekümmertheit getan, vielmehr ist intensive Arbeit und Reflexion Voraussetzung des Gelingens. „Baff“ legt Zeugnis davon ab, auch von unserer Grundthese, daß die zentrale Problematik des Jugendprogramms pädagogischer Art ist. Die Sendereihe ist auf ihre spezifische Weise eminent pädagogisch, sie fordert zur Auseinandersetzung mit der heutigen Wirklichkeit, ihren Problemen und sogenannten Selbstverständlichkeiten heraus, und sie tut das mit den genuinen Möglichkeiten des Mediums Fernsehen. Sie ist wesentlich inhaltsbezogen, und so ist es nur konsequent, daß sie sich nicht damit begnügt, auf modische Weise dieses oder jenes in Frage zu stellen, daß sie vielmehr unaufdringlich den Sinnanspruch jener Lebensbereiche deutlich zu machen sucht, die jeweils den Inhalt der Sendefolgen ausmachen.

## Der Prix Jeunesse und seine Initiativen

Im Zusammenhang mit unserem Thema darf ein Hinweis auf den sogenannten *Prix Jeunesse International* nicht fehlen, der einer bayerischen Aktivität zu verdanken ist, inzwischen längst internationale Anerkennung gefunden hat und der zugleich die Problematik des Jugendprogramms widerspiegelt. Er wurde im April 1963 von der Europäischen Rundfunk-Union als Wettbewerb anerkannt. Im April des folgenden Jahrs errichteten der Freistaat Bayern, die Stadt München und der Bayerische Rundfunk eine Stiftung als finanzielle und rechtliche Trägerin des Prix Jeunesse. Inzwischen ist dieser Stiftung die am 14. Juni 1968 gegründete „Gesellschaft zur Förderung des Internationalen Jugend- und Bildungsfernsehens“ zur Seite getreten, der wiederum der Freistaat Bayern und die Stadt München angehören, außerdem das ZDF und die ARD, letztere vertreten durch den Bayerischen Rundfunk. Bisher allerdings ist es nicht gelungen, weitere und vor allem internationale Mitglieder zu gewinnen als Partner für neue Initiativen und zur finanziellen Entlastung der Stiftung.

Der Prix Jeunesse soll „einen internationalen Beitrag zu sinnvoller Entwicklung und Nutzung des Fernsehens leisten, insbesondere was seinen Einfluß auf die Jugend angeht“; er soll helfen, „die Verständigung zwischen den Völkern zu verbessern und den internationalen Programmaustausch zu fördern“. Man hat in München viel getan, damit diese Sätze keine leeren Versprechungen blieben. So begann am 1. April 1965 das Internationale Zentralinstitut für das Jugend- und Bildungsfernsehen zu arbeiten, das als „geistige Heimat“ des Prix Jeunesse gedacht ist. Es soll Erkenntnisse und Erfahrungen, die durch die Vorführung internationaler Werke gewonnen werden, auf längere Sicht fruchtbar machen, soll einschlägige wissenschaftliche Untersuchungen registrieren und auswerten, Bibliographien erstellen usw.

Für die Ernsthaftigkeit der Münchner Initiative spricht auch, daß man zur Vorbereitung des ersten Wettbewerbs ein internationales Seminar von Fachleuten zusammenrief, das Teilnahmebedingungen und Beurteilungskriterien erarbeitete (Oktober 1963); daß seitdem alle zwei Jahre solche Seminare stattgefunden haben, die sich mit grundsätzlichen Fragen des Problemkreises „Jugend und Fernsehen“ beschäftigten. Dabei ist das weltweite Interesse ständig gestiegen; 1969 zum Beispiel hatte man 60 Einladungen verschickt, 250 weitere Personen aber baten um Teilnahme.

Ebenso sind Ansehen und Teilnehmerkreis des Wettbewerbs, des einzigen seiner Art, ständig gewachsen. Er findet ebenfalls alle zwei Jahre statt. 1964 hatten 32 Rundfunkorganisationen aus 24 Ländern 64 Sendungen eingereicht; 1968 waren bereits 41 Anstalten aus 31 Ländern mit 95 Beiträgen vertreten. 1964 waren drei Kategorien ausgeschrieben worden: Kindersendungen (bis 12 Jahre), Jugendsendungen (12 bis 15 Jahre), Bildungsprogramme für Jugendliche (über 15 Jahre). Inzwischen hat man eine weitere Kategorie für Kindersendungen (bis zu 7 Jahre) eingeführt, um dem internationalen Angebot und der wachsenden Bedeutung des Fernsehens für Kinder gerecht zu werden. In jeder Kategorie wird je ein Preis (10 000 DM) und eine Ehrengabe

(3 000 DM) für die Sparte „Information und Instruktion“ sowie für „Spiel und Unterhaltung“ verliehen.

Als Hauptproblem haben sich auch bei diesem Wettbewerb die Sendungen für Jugendliche über 15 Jahre erwiesen. Nicht nur qualitativ, bereits zahlenmäßig waren sie stets am schwächsten vertreten, und bisher sah sich die Jury noch jedesmal außerstande, alle ihr zur Verfügung stehenden Preise zu vergeben. Die Jugendsendungen sind also nicht nur bei uns unzureichend, sie stoßen in allen Ländern und Kontinenten auf wenig Gegenliebe bei Jugendlichen und Kritikern, selbst zwischen westlichem und östlichem Teil der Welt bestehen da höchstens graduelle, aber keine wesentlichen Unterschiede.

Da zudem immer lauter gefordert wurde, vor allem von Journalisten, man solle nicht ständig unter Ausschluß der jungen Leute diskutieren und über für sie gemachte Sendungen befinden, schlugen die *Prix Jeunesse Tage* 1969 einen neuen Weg ein. Man wollte von den Jugendlichen selbst erfahren, was sie vom Fernsehen halten und was die Anstalten tun könnten, um ihnen näher zu kommen als bisher. Der Veranstalter hatte ein kompliziertes Verfahren ausgedacht, um sich die beiden Fragen beantworten zu lassen. Man lud Fernsehstationen ein, je eine Produktion ihres Jahresprogramms Jugendlichen vorzuführen, sie anschließend zu diskutieren und beides, die Sendung und das Filmprotokoll der Diskussion, nach München mitzubringen. Von den 18 Stationen, die sich zum Mittun bereit erklärten, wurden 8 ausgewählt, und zwar so, daß Länder von möglichst unterschiedlichem Entwicklungsstand, Erziehungs- und Gesellschaftssystem vertreten waren (Dänemark, Italien, Japan, Jugoslawien, Kanada, Pakistan, Ungarn, Bundesrepublik). Je zwei junge Leute aus diesen Ländern waren obendrein nach München eingeladen, um an einem großangelegten dreistündigen Hearing teilzunehmen.

Die Ergebnisse der Tagung standen in keinem Verhältnis zu ihrem Aufwand. Die Jugend brachte ihr Mißvergnügen zum Ausdruck, forderte Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit, verlangte nach aus jugendlicher Sicht gemachten Sendungen. Im einzelnen gab es manche beherzigenswerte Gedanken, doch waren sie selten neu noch brachten sie weiter. Im ganzen jedoch wurde jene Problematik bestätigt, die wir hier zu entfalten versucht haben. Wenn im zusammenfassenden Diskussionsbericht zum Beispiel festgestellt wurde, „daß neue Denkmuster für die Behandlung von Jugendprogrammen entwickelt werden sollten“, zugleich aber gesagt wurde, „für welche Themen und Themenkreise sich junge Menschen besonders interessieren, konnte nicht verbindlich beantwortet werden“, so macht dieses Resümee genau die Grenzen deutlich, die der Befragung von Jugendlichen notwendigerweise gesetzt sind. So wichtig die Kenntnis der Jugend ist, freilich nicht nur eine rational-wissenschaftliche Kenntnis, sondern Vertrautheit mit ihr, so muß doch der Erwachsene, der ihr bei der Weltorientierung helfen will, sie zugleich besser verstehen, als sie selbst es kann.

Dennoch hatte die Tagung ihren guten Sinn. Sie machte die Kluft deutlich zwischen den Jugendsendungen bzw. ihren Produzenten und den jugendlichen Adressaten. Sie

zeigte, daß es so wie bisher nicht weitergehen kann, wenn man nicht ins Leere produzieren will. Die für die Stiftung Prix Jeunesse Verantwortlichen haben sich von dieser Tatsache herausfordern lassen und für den diesjährigen Wettbewerb, vom 5. bis 12. Juni in München, die bisherigen Kategorien „Jugendsendungen“ (12 bis 15 Jahre) und „Bildungsprogramme für Jugendliche“ (über 15 Jahre) ersetzt durch die neue Kategorie „Programme, die junge Menschen interessieren“. Die Grenzen für die neue Kategorie, in der drei Preise und drei Ehrengaben verliehen werden, sind absichtlich so weit wie möglich gezogen; sie sollen alle denkbaren Sendegattungen und Inhalte umfassen.

Diese Öffnung des Wettbewerbs macht es folglich auch möglich, Sendungen aus dem Abendprogramm einzureichen. Es wird damit im Prinzip die zunehmend kritisierte Isolierung des Jugendprogramms und seine Plazierung am Nachmittag überwunden; es wird das erreicht, was auch „Baff“ von Anfang an erreichen wollte, nämlich die bereits in Etikettierung und zeitlicher Plazierung zum Ausdruck kommende Zweitrangigkeit der Jugendsendungen im Bewußtsein der Programmverantwortlichen zu überwinden.

Außerdem soll beim diesjährigen Wettbewerb ein Sonderpreis als „Prix Initiative“ verliehen werden. Damit ist die Möglichkeit geschaffen, neben den konkurrierenden Sendungen auch neue Ideen oder Initiativen auszuzeichnen, die den Einsatz des Fernsehens im Dienst der Jugend fördern. Schließlich soll zum ersten Mal die junge Generation selbst aktiv am Wettbewerb teilnehmen: eine internationale Jugend-Jury wird in der neu geschaffenen Kategorie einen weiteren Sonderpreis und zwei Anerkennungen vergeben.

Diese jüngste Entwicklung des Prix Jeunesse scheint zu zeigen, daß man gewillt ist, bisherige Fixierungen und scheinbare Selbstverständlichkeiten zu durchbrechen oder mindestens in Frage zu stellen. Ein neues Problembewußtsein scheint sich anzubahnen, das bisherige Verkürzungen als solche erkennbar werden läßt, das jedenfalls das Thema „Jugend und Fernsehen“ nicht mehr stereotyp zusammenschrumpfen läßt auf die Frage nach den „Wirkungen“ des Fernsehens auf die Jugend.

Oswald A. Neuberger

## Techniken der Manipulation\*

Der Begriff der „Manipulation“ ist zu einem Modewort geworden. Daß die Menschen durch vielerlei Einflüsse aus Kultur und Gesellschaft, speziell aus den Bereichen Politik, Erziehung und Werbung „manipuliert“ werden, gilt vielen als unumstößliche Tatsache. Versucht man aber, den Begriff näher zu definieren, so erweist es sich, daß er von proteischer Natur ist: es dürfte schwerfallen, ihn zuverlässig von den Begriffen Propaganda, Beeinflussung, Demagogie, Suggestion, Meinungsmache, Einstellungsänderung, Überzeugung usf. abzugrenzen.

Über die Wortbedeutung hinaus – daß nämlich ein anderer für bestimmte Zwecke „gehandhabt“ wird – scheint sich zusätzlich ein Konsensus darüber zu bilden, daß mit Manipulation auch eine Verschleierung oder Maskierung der Absichten des Manipulators zumindest intendiert sein muß.

Das sorgfältig geplante Arrangement der Situationen und Informationen, mit denen das Manipulationsobjekt konfrontiert wird, ist die wesentliche Voraussetzung eines Manipulationsversuchs. Damit eröffnet sich für den Manipulator die Möglichkeit, den Entscheidungsspielraum des Manipulierten derart zu verengen, daß für diesen nur noch wenige Alternativen übrigbleiben, zwischen denen er dann „frei“ wählt. Die Kontrolle oder Konstruktion der Handlungsmöglichkeiten erlaubt es dem Manipulator, die Entscheidung vorherzubestimmen.

So gesehen ist Manipulation ein universelles Phänomen, das im zwischenmenschlichen Verhalten immer zu beobachten ist, das seine besondere Charakterisierung aber dadurch erfährt, daß ein „Wissender“ und „Wollender“ den Freiheitsraum eines „Naiven“ beschneidet. Es ist eine Zielsetzung dieses Beitrags, diese Naivität abbauen zu helfen durch eine Diskussion der *Techniken* der Manipulation. Mit welchen „Kunstgriffen“ versucht man, andere zu einer bestimmten Haltung oder zu einem bestimmten Verhalten zu bringen?

1. Ein erstes Prinzip, das fast einer Wiederholung der Definition von Manipulation gleichkommt, fordert die *selektive Darbietung*. Es ist wichtig, daß die Informationen, die den Empfänger erreichen, entsprechend „gefiltert“ sind. Durch eine derartige systematische Informationskontrolle wird der Erfolg des Manipulationsversuchs gesichert:

\* Dieser Beitrag ist die in einigen Punkten ergänzte Fassung eines Einführungsreferats mit demselben Titel, das am 26. 2. 1970 im Rahmen einer Veranstaltungsreihe der Katholischen Akademie in Bayern („Film im Dienst der Nazi-Propaganda“) gehalten wurde. Daraus erklären sich die im Text vorzugsweise zur Illustration herangezogenen Beispiele aus dem Dritten Reich.

das Wissensfundament, auf das der Empfänger seine Entscheidungen gründet, wird damit übersichtlich und beherrschbar; zukünftiges Verhalten wird mit einem höheren Sicherheitsgrad vorhersagbar, als wenn an ein und dieselbe Person widersprüchliche Informationen gerichtet würden.

Ziel dieser Monopolisierung der Informationen ist es, den Eindruck der Uniformität und Geschlossenheit zu schaffen, die Unverwundbarkeit des Systems zu demonstrieren und für den einzelnen die Orientierung – wie man sagt – zu erleichtern. Das meistverbreitete Instrument auf dem Gebiet der Massenkommunikation ist in diesem Zusammenhang die *Zensur* – ergänzt meist durch den Versuch, die Aktualität anderer, unverfänglicher Themen dadurch zu steigern, daß sie zu besonderer Bedeutung und Wichtigkeit hochgespielt werden.

Manipulationsversuche setzen auch die Kontrolle der Empfänger voraus: man muß verhindern, daß von den Adressaten divergente Meinungen ausgehen und verbreitet werden. Die bevorzugte Kommunikationsform ist darum die „*einseitige Kommunikation*“: ein Partner spricht, der andere nimmt auf. Allen unvorhersehbaren und möglicherweise unliebsamen Willens- und Meinungsäußerungen muß entgegengetreten werden. Das beginnt bei der bewußten Zusammenstellung des Publikums auf Massenveranstaltungen (etwa vorher versandte Einladungen oder Eintrittskarten), geht über die Organisation des Auditoriums (Sitzordnung, Kolonnen), erfaßt die vorherige Auswahl eventueller Fragen („bestellte Fragen“) und führt unter Umständen zum Einsatz geschulter Zwischenrufer oder Claqueure („Führer befehl . . .“). Das „Mitmachen“ wird zunächst durch gemeinsames Singen oder Sprechen (Sprechchöre) angeheizt („Heil Hitler“) (s. Gottesdienste).

Die Situationskontrolle soll zudem mit einer brennpunktartigen Ausrichtung der Informationen Hand in Hand gehen: die Meinungen, Haltungen und Einstellungen der Empfänger sollen auf bestimmte Gegenstände oder Themen konzentriert und damit beschränkt werden, während anderes „tabu“ gemacht wird, unaussprechlich ist (etwa die Kriminalität in totalitären Staaten: Es gibt sie nicht, weil es sie nicht geben darf!). Es ist darum wichtig, daß der Manipulator sich die Lenkung oder Führung der Kommunikation nicht aus der Hand nehmen lassen darf (etwa durch Zwischenfragen oder -rufe, die ihn aus dem Konzept bringen könnten. Zu diesem Zweck wird ein Ordnungsdienst oder Saalschutz organisiert, der die Uniformität der Meinungsäußerungen garantieren soll).

2. Die *Vorzüge* jener Positionen, die der Manipulator vertritt, müssen ganz klar zum Ausdruck gebracht werden. Es darf kein Zweifel mehr bestehen an der eindeutigen und fraglosen Überlegenheit der Ansichten, die der „Sender“ vertritt. Aus diesem Grund werden auch ausschließlich nur die Vorzüge dargestellt, um durch eine etwaige Erwähnung von Negativa den oder die Empfänger „nicht auf dumme Gedanken zu bringen“.

Eine solche Strategie muß allerdings modifiziert werden, wenn vorausgesetzt werden muß, daß die Zielpersonen von Nachteilen wissen oder gehört haben (etwa sog. „Feindpropaganda“ aus dem Rundfunk, allgemein verbreitete Gerüchte). In solchen Fällen kommt es darauf an, das Gewicht dieser abträglichen Argumente bis zur Bedeutungslosigkeit zu verringern. Neben den in den folgenden Punkten noch zu besprechenden Techniken kann das geschehen:

Einmal durch die „*Kunst des Dementis*“, wobei die Grenzen zur Lüge fließend sind. Es kommt jedenfalls darauf an, unerwünschte Ereignisse oder Interpretationen dadurch aus der Welt zu schaffen, ungeschehen zu machen, daß man ihnen den Boden der Tatsachen entzieht: es handelt sich dann um reine „Hirngespinnste“, um „gegnerisches Wunschdenken“, um „böswillige Verleumdungen“, „Greuelpropaganda“ usw., denen jegliche Grundlage fehlt.

Zum anderen kommt die „*ja-aber-Technik*“ zum Einsatz: eine zugegebene „scheinbare“ Schwäche wird „umfunktioniert“. Auf den Vorwurf etwa, daß ein Ein-Parteien-System doch nicht die Vielzahl divergenter Meinungen in einem Staat angemessen vertreten könne, wird geantwortet: das Argument träfe zu, wenn es tatsächlich eine Vielzahl von Ansichten gäbe. Aber „in Wirklichkeit“ gibt es nur ein Interesse: das Interesse der Nation, des Ganzen, das allen eigensüchtigen Privatinteressen vorangestellt werden muß. Auf diese Weise wird dann Rückgratlosigkeit zur Anpassungsfähigkeit, Vertragsbruch zu Wahrung berechtigter Interessen in einer neuen Situation, Angriff zur vorbeugenden Verteidigung umgedeutet.

Es ist weiterhin üblich, auf einen Vorwurf nicht näher inhaltlich einzugehen, sondern vielmehr die Quelle, aus der er stammt, in Mißkredit zu bringen: Wenn die Zionisten gegen uns hetzen, heißt das, daß wir auf dem richtigen Weg sind!

Mitunter wird absichtlich „*bilanziert*“, d. h. es werden Vor- und Nachteile – natürlich mit den entsprechenden Gewichten – einander gegenübergestellt. Mit einer solchen zweiseitigen Darstellung will man gegen Gegenpropaganda immunisieren. Sehr wichtig ist dabei, daß der Manipulator den Saldo, die Schlußfolgerung, selbst zieht: Tatsachen sprechen nie für sich selbst!

3. Zur Verteidigung eigener und zur Abschwächung gegnerischer Standpunkte können *unbewiesene oder unbeweisbare Behauptungen* aufgestellt werden (etwa: „Wir müssen die Sozialdemokratie zerschlagen, weil sie mit dem internationalen Kommunismus ein Komplott gegen den Nationalsozialismus schmiedet“). Wenn Tatsachen nicht vorzuweisen sind, wird häufig mit der Unterstellung von Absichten argumentiert: „Wir müssen aufrüsten, weil die anderen insgeheim ihre Aufrüstung vorbereiten“.

In diesen Zusammenhang gehört auch die gezielte Verbreitung von *Gerüchten*. Es werden die sogenannten „Kenntnisse von gewöhnlich gut informierten Kreisen“ oder „Informationen des Geheimdienstes“ angeführt, um ein bestimmtes Vorgehen zu rechtfertigen. Kennzeichen dieser Informationen ist es, daß sie – wie auch Zitate, Zahlen-

material, Statistiken usw. – im Augenblick und eventuell grundsätzlich nicht nachprüfbar sind.

Es wird auch zu Beispielen, „hinkenden“ Vergleichen, Analogien, Bildern, Metaphern, Sprichwörtern usw. gegriffen, mit denen man, wie mit der sprichwörtlichen Statistik, „alles beweisen“ kann, die aber zumeist noch Nebenbedeutungen vermitteln, die eine gewünschte Atmosphäre schaffen – wie etwa Goebbels' Ausspruch: „Natürlich sind die Juden Menschen, auch der Floh ist ein Tier!“

Es wird auch mit „*Alltagserfahrungen*“, „*Binsenwahrheiten*“ usw. operiert (s. die Verbreitung der Dolchstoßlegende). Dadurch, daß Aussagen eingeleitet werden mit Wörtern wie bekanntlich, unzweifelhaft, konsequenterweise, unbestritten usw., werden sie zumeist unkritisch hingenommen. (Dem Toxikologen *Lewin* soll auf einer Gesellschaft niemand widersprochen haben, als er behauptete: „Bekanntlich haben die Chinesen keine Backenzähne.“)

Beliebt ist es auch, die *Vox populi* zu Wort kommen zu lassen: das gesunde Volksempfinden, der Mann auf der Straße äußert Meinungen, die als „*Volonté de tous*“ herausgestellt werden (s. etwa das Arbeiten mit „*Leserbriefen*“). Auf systematisierte Weise werden häufig Daten aus der Markt- und Meinungsforschung dazu verwandt, Politikern „*Orientierungshilfen*“ darüber zu geben, was „das Volk“ will.

Zu erwähnen sind hier auch die sogenannten *Suggestivfragen*, bei denen der Beeinflusste die Antwort „frei“ gibt, obwohl sie nach Lage der Dinge und entsprechend der „atmosphärischen“ Vorbereitung gar nicht anders ausfallen kann. Das Musterbeispiel für eine solche Frage ist Goebbels: „Wollt ihr den totalen Krieg?“

In eine ähnliche Kerbe schlagen jene Verfahren, die als „*Bluffen*“ bekannt sind: die Verwendung von unverständlichen Fremdwörtern, unbekanntem Theorien, Fachjargon (s. die suggestive Wirkung von Zauberformeln bei Heilungen oder Teufelsaustreibungen, auch die Verwendung von „*Sondersprachen*“ [Amtsdeutsch, Latein in der katholischen Kirche]).

Dadurch, daß Entferntes in fast paranoider Art miteinander in Beziehung gebracht wird, können Zusammenhänge konstruiert werden, die dann als „*Tatsache*“ ausgegeben werden. Entscheidend ist nur, daß bei relativ unkritischer Prüfung oberflächliche Gemeinsamkeiten auffallen, die dann zur Grundlage weitreichender Schlußfolgerungen gemacht werden. Beispiele dafür liefert das Beweismaterial von Verfahren vor dem Volksgerichtshof, für den oft kleinste Nebensächlichkeiten hinreichten, um einen Schuldspruch zu erwirken. Auch das, was unter Geschichtsklitterung bekannt ist, fällt in diese Kategorie.

Auch die *Umkehrung von Ursache und Wirkung* kann hier eingeordnet werden. Um ein aktuelles Beispiel zu bringen: Weil „die“ Arbeiter faul sind, muß man sie eng beaufsichtigen und kontrollieren; anstatt etwa: weil „die“ Arbeiter eng beaufsichtigt werden, verlieren sie das Interesse an Initiative und Leistung (s. auch das Feilschen um die Kausalität bei der Lohn-Preis-Spirale).

Bei der Technik der „*Scheinbeweise*“ gehen in den Schluß mehr oder andere Prämissen

sen stillschweigend ein, als vorher diskutiert wurden. Zum Beispiel: Moskau lobt eine Maßnahme der SPD, also ist die SPD-Regierung Ausverkäufer „deutscher“ Interessen.

4. Eine öfter angewandte Taktik ist es, Ansichten und Alternativen, die abgelehnt werden (sollen), zu *übertreiben*, um sie dadurch besonders abschreckend zu machen oder ad absurdum zu führen (s. etwa die Charakterisierung der DDR als „Ulbrichts Riesen-zuchthaus“). Oft wird – gerade bei der Auseinandersetzung mit politischen Gegnern – dies damit gerechtfertigt, daß man aus all den „Lippenbekenntnissen“ und dem verbrämenden Beiwerk den „wahren Kern herauschälen müsse“, daß man die „Maske vom Gesicht reißen müsse“. Die Zuspitzung stützt sich dann auf willkürlich herausgegriffene Einzelheiten, während anderes vernachlässigt, in seiner Bedeutung heruntergespielt oder weggelassen wird – worüber noch zu reden sein wird. Die Übertreibung kann nicht nur dadurch geschehen, daß man andere Meinungen in aller Breite auswalzt und bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgt („Wenn die Juden könnten, wie sie wollten, dann . . .“), sondern auch durch Destillation und Verkürzung (s. die Emser Depesche).

Dabei wirkt es oft besonders, wenn Zitate des Gegners – aus dem Zusammenhang gerissen – unpräzisiert und unqualifiziert verwendet werden und er so „mit seinen eigenen Waffen geschlagen“ wird. Dabei spielt es keine Rolle, daß sich möglicherweise die Auffassungen der anderen Seite in der Zwischenzeit längst gewandelt haben: es ist im Gegenteil ein beliebtes Vorgehen, dem Kontrahenten seine „Jugendsünden“ vorzuhalten.

In Diskussionen wird mitunter versucht, durch (absichtliche) Fehlinterpretation („Wenn ich Sie recht verstehe . . .“) den Opponenten zu provozieren, um ihn zu extremen Formulierungen herauszureizen und dann „festzunageln“: das also ist des Pudels Kern! In Verhandlungsprozessen werden übersteigerte Forderungen von vornherein einkalkuliert und vorgetragen, um den Punkt, „an dem man sich trifft“, möglichst weit zu seinen eigenen Gunsten zu verschieben.

5. Falls das Auditorium auf seiten des Manipulators steht, kann er es riskieren, den Gegner *lächerlich zu machen* („Lernen Sie erst mal richtig deutsch“), ihn zu diffamieren („Sie stecken ja unter einer Decke mit . . .“), persönlich zu werden („Sie mit Ihrer Visage . . .“) sowie Qualifikationen anzuzweifeln („Haben Sie überhaupt das Abitur?“).

Wenn in Diskussionen die Situation „brenzlig“ zu werden beginnt, kann man über Schwierigkeiten hinwegtäuschen und die „Linie“ halten, indem man ausweicht und ablenkt, z. B. filibustieren: ausführlich werden; mit Humor darüber hinwegzukommen suchen: eine Anekdote oder einen Witz erzählen; scheinbar einlenken: lassen Sie mich doch aussprechen, darauf wollte ich gerade kommen; absichtlich mißverstehen und fehlinterpretieren: dann müssen Sie sich eben klar ausdrücken! Man kann auch „überhören“ und „totschweigen“, oder verschieben: darauf komme ich später noch zurück –

obwohl das durchaus nicht beabsichtigt ist –, Gegenfragen stellen und dadurch den anderen in die Defensive drängen und selbst Zeit gewinnen.

6. Eine wichtige Technik der Manipulation ist es auch, *unscharfe Begriffe* zu verwenden und *Globalaussagen* zu machen. Damit hält man sich bei Angriffen immer ein Hintertürchen frei, indem man nun „konkretisieren“ kann, falls man „falsch verstanden“, „falsch zitiert“ oder „entstellt“ worden zu sein glaubt. In diesen Rahmen fällt es auch, wenn man alle Gegner in einen Topf wirft und bei passender Gelegenheit jeweils eine Gruppe hervorzieht und vorzeigt, um an ihr dann die Überlegenheit des eigenen Systems oder der eigenen Ansichten zu demonstrieren.

Mitunter wird gerade das, was einer *nicht* gesagt hat, gegen ihn ins Feld geführt. Man vermißt dann beim Kontrahenten eine Aussage, die eigentlich hätte kommen müssen, wenn nicht . . . – und hier beginnt dann jener Mechanismus der Unterstellungen und falschen Behauptungen, der oben schon angeschnitten wurde.

7. In einem gewissen Gegensatz zur Technik der Globalaussagen steht es, wenn statt des nivellierenden Verwischens von Unterschieden („Wir ziehen ja alle an einem Strang“) die „*demonstrative Abhebung*“ und die „*kontrastierende Unterstreichung*“ gesucht werden. Hier wird um jeden Preis versucht, Fronten aufzubauen, scharfe Grenzlinien zu ziehen, Mücken zu Elefanten zu machen; feine Nuancen, in denen sich die Gegner unterscheiden, erhalten übersteigertes Gewicht. Ziel dieser Schwarz-Weiß-Malerei, dieser strikten Entweder-Oder-Haltung ist es, den Angesprochenen zu einer eindeutigen Stellungnahme pro oder contra zu zwingen: Wer nicht für uns ist, ist gegen uns! Kompromisse sind ausgeschlossen.

Hier liegt auch die Wurzel für den Aufbau von *Popanzen*, Buhmännern, Strohmännern. Die Rückführung auf einen beliebigen kleinsten Nenner kann – wie oben schon angedeutet – zu erheblichen Verfälschungen führen – ein Prozeß, der unter dem Schlagwort des „*terrible simplificateur*“ eine Personalisierung und treffende Charakterisierung erfahren hat.

Das *Kontrastieren*, auch wenn es zu Haarsplattereien und Wortauslegungsstreitigkeiten führt (die Geschichte jeder Wissenschaft, die Kirchengeschichte dürften dafür reiches Beispielmateriale bieten), hat die wichtige Funktion, Kristallisationspunkte zu schaffen und die geistige Orientierung – gerade bei komplizierten Zusammenhängen – zu erleichtern.

Daß von hier aus nur noch ein kleiner Schritt zum *Dogmatisieren* und *Stereotypisieren* ist, versteht sich von selbst: weil die Unterschiede zum anderen immer kleiner werden, muß man die bestehenden Differenzen um so mehr betonen oder erst schaffen und Abweichungen in der Auslegung drakonisch ahnden. Ein Beispiel dafür dürfte das Problem sein, Deutsche von Juden zu sondern – eine Aufgabe, für die Göring schließlich seine eigene Lösung gefunden hat: Wer Jude ist, bestimme ich!

8. Eine weitere Technik der Manipulation ist unter dem Schlagwort der „*Salami-taktik*“ bekanntgeworden. Hier geht es darum, den Umworbenen in eine Falle zu locken: ein „großer Brocken“ wird in „kleinere Bissen“ aufgeteilt, die der Adressat vermutlich gerade noch „schluckt“. Die Kunst des Manipulators besteht darin, die Zustimmung zu relativ harmlosen Vorentscheidungen zu erhalten, aus denen er dann nach dem Schema „Wer A sagt, muß auch B sagen“ eine Zwangssituation ableitet. „Wer zu einem großen und starken Deutschland Ja sagt“ – und wer würde das nicht (s. Punkt 11) –, „der muß auch zum Führer Ja sagen, denn der Führer ist Garant der Größe und Macht.“

9. Ein Manipulationsversuch muß „ankommen“, d. h. er muß nicht nur verstandesmäßig erfaßt und begriffen werden, sondern er muß vor allem *Gefühls- und Antriebsmomente* ansprechen. Auf diese emotionale Seite der Manipulation werden wir in den folgenden Punkten eingehen.

Zunächst wird angestrebt, den Beeinflussungsversuch in eine Atmosphäre zu stellen, die dem angestrebten Ziel förderlich ist: Haß schüren, Neid und Ressentiment ansprechen, Größe und Unbesiegbarkeit demonstrieren, Glück und Liebe ausmalen. Dies geschieht meist durch assoziative Bindung. Die Atmosphäre „volkstümlich“, „einer von uns“ schafft man z. B. dadurch, daß man den „Führer“ zeigt unter Arbeitern, mit Frauen in Bauertrachten, mit kleinen Mädchen mit Blumensträußchen, mit Tieren, händeschüttelnd unter dem Volk usw. Der Eindruck „Macht“ wird unmittelbar suggeriert durch endlose Truppenkolonnen, donnernde Panzer, pausenlos feuernde Geschütze, Flugzeugwellen im Tiefflug. Als Hintergrund für „Erhabenheit“ fungieren Fahnen und Standarten, der Reichsadler und das Hakenkreuz, die Nationalhymne und monumentale Bauwerke. Und als Kulisse zu all dem: das haben wir geschafft, wir, die gedemütigten Deutschen, durch ihn, unseren Führer: überkochende Begeisterung, unübersehbare Massen, Sprechchöre, Winken, deutscher Gruß – ein Motiv: *unser Führer, wir* stehen geschlossen hinter ihm. Es gibt keine Abweichler, keinen Widerstand: wir sind eins. Und dies ist die Absicht der in den NS-Filmen so häufigen Konfrontation Führer – Masse: Die Demonstration der Geschlossenheit, der Einheit, der bedingungslosen Gefolgschaft: wie ein Mann steht das Volk hinter seinem Führer, er ist wie wir, er ist wir, wir sind er. Doch dazu später.

Ein demagogisches Mittel, das immer wieder verwendet wird, ist die *Retrospektion*, der rückblickende Vergleich damals–heute. So begann der Reichsparteitagfilm von L. Riefenstahl: „20 Jahre nach Beginn des Weltkriegs, 16 Jahre nach dem deutschen Leiden . . .“ Von Schmach und Erniedrigung ist die Rede. Auch der Film „Festliches Nürnberg“ ist auf diesem Prinzip aufgebaut: Damals waren wir eine kleine, angefeindete Minderheit in einem darniederliegenden Land – jetzt sind wir groß und stark und *wir* haben das moderne Deutschland geschaffen: die Panzer und die Hochöfen, die wogenden Felder und die glücklichen Menschen, den deutschen Wald und die Autobahn,

die Flugzeuge und die zufriedenen Arbeiter. Diese Bilder erscheinen einem kritischen Betrachter heute vermutlich als billige Klischees; aber man sollte sie mit den Augen der damaligen Zeit sehen und vor allem mit den Augen jener Zielgruppe, auf die diese Filme abgestellt waren: auf die große Gruppe der Arbeiter, der Angestellten, der Bauern und Soldaten. Und hier haben diese Bilder ihre Wirkung nicht verfehlt und würden sie vermutlich auch heute nicht verfehlen.

Zweck dieser Retrospektionen, die sogar bis in die germanische Vorzeit, zu Karl dem Großen usw. gehen, ist es, im einzelnen Betrachter das Selbstbewußtsein zu wecken und zu stärken, ihm das Gefühl der Bedeutung und der Größe zu geben – und zugleich hinzulenken auf den, dem er all dies verdankt: den Führer!

Das Spiegelbild zu den Rückblicken sind die *Prospektionen*, die Zukunftsvisionen, die im Medium des Films nicht so eindringlich dargestellt wurden, dafür aber in Reden und Schriften um so mehr Beachtung erfahren haben. Durch Verweis auf eine große Zukunft (das 1000jährige Reich!) mit ihrer Sorgenfreiheit und ihrem Idyllecharakter wird über die Schwierigkeiten, die momentan zu überwinden sind, hinweggetröstet: die Zukunft gehört uns und wir werden sie nach unserem Bild schmieden! Je bedrohlicher die Situation für den Manipulator wird, je mehr ihm die Tatsachen zu widersprechen scheinen, desto größer wird die Neigung, auszuweichen in Zukunftsvisionen (s. den „Endsieg“ und die „Wunderwaffe“).

Auch die aus der Psychoanalyse bekannten sogenannten „*Abwehrmechanismen*“ werden den Zwecken der Manipulation dienstbar gemacht. Unliebsame Ereignisse werden mit allen Mitteln aus dem „kollektiven Bewußtsein“ verdrängt, eigene Macht- und Zerstörungswünsche werden auf andere Gruppen oder Völker projiziert, es wird mit allen Mitteln daran gearbeitet, daß sich der einzelne mit dem Volk, dem Reich, dem Führer identifiziert, die Realität wird verleugnet (man braucht nur an die Lageberichte der letzten Kriegsjahre zu denken) oder sogar ins Gegenteil verkehrt, es wird eine Fixation an bestimmte Formen des Verhaltens, Denkens und Sprechens erzwungen und in der Darstellung politischer Gedanken ist jene Verflachung und Vereinfachung sichtbar, wie sie für eine infantile Regression bezeichnend sein könnte.

Für wichtig wird es auch gehalten, *Schuldgefühle abzubauen*, die sich im Verfolg bestimmter Handlungen eventuell einstellen könnten (z. B. bei der Unterdrückung von Minderheiten, bei der sogenannten „Gleichschaltung“ usw.). In einem vollendeten System von Rationalisierungen werden dem einzelnen akzeptable Gründe geliefert, die sein Verhalten rechtfertigen, ja sogar notwendig machen, wenn bestimmte hohe nationale Ziele erreicht werden sollen.

Besonderes Augenmerk wird darauf gerichtet, wesentliche menschliche *Bedürfnisse* anzusprechen, ihre Erfüllung zu besorgen oder zu verheißen: wie z. B. den Wunsch nach Sicherheit (gerade nach 1930/31), den Wunsch nach Macht, Status, Größe, Bedeutung (nach der „nationalen Erniedrigung“ durch den Versailler Vertrag), den Wunsch nach Geborgenheit, Zugehörigkeit, sozialer Bindung, das Bedürfnis nach Sinngebung usw. Von besonderer Problematik ist die Behandlung des sexuellen Bedürfnisses, das

– wie bei den meisten totalitären Staaten – in strenge Zucht genommen und zu der hehren großen Liebe sublimiert wurde.

10. Zu den wichtigen Aufgaben eines Manipulators zählt es auch, die Notwendigkeit einer Verhaltensänderung vor Augen zu führen, indem er z. B. auf eine *besondere Gefahr* („Die Lage war noch nie so ernst“) oder auf eine *besondere Chance* hinweist („einmalige Gelegenheit – Sommerschlußverkauf“).

In diesem Zusammenhang seien zwei Aussprüche Görings zitiert, die der amerikanische Chefspsychologe während der Nürnberger Prozesse, G. M. Gilbert, berichtete: „Es ist leicht“ (die Leute in den Krieg zu schicken). „Alles, was man tun muß, ist: ihnen sagen, daß sie angegriffen werden, und die Pazifisten beschuldigen, daß es ihnen an Vaterlandsliebe fehlt und daß sie das Land der Gefahr aussetzen. Das funktioniert in jedem Land.“ „Wenn es um die Interessen einer Nation geht . . ., dann hört die Moralität auf . . . Herrgott! Wenn ein Staat die Möglichkeit hat, seine Position zu verbessern, weil ein Nachbar schwach ist – glauben Sie, er würde sich wegen der rührseligen Überlegung zurückhalten lassen, daß er ein Versprechen bricht? Es ist die Pflicht eines Staatsmanns, eine solche Situation zum Wohl seines Landes auszunutzen!“

In solchen Druck- und Streßsituationen ist kein ruhiges Prüfen und Abwägen der Fakten mehr möglich: man muß sich sofort retten oder sofort zugreifen.

Gerade mit dem Druckmittel der Gefahrandrohung wurde im Dritten Reich viel gearbeitet; denn wenn man sich einer Ausnahmesituation gegenüber sieht, wenn man sich in einer gemeinsamen Not oder mit einem gemeinsamen Gegner konfrontiert sieht, dann muß man die „kleinen“ Differenzen vergessen und sich geschlossen stellen: nur Einigkeit macht stark.

Wenn der „Empfänger“ bedroht, verunsichert, verängstigt wird, ist es wichtig, zugleich einen Ausweg aus den Schwierigkeiten aufzuzeigen: es gibt einen Retter, einen Heiland, den Führer: Führer befehl, wir folgen!

Es wird auch durchaus nicht verschwiegen, daß auf dem Weg „ins gelobte Land“ Opfer und Schwierigkeiten zu überwinden sein werden. Damit immunisiert man für spätere Belastungssituationen: sie kommen nicht unerwartet, man ist auf sie vorbereitet, man rechnet mit ihnen. Darüber hinaus gewinnt etwas dann ganz besonders an Bedeutung, wenn es unter (persönlichen) Opfern erreicht wurde („Der Wert einer Medizin steigt mit ihrem Preis!“). Den Beteiligten wird das elitäre Bewußtsein eingepflegt, Pioniere einer neuen Zeit, Vorkämpfer für eine heilige Sache zu sein.

Man kann einen Beeinflussten auch dadurch günstig stimmen, daß man in „kauft“ – nicht so sehr durch finanzielle Bestechung, sondern indem man seine Status- und Prestige-Bedürfnisse anspricht: indem man ihn lobt, ihm schmeichelt, ihm Orden und Ehrenzeichen oder Titel verleiht, indem man ihm eine Uniform gibt usw. – Methoden, die von den Nationalsozialisten bewußt gepflegt wurden.

Es ist in diesem Zusammenhang interessant, ein Zitat aus Platos „Staat“ anzuführen (VIII, 17), in dem es um das Verhalten des Tyrannen geht und in dem einige der in diesem und dem vorangegangenen Kapitel aufgeführten Techniken erwähnt sind: „Wird er nun nicht in der ersten Zeit alle anlächeln und begrüßen, wem er nur begegnet, und behaupten, er sei gar kein Tyrann, und ihnen vielerlei versprechen, einzeln und gemeinsam, wie er denn auch Befreiung

von Schulden und Verteilung von Äckern dem Volk gewährt und denen, die ihn umgeben, und wird er sich nicht gegen alle günstig und mild anstellen? – Notwendig, sagte er. – Wenn er aber, denke ich, mit den äußeren Feinden teils sich vertragen, teils sie aufgerieben hat und also Ruhe vor jenen geworden ist, dann regt er zuerst immer einen Krieg auf, damit das Volk eines Anführers bedürfe. – Natürlich wohl. – Nicht auch damit sie, durch starke Abgaben verarmend, genötigt werden, an den täglichen Bedarf zu denken, und ihm weniger nachstellen können?“

11. Zu den Techniken der Manipulation gehört es auch, eine Alternative dadurch für den einzelnen verpflichtend zu machen, daß man sie auf einen *allgemein akzeptierten Wert* zurückführt. Wer diesen „hohen“, „heiligen“, „nationalen“ Wert unterstützt – und dies muß jeder – der muß notwendig auch die Folgerungen daraus unterstützen und vertreten. Solche Werte sind z. B. das Volk, die Treue, die Reinhaltung der Rasse, die deutsche Erde, Krieg und Heldentum, der Gehorsam gegen den Führer.

Als Beleg für die Verherrlichung z. B. des Heldentods sei eine Stelle aus dem „Wanderer zwischen beiden Welten“ von Walter Flex angeführt – eine Lektüre, die auch aus anderen Gründen stark gefördert wurde. Die Mutter des gefallenen Freundes fragt den Besucher „nach einer Weile des Schweigens: ‚Hat Ernst vor seinem Tod noch einen Sturmangriff mitgemacht?‘ Ich nickte mit dem Kopf, ja, bei Warthi!“. Da schloß sie die Augen und lehnte sich im Stuhl zurück. ‚Das war sein großer Wunsch‘, sagte sie langsam, als freue sie sich im Schmerz einer Erfüllung, um die sie lange gebangt hatte. Eine Mutter muß wohl um den tiefsten Wunsch ihres Kindes wissen. Und das muß ein tiefer Wunsch sein, um dessen Erfüllung sie noch nach seinem Tode bangt. Oh ihr Mütter, ihr deutschen Mütter.“

Hohe Werte sind naturgemäß unoperational, nicht eindeutig mit einem konkreten Verhalten verknüpft. Dem Manipulator ist darum weitgehend freie Hand gelassen, diese hohen Ziele in seinem Sinn zu interpretieren und seine Deutung *ex cathedra* als die verpflichtende auszugeben. Er erhält damit die Möglichkeit, beliebiges Verhalten unter Berufung auf die zentralen Werte zu fordern und Abweichungen mit Sanktionen zu belegen.

Manipulationsversuche, die sich an weite Kreise des Volks richten, müssen *einfach und eingängig formuliert* sein. Gefühlsbehaftete Schlagworte eignen sich dazu besonders: Blut und Boden, Mutter- und Mannestreue, Reich und Rasse haben jenen mythischen Bedeutungskreis, der ganz besonders die emotionale Sphäre anspricht.

Der Einsatz einer bestimmten Sprache ist grundsätzlich ein hervorragendes Mittel der Manipulation. Abgesehen davon, daß gewisse „*Sprachregelungen*“ geschaffen werden, die nur der Eingeweihte voll versteht, die aber insgesamt das Denken in ganz bestimmte Richtungen lenken, „gleichschalten“, gelingt es auch durch die beständige gezielte Verwendung eines bestimmten Vokabulars, beabsichtigte Gefühlswirkungen zu schaffen. Wenn z. B. vom Juden die Rede ist und er ständig als der schmierige, der ausbeuterische, blutsaugerische, schmutzige, geizige und geile charakterisiert wird, so erhält dieser Begriff eine eindeutig negative Konnotation, wobei beständige Wiederholung noch verfestigend und erweiternd wirkt.

Die *Wiederholung*, das „Einhämmern“, ist überhaupt eine der ältesten Empfehlungen der Manipulation: Eine Lüge, oft genug wiederholt, wird zur Wahrheit. Um Sätti-

gungsphänomene zu vermeiden, soll der Kerngedanke in jeweils variierender Form wiederholt werden, wobei die Wirksamkeit noch gesteigert wird, wenn die Information nicht immer nur von einer einzigen Quelle kommt, sondern sozusagen „aus aller Munde“ tönt (wie etwa bei den Werbekampagnen in Radio und Fernsehen, bei denen die Frau aus dem Volk einen bestimmten Slogan in ihrem Dialekt anbietet). Bei genügender Bekanntheit braucht dann nicht mehr der ganze Komplex entwickelt zu werden. Es genügt eine Abkürzung oder ein bestimmtes Signal – was in der Propaganda des Dritten Reichs intensiv ausgenutzt wurde in der Verwendung von Kennmelodien, Symbolen, Handzeichen, Abkürzungen usw.

12. Eine von Homans in eine Regel gefaßte empirische Beobachtung ist, daß *Kontakt und Sympathie* miteinander positiv korrelieren, daß also die Kontaktdichte zunimmt, wenn die Sympathie größer wird, und daß die Sympathie steigt, wenn der Kontakt intensiver wird und umgekehrt. Es hat sich weiterhin gezeigt, daß hoher Binnenkontakt in einer Gruppe meist einhergeht mit vermindertem Außenkontakt: je mehr eine Gruppe ihre Mitglieder „in Anspruch nimmt“, desto weniger Lust und Gelegenheit haben sie, Kontakte mit Außenstehenden aufzunehmen oder zu pflegen.

Von diesen Sachverhalten machen die Strategen der Manipulation Gebrauch: Alle Organisationen (Staaten, Kirchen, Vereine usw.), die eine umfassende Verhaltenskontrolle ihrer Mitglieder anstreben, versuchen, möglichst alle Beziehungen auf *Binnenkontakte* zu beschränken. Dies hat den Vorteil, daß die Mitglieder nicht divergierenden Einflüssen ausgesetzt sind, sondern leichter „gleichzuschalten“ sind und daß ferner die Sympathie und das Zusammengehörigkeitsgefühl unter ihnen steigt. Die Zugehörigkeit zur Wir-Gruppe wird sichtbar gemacht durch vielerlei Gemeinsamkeiten in Verhalten und Erscheinung (Uniform oder Tracht, gemeinsamer Gruß bzw. Anrede, bestimmte Gesten und Einheitssymbole usw.). Dabei besteht die Tendenz, den „ganzen“ Menschen zu erfassen und nicht nur einen oder einige Bereiche (Totalitarismus). Der hohe Binnenkontakt erschwert es dem einzelnen, sich der Kontrolle der anderen zu entziehen, er muß sich „anpassen“ und dies wiederum führt dazu, daß sich alle als ähnlich erleben und einem gemeinsamen Schicksal ausgesetzt sind.

Auch wenn sich der einzelne selbst nur als Mitläufer fühlt, wirkt er durch sein Beispiel auf die anderen: „Wenn alle so sind, warum nicht auch ich“ – ein Mechanismus, auf den später zurückzukommen sein wird. Eine individualistische Ideologie ist einer solchen Orientierung entgegengesetzt; das Kollektiv ist alles, der einzelne ist nur für und durch die Gruppe: Einer für alle, alle für einen.

Die Erhöhung des Innenkontakts begünstigt die Verminderung des Außenkontakts. Der psychologische Abstand zu den anderen wird immer größer und damit sinkt die Sympathie. Die *Verringerung der Außenkontakte* kann dadurch geschehen, daß man Einflüsse von außen abschließt (etwa durch den Bau einer Mauer) oder die Fremdgruppe isoliert (Ghetto) oder mit anderen Mitteln die Kommunikation erschwert. Die Mitglieder der Binnengruppe verlieren langsam das Gefühl dafür, wie „die anderen

denken“, sie machen sich falsche Vorstellungen über die anderen bzw. übernehmen unkritisch die Informationen, die sie von den Meinungslenkern der eigenen Gruppe vorgesetzt bekommen (siehe etwa die „Weltfremdheit“ bestimmter Kreise in der katholischen Kirche mit hohem Binnenkontakt). Durch die Entwicklung einer eigenen Kultur und Sprache fällt es immer schwerer, mit anderen zu kommunizieren (s. das „Klassen-System“; beispielhaft etwa der gescheiterte Versuch der linken Studenten, sich mit den Arbeitern zu solidarisieren, weil sie sich, neben anderem, in deren Denken und Sprache nicht einfühlten konnten). Wenn man die Kontaktdichte mit anderen genug herabgesetzt hat, dann ist es ein leichtes, sie ganz „aus der Welt zu schaffen“, noch dazu, wenn dies in der hochkohäsiven Innengruppe nicht bemerkt oder – wegen der herabgesetzten Sympathie – nicht bedauert wird (s. die „Judenfrage“). Meist nämlich entwickelt die Wir-Gruppe ein Elitebewußtsein, das es ihr erlaubt, auf die anderen geringschätzig herabzublicken, sie für Menschen zweiter Klasse zu halten, sie als Prügelknaben für eigene Fehler zu benutzen und die Frage zu stellen, ob „die Anwendung menschlicher Gesetze auf sie möglich ist“.

13. Sehr häufig wird ein Manipulationsversuch dadurch erheblich abgekürzt, daß anstelle eines langatmigen Beweisverfahrens Bezug genommen wird auf eine *geachtete Quelle*: „Wie schon in der Bibel steht . . .“, oder: „Nach den Worten des Vorsitzenden Mao . . .“. Die Berufung auf eine solche geachtete Autorität schafft dem Manipulator Glaubwürdigkeit, Status und Legitimation – Voraussetzungen, die die Akzeptierung einer Botschaft sehr erleichtern. Von Bedeutung ist natürlich der „Geltungsbereich“ einer Autorität: manche Personen haben fast überall etwas zu sagen, andere wiederum gelten nur auf einem kleinen Sektor als Kapazität. Selbstverständlich war im Dritten Reich der Führer die alles überragende Autorität. Aber man hat trotzdem auch noch andere Persönlichkeiten sozusagen als Aushängeschilder verwandt, etwa den päpstlichen Nuntius oder hervorragende Wissenschaftler oder z. B. Hindenburg usw. Sie alle wurden in irgendeine Verbindung mit dem Nationalsozialismus gebracht, um den Prestigewert dieser Bewegung zu fördern.

Kerngestalt und tragende Säule der Propaganda im Dritten Reich war jedoch der *Führer*. Wir werden darum etwas ausführlicher auf diesen Aspekt eingehen.

Ein Führer kann ganz allgemein dadurch Macht ausüben, daß er auf bestimmten Gebieten, die für die Organisation oder Gesellschaft wichtig sind, besondere Fähigkeiten oder Kenntnisse besitzt: der Führer als Experte (etwa Feldherrn als Staatsführer). Ein Führer kann andererseits in der Lage sein, kraft einer besonderen Stellung oder Verfügungsmacht materielle und immaterielle Belohnungen und Bestrafungen (Vor- und Nachteile) zu vermitteln (z. B. ein Unternehmer). Er kann ferner rechtmäßig in sein Amt gelangt sein und aus dieser Position heraus legitimerweise Gehorsam von den Geführten fordern (etwa ein demokratisch gewählter Staatschef).

Alle diese Quellen der Macht hat Hitler für sich in Anspruch genommen: er war Experte auf fast allen Gebieten, er hat sich den Zugang zu den traditionellen Macht-

mitteln des Staats verschafft, er war rechtmäßig an die Macht gekommen und er legte gerade auf diese Tatsache großen Wert.

Aber – und dies ist der springende Punkt – er gab sich damit nicht zufrieden; denn der Gebrauch dieser Macht setzt gewisse objektive Qualifikationen oder die Beachtung bestimmter Spielregeln, wenn nicht gar Gesetze, voraus. Die Einengung in das Korsett solcher Normen ist für den Führer einer „Bewegung“ aber auf die Dauer inakzeptabel: er braucht und sucht den Spielraum freier ungebundener Entscheidung und Bewegung, er will den bedingungslosen Gehorsam. Er will charismatischer Führer sein.

Er wurde darin bestärkt durch die demonstrativen Lobpreisungen seiner engsten Gefolgsleute. Der Reichspräsident sagte in der letzten Reichstagsitzung (1938) folgendes:

„Wie soll ich Dir, mein Führer, sagen, welche Gefühle uns erfüllen? Wie soll ich Worte finden für Deine Taten? Wurde je ein Sterblicher so geliebt wie Du, mein Führer? Wurde je an eine Mission so geglaubt wie an die Deine? Gott hat Dich uns für Deutschland gesandt! Du hast Deutschland aus der tiefsten Nacht gerettet und das Reich ins strahlende Licht geführt! . . . Alle Deutschen danken Dir mit überschäumendem Herzen: Dank unserem Führer! Alle Deutschen rufen in dieser ehrwürdigen und historischen Stunde mit Begeisterung und Leidenschaft: Heil dem Retter Deutschlands! Heil für immer und ewig dem heißgeliebten Führer, der das Leben wieder lebenswert gemacht hat!“

Dies ist der Kerngedanke des sogenannten Führerprinzips: der Führer besitzt „normlosen Willen“ (Stamer), er ist in seinen Entscheidungen frei, nur seinen „Eingebungen“ verantwortlich, über ihm steht niemand, nur die Vorsehung. Ein Führerbefehl steht über jedem Rechtsprinzip. (Wobei es charakteristisch für die Akribie und Raffinesse der Machthaber im Dritten Reich ist, daß sie sich dieses Führer-Prinzip in den Ermächtigungsgesetzen praktisch „legal“ bestätigen ließen). Mit diesem Führerprinzip und seiner pseudohistorischen Rechtfertigung hat sich die „Bewegung“ freie Bahn für alle ihre Maßnahmen geschaffen.

Wie aber sieht die Sache nun von der anderen Seite, von den *Geführten* aus?

Es ist zur Erklärung vielleicht sinnvoll, einen Gedanken von Sigmund Freud anzuführen, den Hofstätter als eine der tiefsten Einsichten der Psychoanalyse wertet. Es handelt sich um die spezifische Verschränkung von Projektion und Identifikation, die Freud 1921 als Grundlage der Psychodynamik des Führungsprozesses beschrieben hat. Es geht um folgenden Vorgang:

Der einzelne in einer Menge fühlt sich schwach, wertlos, unnütz. Aber er möchte groß sein, stark, unüberwindlich. Diesen Wunsch projiziert er auf den Führer, in dem er all diese Eigenschaften verwirklicht sieht. Damit er aber die eigenen Bedürfnisse erfüllt sehen kann, ist es wichtig, daß er an der Größe, Kraft und Güte des Führers teilhat; er muß sich in den Führer hineinversetzen, mit ihm identifizieren können. Dieser Identifikationsprozeß wird ermöglicht, wenn der Führer in gewisser Hinsicht als ähnlich erlebt wird, wenn er einer von uns, wie wir ist.

Legt man diese Hypothese zugrunde, so erfährt die fast krankhafte Sucht Hitlers, sich dem Volk zu zeigen und sich volkstümlich zu zeigen, eine plausible Interpretation. Sein „Exhibitionismus“ ist dann nicht mehr die Zur-Schau-Stellung des Parvenüs, sondern fügt sich als notwendiges und zentrales Glied in die Kette Projektion-Identifikation ein. Dadurch, daß er ist wie wir, ist er *pars pro toto*, Teil des Ganzen und das

Ganze zugleich („Wenn Sie handeln, handelt die Nation!“). Darum die große psychologische Bedeutung der immer wieder vorkommenden Szene: der Führer, der die Kraft und die Herrlichkeit verkörpert, dessen Wink Armeen gehorchen – er ist einer von uns: bückt sich zu einem kleinen Kind, unterhält sich mit einer Bäuerin, greift selbst zum Spaten, ist der Mittelpunkt jubelnder Massen.

Bevor wir auf die Bedeutung der Massen in der Propaganda des Nationalsozialismus eingehen, soll noch kurz auf eine andere Manipulationstechnik hingewiesen werden, die sich ebenfalls herausgestellter Personen bedient. Es geht hier nicht – wie beim Führer – um den „Personenkult“, sondern um sein Gegenteil: die sogenannte *Sündenbocktaktik*. Dabei werden alle Schwierigkeiten auf eine Person kumuliert. Damit befreit sich das System von seinen Sünden, es lenkt ab von sich und bewahrt seine Integrität. Diese Selbstlossprechung („Säuberung“) hat allerdings meist gravierende Folgen für den Sündenbock, der in die Wüste gejagt wird – meist zu Demonstrationszwecken jedoch die Möglichkeit einer öffentlichen Selbstkritik bekommt, um dadurch alle Schuld auf sich zu nehmen und für die anderen als abschreckendes Beispiel und Signal zu wirken.

Ein ähnliches Ablenkungsmanöver läßt sich in folgende Worte kleiden: „Der Führer selbst ist in Ordnung. Wenn er könnte, wie er wollte, dann wäre alles gut. Aber die Leute um ihn herum hintertreiben seine guten Absichten . . .“

14. Der notwendige Gegenpol zum Führer ist die Masse, das Volk. Wie schon öfter erwähnt, gehört die Konfrontation Führer–Volk zu den meisteingesetzten Techniken der Manipulation im Dritten Reich. Es gibt eine Reihe von Absichten, die hinter dieser Technik stehen.

Eine der wichtigsten baut auf dem *Majoritätsdruck* auf. Aus einer großen Zahl sozialpsychologischer Experimente zum Konformitätsverhalten weiß man, daß ein einzelner seine Zustimmung zu einer Aussage oder Ansicht dann bereitwillig gibt, wenn er erlebt, daß diese Aussage von einer Mehrzahl anderer Personen akzeptiert wird. Dieses Phänomen ist vor allem dann zu beobachten, wenn zur Beurteilung einer Aussage keine speziellen Fachkenntnisse erforderlich sind, wenn die „anderen“ als offen und glaubwürdig angesehen werden und wenn die wahrgenommene Meinung der anderen einhellig ist.

Alle diese Voraussetzungen waren bei den Massenversammlungen des Dritten Reichs erfüllt. Man tut das, was die anderen tun, weil so viele sich nicht täuschen können. Was einen solchen Erfolg hat, was so viele überzeugt, *muß* gut sein. Man kann dies als die Ansteckungswirkung der Masse bezeichnen (wie etwa die Massenpsychologie *Le Bons* es tut) oder man kann es als das Konvergieren auf eine Norm interpretieren, von der man annimmt, daß sie „allgemein“ unterstützt wird – eine Norm, die in Inhalt und Ausmaß durchaus vorhergeplant und vorgegeben werden kann. Darin liegt auch die Bedeutung geschulter Kader, die durch geplante provozierende Sprechhöre, Singen, Bewegungen usw. Anreiz und Anregung für ein gewünschtes Verhalten liefern können.

Voraussetzung für eine derartige „spontane“ Massenbegeisterung ist allerdings, daß das Publikum entsprechend vorbereitet, „präpariert“ wird. Hierin liegt die große Bedeutung der sogenannten Metakommunikation, also jener Umfeldbedingungen, die die Übermittlung bestimmter Informationen begleiten. Gemeint ist das Arrangement der *Kulisse*, auf der sich ein Manipulationsversuch abspielt.

Auch hier tauchen gewisse Standardprozeduren immer wieder auf: Truppenaufmärsche, Fahnen, Militärmusik, Fackelzüge, Scheinwerferlicht. Es geht dabei darum, im Zuschauer bestimmte Gefühlsregungen anzusprechen: Die Größe, die Macht und die Würde der deutschen Nation, zu der er gehört. Dies spricht seinen Stolz an, streichelt sein Selbstgefühl und steigert die Hochstimmung zu Feiertagsgefühlen. Und wenn er dann noch eingeschmolzen wird in das gemeinsame Singen, in das gemeinsame „Sieg Heil, Sieg Heil . . .“, dann wird er mitgerissen in der überschäumenden Begeisterung, er kann selbst aktiv werden und einstimmen in den Choral: Wir sind mächtig, wir sind Deutsche, wir sind unüberwindlich, das haben wir geschafft, das habe ich geschafft!

Nicht umsonst war von einem Choral die Rede. Die Propagandisten im Dritten Reich haben sich ausdrücklich viele Formen und Rituale aus der religiösen Praxis entlehnt und für ihre Zwecke gestaltet. Man braucht nur an die Totenehrungen, Fahnenweihen, Umzüge (Prozessionen), Gelöbnisse und die differenzierte Liturgie der Auftritte des Führers zu denken: er wird angekündigt von einem Vorredner, der sozusagen den Boden für den Meister bereitet, dann erscheint er und mit ernster Gebärde grüßt er sein Volk: Heil, meine Soldaten, und ebenso zeremoniell wird ihm geantwortet: Heil, mein Führer, und er hält seine segnende Hand über seinem auserwählten Volk: „Ich hege felsenfest die Überzeugung, daß eben doch dann einmal die Stunde kommt, in der die Millionen, die uns heute verfluchen, hinter uns stehen und mit uns begrüßen werden dann das gemeinsam geschaffene, wiedererkämpfte, bitter erworbene deutsche Reich der Größe und der Ehre und der Kraft und der Herrlichkeit und der Gerechtigkeit. Amen!“ (Hitler)

Dies ist eine weitere wichtige Funktion der Massenszenen: sie alle lenken hin auf den Brennpunkt, den Führer. Aus dem Jubel und der Begeisterung, die ihm entgegen geschlagen, erneuert der Führer immer wieder den einstimmigen Auftrag, Deutschland zur Größe zu führen. Das Volk will es so, das Volk ist der höchste Souverän. Er spricht nur aus, was alle denken. (Es wird hier nicht unterstellt, daß alle bei diesen Massenauftritten so gefühlt hätten. Es geht hier allein um die manipulative Absicht der Initiatoren solcher Veranstaltungen.)

Damit ist natürlich nicht gesagt, daß Spontaneität in Wirklichkeit nicht vorgekommen sei. Aber in den Massenkommunikationsmedien Film, Funk und Presse hatte man Instrumente, mit denen man die Ereignisse komprimieren, seligieren, konservieren und immer neu reproduzieren konnte. Es gab tatsächlich sogar extreme emotionale Reaktionen, die ungeplant, aber darum nicht unwillkommen waren: kreischende, schluchzende, weinende Frauen, ekstatisch-fanatische Männer – Phänomene, wie sie immer wieder zu beobachten sind, wenn Personen, denen ein großer Ruf vorausieht, vor einem

Massenpublikum auftreten (s. die sog. Beatle-Manie). Vermutlich spielen eine hohe Erwartungsspannung, eine extreme Ausrichtung auf das Zielobjekt mit einem gleichzeitigen „Versinken“ der Umwelt und unausgelebte aufgestaute Äußerungswünsche eine große Rolle. (Dies würde übrigens Massenreaktionen ganz im Gegenteil zu den üblichen Interpretationen erklären: als eine extreme Isolation des einzelnen, der nur noch sich auslebt – ohne Rücksicht auf die Umgebung.) Auch im Mittelalter konnten manche Staatsoberhäupter durch Handauflegen von Aussatz heilen und vermutlich sind manche Wunderheilungen in der Kirche ähnlichen Ursprungs.

Es soll durch diese Bemerkungen darauf hingewiesen werden, daß verschiedene Menschen in unterschiedlichem Ausmaß Manipulationsversuchen erliegen. Bestimmte demografische Merkmale (Alter, Bildungsstand, Schichtzugehörigkeit, Geschlecht) und psychologische Charakteristika (Intelligenz, Unterwürfigkeit, Reife, kognitive Klarheit usw.) dürften das Ausmaß der Beeinflußbarkeit mitbestimmen. Damit verbieten sich globale Aussagen über *die* Wirkung von Manipulationsversuchen. Sie wirken immer nur intensiv auf bestimmte Zielgruppen.

Es soll ferner darauf hingewiesen werden, daß man nicht hoffen kann, mit einem einmaligen Appell tiefsitzende Einstellungen zu verändern. Dazu bedarf es der Wiederholung von vielen Seiten und der Unterstützung durch flankierende Maßnahmen, die es dem einzelnen lohnend erscheinen lassen (oder ihm keine Wahl mehr lassen als) sich zu fügen.

Unsere Darstellung von Manipulationstechniken erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Dennoch stellt sich die Frage: Kann man in Kontakt mit Mitmenschen treten, *ohne* zu manipulieren? Jedes Verhalten der einen Seite setzt Schranken und Bedingungen für die andere; von Manipulation aber kann man erst dann sprechen, wenn die eine Seite absichtsvoll bestimmte Ziele verfolgt und die andere Seite ebendahin lenkt – ohne ihr eine faire Chance zur Zustimmungsverweigerung zu geben. Diese Situation ist nicht selten.

*Georg Muschalek SJ*

## Studienreform an den Ordenshochschulen der Bundesrepublik

Die Reform der Hochschulen ist eine der dringendsten Aufgaben in der Bundesrepublik (ähnlich wie in allen Industriestaaten) geworden. Die Situation ist kritisch; man spricht sogar von einer drohenden Katastrophe. Die Reform, um die sich die Universitäten und staatlichen Hochschulen bemühen müssen, hat ihr eigenes Gesicht; sie ist zunächst sehr verschieden von der, die den Hochschulen der Kirchen und der katholischen Orden aufgegeben ist. Die Hochschulen des Staats müssen aufbauen, ausbauen und umstrukturieren. Eine Reform fordert auf der einen Seite die Überflutung mit Hörern, der Mangel an akademischen Lehrern und Arbeitsplätzen, also äußere Existenznot, andererseits (dazu weitgehend gegenläufig) innere Unsicherheit über Struktur, Organisation, die Lehrform und vor allem über Form und Maß der Mitbeteiligung der Studenten an der konkreten Gestaltung des Hochschulbetriebs. So kommt es, daß gerade in dieser bedrohlichen Lage die kostbare Zeit der wenigen Hochschullehrer mit endlosen (und nicht selten unfruchtbaren) Debatten über die Strukturreform besetzt ist, und die Studiendauer vieler Hörer durch intensive und extensive Reformarbeit nicht gerade verkürzt wird. Die zweite Schwierigkeit verstärkt also die erste. Das Theologiestudium steht nicht außerhalb der reformerischen Unruhe. Soweit die Theologie Teil der Universitäten ist, nimmt sie teil an deren Reformdilemma, auch wenn sie selbst wegen ihrer mäßigen Hörerzahlen nicht die Zeit- und Raumnot geschaffen hat.

Freilich gibt es, im Augenblick verdeckt durch die genannte Misere, noch andere bedrängende Fragen, die nach einer Reform rufen: die Frage nach dem Wesen der Wissenschaften und ihrer gemäßen Darstellung zum Studium. Von dieser Frage vor allem sind die theologieinternen Reformen bewegt, die für den Studiengang der Diözesantheologen wie der Ordenstheologen geplant und erprobt werden<sup>1</sup>. Das Unbehagen über die gegenwärtige Gestalt der Theologie ist groß, vor allem unter den Hörern. Aber auch diese Erscheinung hat ihre Parallelen, da und dort überdeutlich, bei anderen Fächern und in der Unzufriedenheit von Studenten anderer Richtungen.

<sup>1</sup> Es geht hier nur um die katholische Theologie. Zur Reform des Theologiestudiums auf protestantischer Seite vgl. neuerdings: Reform der theologischen Ausbildung I–III, hrsg. v. H.-E. Hess und H. G. Tödt im Auftrag der gemischten Kommission für die Reform des Theologiestudiums (Stuttgart 1967–1969); vorausgeht die umfassende Besinnung auf Wesen und Form des Theologiestudiums und seine Reform mit reichen Literaturangaben: Theologiestudium. Entwurf einer Reform. Gutachten, angefertigt im Auftrag des Fachverbands Evangelische Theologie im Verband Deutscher Studentenschaften von W. Herrmann und G. Lautner (München 1965).

Die Kritik gilt einer Theologie, deren Aufbau und Fächerverteilung vor zweihundert Jahren geschaffen und seitdem so gut wie nicht verändert wurde, und deren Konzeption und Denkform noch älter sind. Da in der Theologie (ähnlich wie in der Philosophie) nicht das Fortschrittsgesetz der modernen Wissenschaften gilt, bleibt es nur zu oft verdeckt, daß manches Alte wirklich erstorben ist, daß es petrefakt wurde. So wenig man das in diesen alten Aussagen Enthaltene als falsch bezeichnen kann, für uns heute ist es einfach nicht mehr „wahr“ in jenem sublimeren Sinn von Wahrheit, die die Rezeption durch den jeweiligen Menschen einschließt. Wenn die Reform sich mit diesen Fragen befaßt, geht es um viel grundsätzlichere Fragen als um die Bereitstellung größerer finanzieller Mittel und die Neuverteilung der Kompetenzen (so sehr auch diese grundsätzliche Fragen berührt).

Aus diesem Grund ist die Reform des Theologiestudiums mit dem Neuwerten der Kirche auf das Engste verbunden. Daher hat das Zweite Vatikanische Konzil das Problem der Studienreform im Priesterausbildungsdekret („Optatam totius“) aufgegriffen und grundsätzliche Richtlinien aufgestellt. Nach ihnen soll (unter dem Stichwort der „Anpassung“ an die „verschiedenen örtlichen Verhältnisse“) „für die einzelnen Völker und Riten“ jeweils „eine eigene Ordnung der Priesterausbildung eingeführt werden“, und zwar Ordnungen für den Weltklerus wie solche für die Ordensleute (Art. 1 mit Anm. 2). Die Deutsche Bischofskonferenz hat am 6. März 1968 eine Studienordnung zur Erprobung für fünf Jahre erlassen<sup>2</sup>. Was geschah bisher bei den Orden und ihren Hochschulen in der Bundesrepublik?<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Neuordnung der theologischen Studien für Priesterkandidaten, hrsg. im Auftrag der deutschen Bischofskonferenz von Lorenz Kardinal Jaeger. Eine sehr grundsätzliche und in die Tiefe gehende Kritik hat Karl Rahner vorgelegt: Zur Neuordnung der theologischen Studien, in dieser Zschr. 181 (1968) 1–21, wesentlich erweitert unter dem Titel: Zur Reform des Theologiestudiums (= *Quaestiones disputatae*. 41.) (Freiburg 1969).

<sup>3</sup> Es geht um die Ordenshochschulen der Bundesrepublik, deren Studien- und Reformpläne mir über die „Arbeitsgemeinschaft der Ordenshochschulen“ (AGO, ins Leben gerufen 1967) zugänglich gemacht wurden. Die im folgenden benützten Abkürzungen bezeichnen folgende Hochschulen:

*CSSR-Gars* = Redemptoristen: Philosophisch-Theologische Hochschule der Redemptoristen (Gars/Inn); *CSSR-Geistingen* = Redemptoristen: Ordensseminar der Redemptoristen, Kloster Geistingen (Hennef/Sieg); *MSF* = Missionare von der Heiligen Familie: Philosophisch-Theologische Ordenshochschule von der Heiligen Familie (Ravengiersburg im Hunsrück); *OFM-München* = Franziskaner: Philosophisch-Theologische Hochschule der Franziskaner in Bayern (München); *OFM-Münster* = Franziskaner: Philosophisch-Theologische Ordenshochschule der Sächsischen Franziskaner-Provinz (Münster); *OMI* = Oblaten: Philosophisch-Theologische Hochschule der „Hünfelder Oblaten“ (Fulda, im Zusammenwirken mit der Philosophisch-Theologischen Hochschule Fulda); *OP* = Dominikaner: Albertus-Magnus-Akademie (Walberberg b. Bonn); *SAC-Friedberg* = Pallotiner: Pastoraltheologisches Institut der Gesellschaft vom Katholischen Apostolat (Friedberg b. Augsburg); *SAC-Untermmerzbach* = Pallotiner: Philosophische Hochschule der Pallotiner (Untermmerzbach b. Bamberg); *SAC-Vallendar* = Pallotiner: Theologische Hochschule der Gesellschaft vom Katholischen Apostolat (Vallendar/Rhein); *SDB* = Salesianer: Theologische Studienanstalt der Salesianer Christus Rex (Benediktbeuern); *SJ-Frankfurt* = Jesuiten: Theologische Fakultät SJ St. Georgen (Frankfurt/Main); *SJ-Pullach* = Jesuiten: Philosophische Fakultät SJ Berchmanskolleg (Pullach b. München); *SVD* = Steyler Missionare: Philosophisch-Theologische Hochschule St. Augustin (St. Augustin b. Siegburg).

## Vielfalt der Konzeptionen

Zunächst fällt die Vielfalt auf, die Buntheit der Konzeptionen und Versuche. Das ist ein Recht der Orden. Sie sind verschiedene Gestalten des religiösen und damit geistigen und theologischen Lebens. Gewisse Sonderformen dürfen sie somit beanspruchen, auch im Studium. Allerdings, die kritische Frage müssen sich die Orden gefallen lassen: ist die Verschiedenheit immer so tiefgehend, liegen die Ordensziele und -aufgaben wirklich so weit voneinander ab, daß diese Differenzierung ein Zusammengehen im theologischen Lehrbetrieb erschwert oder gar verhindert? Jedenfalls versucht man es nur sehr zaghaft da und dort, und oft scheitert es an der gefürchteten Andersartigkeit eines möglichen Partners. Man fragt sich, wieweit die Tendenz im Spiel ist, aus Sorge um die eigene Identität und die eigene Existenz den anderen abzuwehren, eine Sorge, die gerade nicht zur Klärung und Festigung der eigenen Identität führen wird.

Die Vielfalt der Studiengänge und Reformbemühungen ist jedenfalls deutlich und ist ein großes Positivum. Auf dem Hintergrund des aus der Aufklärungszeit stammenden einheitlichen Aufbaus der katholischen Theologie finden sich sehr verschiedene Gruppierungen und Neufassungen von Fächern, völlig verschiedene Aufbauformen des Studiums in seiner Einheit mit pastoralen Praktika und sonstiger Eigentätigkeit der Studenten. Gemessen an dem Studienaufbau und der Fächerverteilung, wie sie vom bischöflichen Studienplan vorgesehen sind<sup>4</sup>, zeigen viele Studienentwürfe der Ordenshochschulen eine größere Unabhängigkeit von der traditionellen Fächergliederung und Fächerabfolge.

Freilich bleibt, trotz der genannten Modifikationen im einzelnen, der Aufbau der Theologie aufs Ganze gesehen der althergebrachten Struktur verhaftet. Eine tief-

Wenn man den Zusammenschluß der Ordenshochschulen zu gemeinsamen Studiengängen berücksichtigt, ergibt sich folgendes Bild:

CSSR-Geistigen und SVD: ein Studiengang (außerdem mit OP in einem Dachverband zum Austausch von Lehrkräften und mit einzelnen gemeinsamen Lehrveranstaltungen); OFM-Münster und OFM-München: 2 Abschnitte eines Studiengangs (ehemals 8 Hochschulen); SAC-Untermerzbach, SAC-Vallendar und SAC-Friedberg: 3 Abschnitte eines Studiengangs; SJ-Pullach und SJ-Frankfurt: 2 Abschnitte eines Studiengangs. Außerdem werden die Grenzen der Orden dadurch überschritten, daß in einer ganzen Reihe von Hochschulen Dozenten anderer Orden Vorlesungen übernehmen.

Angeschlossen an nicht-ordenseigene Institutionen haben sich: *OFMCap* = Kapuziner: Studentat der bayerischen Kapuziner (Eichstätt) an die Bischöfliche Philosophisch-Theologische Hochschule in Eichstätt; *SDS* = Salvatorianer: Salvatorianerkolleg (Passau) an die Philosophisch-Theologische Hochschule Passau; *SM* = Maristen: Maristen-Missionsseminar (Fürstzell/Bayern) an die Philosophisch-Theologische Hochschule Passau.

In Frankfurt St. Georgen wurde die bisher eigenständige Theologische Fakultät SJ mit der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen zusammengeschlossen.

<sup>4</sup> Neuordnung der theologischen Studien für Priesterkandidaten 24–26. Diese „Neuordnung“ hat trotz ihres Titels nur das Studium der Diözesantheologen im Auge. Die Orden suchen nun für ihre Priesterkandidaten, die es auch bei ihnen gibt, einen eigenen Studienweg – aus Notwendigkeit und Neigung.

gehende Neukonzeption des Aufbaus der theologischen Zentralfächer mit einer neuen Themenauswahl ist nirgends zu sehen. Solche Versuche sind, wie man da und dort hört, in den ersten Ansätzen steckengeblieben. Dabei ist wohl nicht nur die Schwierigkeit des Unternehmens im Spiel. Man fürchtet offensichtlich, durch eine totale Umgliederung die Verbindung zur Vergangenheit durchzuschneiden (in Wirklichkeit hätte man sie vielleicht dadurch erst voll hergestellt); man sprach probeweise von einem „Zerschlagen“ des traditionellen Fächerkanons. Dieser gewalttätige Begriff rief sofort die Besorgnisse auf den Plan: vor der Gewalt muß man in der Tat die Überlieferung (vor allem auch die Überliefernden) schützen.

### Parallele Entwicklungen

Überall sind die neuen Entwürfe als Erprobungen gedacht. Besonders ausgeprägt spiegelt die Studienreform von Walberberg (OP) dieses Bemühen wider. Bewußt und reflektiert will sie zunächst erproben und Erfahrungen sammeln, nicht nur um den besten Studienaufbau zu schaffen, sondern auch um den rechten Ausgangspunkt und die rechte Themastellung der Vorlesungen zu finden. Auch bei den anderen Hochschulen geht man schrittweise voran, um mit den gewonnenen Erfahrungen den nächsten Schritt bestimmen zu können. Die Vorsicht auf der einen und die Bereitschaft zu immer neuen Veränderungen auf der anderen Seite ist geboten durch die schwierige Situation. Überall spürt man, daß Veränderungen anstehen, notwendig geworden sind, aber auch, daß der Weg noch sehr ins Dunkel hineinführt. Das sind Überzeugungen und Unternehmungen, die sich in überraschender Gleichheit bei den Orden wiederfinden. Die Parallelität der Entwicklungen ist auffällig und ist als Indiz um so wichtiger, als die Hochschulen weitgehend unabhängig voneinander die Reform betrieben.

Zu den gemeinsamen Grundzügen gehört auch das Beibehalten einer deutlicheren und ausgebauten Philosophie im Studiengang, aber auch die Verschränkung dieser Philosophie mit der Theologie in zeitlicher und sachlicher Hinsicht bei aller Wahrung der verschiedenen Methoden.

CSSR-Geistingen/SVD ziehen die Philosophie durch das ganze Studium mit Schwerpunkt in den ersten vier Semestern, die „Grundlegung“ genannt werden. Bei SJ hat in den ersten vier Semestern (= „Erster Teil des Grundstudiums“ in Pullach) die Philosophie etwa 75% der Vorlesungszeit, während sich dieses Verhältnis in den folgenden sechs Semestern (= „Zweiter Teil des Grundstudiums“ in Frankfurt) umkehrt. Auch bei CSSR-Gars finden sich ein „zweijähriger ‚philosophischer‘ und ein dreijähriger theologischer Zyklus“, wobei im ersteren neben einem theologischen „Grundkurs“ auch Dogmatik, allgemeine Moral und Kirchengeschichte gelesen wird. Ohne quantitative Angaben findet sich eine Verschränkung von Philosophie und Theologie bei OP; hier steht im Vordergrund die gegenseitige Zuordnung von theoretischem Studium und „praktischer Einführung“. Eine Gleichzeitigkeit von Philosophie und Theologie liegt auch bei OFM vor, mit dem Schwerpunkt auf der Philosophie in den ersten sechs Semestern (in Münster) und auf der Theologie in den weiteren sechs Semestern (in München). Bei SAC steht die Philosophie in Untermerzbach im Vordergrund, die Theologie an-

schließend in Vallendar. Eine Verschränkung scheint nur bei SDB nicht vorgenommen zu werden.

Auch der Grundaufbau des Studiums ist auffällig gleich: die meisten Hochschulen haben die Aufteilung in Grund- und Aufbaustudium (in dieser oder jener Form) eingeführt.

CSSR-Geistigen/SVD: „Grundlegung“ (4 Semester), „Systematischer Aufbau“ (4), „Praktische Einübung“ (4). OP: nach einem „theologischen Einführungsjahr“ 4 Jahre Grundstudium (unterbrochen durch ein „praktisches Jahr“), danach „spezielle Praktika“ (1 Jahr) oder Beginn der Sonderstudien. SDB: „philosophische und sozialpädagogische Ausbildung“ (2 Jahre, mit vorausgehendem Noviziat und einem ersten sozialpädagogischen Jahr sind es 4 Jahre), nach 1 Jahr „Einsatz in sozialpädagogischen Einrichtungen“ folgt die „theologische Grundausbildung“ (3 Jahre), schließlich ein „Aufbaustudium in Jugendpastoral“ (2 Jahre). SJ: „Erster und zweiter Abschnitt des Grundstudiums“ (4 und 6 Semester) und „Aufbaustudium“ (4 Semester, als Spezialisierung in Philosophie oder Theologie).

Großer Wert wird auf baldige und fortschreitende Spezialisierung gelegt. Man bemüht sich, in dieser oder jener Form die Mitarbeit der Studenten am Planen des Studiengangs und an der Kleinarbeit in Vorlesungen und Seminaren zu gewinnen<sup>5</sup>. Der allgemeine Trend ist, die Stundenzahl der Vorlesungen klein zu halten zugunsten von Seminaren, Arbeitskreisen und Privatstudium.

Den vielumstrittenen „Grundkurs“ hat die bischöfliche Neuordnung der Studien aufgegeben<sup>6</sup>; an seine Stelle trat eine Einführung in „Biblische Umwelt und Zentralthemen der Bibel“ sowie eine Ringvorlesung enzyklopädischer Art. Motiv für die Aufgabe der ursprünglichen Idee, am Anfang grundlegend in das Ganze der Theologie einzuführen, war einmal die Meinung, die Differenzierung in die vielen Disziplinen lasse sich nicht mehr rückgängig machen, und die Einheit der Theologie müsse von den einzelnen Fächern her gesucht werden. Dann wurde von der Erfahrung her als wichtiger (vielleicht primärer?) Grund angegeben, eine derartige „Einführung“ nehme voraus, was später wieder aufgenommen werden müsse, beziehungsweise die Studenten seien später nicht mehr bereit, die zweite und dann detaillierte Behandlung der Fragen mitzumachen. Es entstand also eine Rivalität zwischen dem Grundkurs als Einführung in das Ganze der Theologie und den bisherigen Fächern. In der bischöflichen Neuordnung haben letztere gesiegt.

Nun ist es nicht so, als gäbe es an den Ordenshochschulen überall florierende Grundkurse. Aber die Aufgabe wird gesehen und man ist noch nicht bereit, sie für unlösbar zu halten. Im Gegenteil: Walberberg hat ähnliche Erfahrungen, wie sie die bischöfliche Neuordnung registriert, nur werden sie dort entgegengesetzt ausgelegt. Das „theologische Einführungsjahr“ hat bei Studenten und Dozenten Ideen und Impulse geweckt und eine intensive Zusammenarbeit ins Leben gerufen (begünstigt durch eine kleine Hörerzahl für diesen Kurs). Man hat den Eindruck, dieses Studienjahr habe

<sup>5</sup> Von der eingehenden Zusammenarbeit von Dozenten und Studenten im „Walberberger Modell“ war schon die Rede, und wir müssen auf sie im Zusammenhang mit dem „Grundkurs“ zurückkommen.

<sup>6</sup> Neuordnung der theologischen Studien, S. 8 f.

die Fragen der Hörer gefunden und beantwortet. Die Einführung in das Ganze der Theologie ist nicht enzyklopädischer Art<sup>7</sup>, sondern stellt die „Frage nach Gottes Offenbarung in Jesus Christus“ und (als antwortende Gegenfrage) die „Grundfragen christlicher Existenz“ (Glaube, Hoffnung und Liebe, Theologie des Gebets und des Ordenslebens).

Man wird nicht leugnen können, daß hier das Ganze eröffnet ist, ohne daß die vielen Einzelprobleme der Theologie vorgezogen würden. Das Ganze besteht eben nicht – schon gar nicht in der Theologie – in der Summierung der Teile, sondern eröffnet sich in *einer* Wirklichkeit. Diese, etwa die Offenbarung auf der einen und Glaube, Hoffnung, Liebe auf der anderen Seite, enthält, verbirgt und eröffnet das Ganze des christlichen Heils. Wenn diese Fragen behandelt werden (in aller Gründlichkeit, die die Sache, nicht eine abstrakte wissenschaftliche Methode verlangt), kehren sie als solche im Verlauf des Studiums nicht mehr wieder, es sei denn in all dem, das sie eröffnet haben. Freilich gäbe es mehrere solcher theologischer Schlüsselwahrheiten. Die Christologie ist eine, die Gnadenlehre, die Ekklesiologie. Die Wahl der Ausgangs- und damit Eingangswahrheit oder Ausgangs- und Eingangsfrage wird von den geistesgeschichtlichen Fragerichtungen abhängen und wird die folgende Gesamtstruktur der Theologie bestimmen. In der Theologie kann man weniger als anderswo Einsichten flächig nebeneinander aufführen; die wesentlichen Einsichten sind nur Aspekte der einen und selben Wirklichkeit. Und wenn man Ernst damit macht, daß diese Wirklichkeit der göttliche Vor-Gang in die Welt ist, wird sogar die Vorstellung von den „Aspekten“ schwierig.

Die Albertus-Magnus-Akademie der Dominikaner hat alles darangesetzt, dem großen Bedürfnis unserer Tage zu entsprechen, das darauf aus ist, die Mitte des Christlichen zu Gesicht zu bekommen. Von daher drängt sich heute ein „Grundkurs“ geradezu auf. In Walberberg gab das Ergebnis der Planung recht: die darauffolgenden Jahre (dort „Grundkurs“ genannt) mit den traditionellen Fächern, Fragen und Argumenten wurden von den Studenten einmütig als starker Niveauabfall gekennzeichnet (obwohl dort dieselben Dozenten wie im Einführungsjahr lesen). Die Erfahrung ist also dieselbe wie die in der „Bischöflichen Neuordnung“ erwähnte. Nur zog man in Walberberg den umgekehrten Schluß: in Frage gestellt wurde nicht das Einführungsjahr, sondern die traditionelle Gestalt der Theologie. Bei einem Rückblick auf eine dreijährige Erfahrung stellen die Dominikaner fest, daß die guten Ergebnisse mit dem „theologischen Einführungsjahr“ das Unbefriedigende an dem bisherigen Studiengang, der auf das Einführungsjahr folgt, deutlich werden ließen. Sie wollen nun die positiven Erfahrungen mit dem Einführungsjahr fruchtbar werden lassen für das Hauptstudium und auf verschiedene Weise die traditionellen Fächer aufschließen und den Hörern zugänglich machen.

<sup>7</sup> Erst eine solche kommt in die Verlegenheit, Dinge sehr summarisch vorwegnehmen zu müssen, die später ausführlich und in vielleicht unangenehmer Gründlichkeit wieder aufgenommen werden müssen.

Den Erfolg sieht Walberberg vor allem in der starken Mitbeteiligung der Studenten an der Studien- und Vorlesungsgestaltung begründet, und dies wohl zu Recht. Wichtigstes Mittel dazu ist das wöchentliche Kolloquium, das die Hörer des Einführungsjahrs in Anwesenheit ihrer Dozenten veranstalten. Die Studenten diskutieren in eigener Regie über die Probleme der verschiedenen Gebiete des Einführungsjahrs, heben offene Fragen heraus, stellen Verbindungen zwischen den verschiedenen Vorlesungen und Themen her, oder suchen diese Verbindungen. Die (in erstaunlicher Regelmäßigkeit) anwesenden Dozenten hören zu und erfahren, welche Lücken ihre Vorlesungen bei den Hörern gelassen haben, welche Fragen überhaupt noch nicht angeschnitten wurden, welche Verbindungen zu anderen Vorlesungen noch hergestellt werden müßten, und vor allem, welches die Fragerichtungen bei den Hörern sind, auf die das theologische Einführungsjahr eingehen müßte. Hier wurde die besondere Chance der Ordenshochschule mit einem konstanten und relativ kleinen Hörerkreis konsequent genutzt.

Wie schwierig es allerdings ist, den ganzen Schritt zu tun, zeigt eine Beobachtung. Gern wird bei der Walberberger Studienreform von der „Verzahnung der Fächer“ gesprochen<sup>8</sup>, auch im Hinblick auf das theologische Einführungsjahr. Hier zeigt sich, daß doch wie selbstverständlich von den bestehenden Fächern her gedacht wird, und daß – so sehr man gerade im Walberberger „Einführungsjahr“ hinter sie zu einer einheitlichen Frage zurückstrebt<sup>9</sup> – die Einheit doch als nachträgliche im Sinn einer „Verzahnung“ gesucht wird.

Der eine Studiengang der beiden Hochschulen CSSR-Geistingen und SVD hat einen ersten Abschnitt von vier Semestern, der „Grundlegung“ genannt wird. Hier werden neben einer theologischen Methodenlehre ebenfalls die Vorlesungen über Offenbarung und den Glauben (mit der Behandlung moderner Gottesproblematik) als theologische „Grundlegung“ geboten, allerdings erweitert durch eine Einführung in Moral und theologische Anthropologie. CSSR-Gars bietet als Grundkurs verschiedene Themen aus theologischen Hauptfächern. Einen in sich geschlossenen „Grundkurs“ wiederum versucht SJ-Pullach. Die vier Semester der Philosophie sollen zusammen mit den theologischen Vorlesungen „eine grundlegende Reflexion auf das konkrete Dasein des gläubigen Menschen“ vornehmen. Die 20 theologischen Wochenstunden während der vier Semester werden zu gleichen Teilen der biblischen wie der systematischen theologischen Grundlegung gewidmet. Erstere soll eine historisch-theologische Einführung ins Alte und Neue Testament bieten; letztere setzt sich zusammen aus einer „Formalen Grundlegung“ (Offenbarung und Glaube) und einer „Materialen Grundlegung“ (Christologie und Ekklesiologie des Neuen Testaments). Die biblische Einleitung soll nicht die übliche literaturgeschichtliche sein, sondern eine solche, die diese Fragen in

<sup>8</sup> Die Studienordnung der Jesuiten spricht von der besseren Zu- und Einordnung der Grunddisziplinen.

<sup>9</sup> Es wird auch von einer „Art von Wurzel“ gesprochen, „aus der die verschiedenen Disziplinen der folgenden Jahre herauswachsen“.

den größeren Zusammenhang der Offenbarungs- und Theologiegeschichte des Alten und Neuen Testaments einordnet, innerhalb derer die Literaturgeschichte erst ihren angemessenen Platz findet. Damit ist auch gegeben, daß die Bücher der beiden Testamente als solche in ihrer theologischen Einheit ganz vorgestellt, gelesen und in einer ersten, sehr flächigen Weise interpretiert werden<sup>10</sup>.

Bestimmend für diesen Aufbau war die Meinung, daß es eine bloß formale Grundlegung von Glaube und Theologie nicht geben kann. Man kann nicht allgemeine Strukturen von Offenbarung und Glaube entwerfen, weil diese Wirklichkeiten erst von Jesus Christus eröffnet wurden und von ihm nicht ablösbar sind, will man nicht in die Analyse eines undeutlichen, ahnungshaften Vorgriffs zurückfallen (mit philosophischen oder religionsphänomenologischen Methoden), der viel mit der scholastischen *potentia oboedientialis* gemein hat. Der formale *und* materiale Zugang, also die Reflexion über gnadenhaft-menschliche Strukturen *und* die hörende Begegnung mit dem fremden und vertrauten Wort des Schriftkerygmas macht erst wahrhaft Ernst mit der Überzeugung, daß das Wort Gottes von sich aus wirksam ist und nicht nur dort Zugang zum Menschen findet, wo es in die zuvor vom Menschen angestellte philosophische Reflexion bruchlos und voll bestätigend hineinpaßt<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Pate gestanden zu diesen Gedanken hat N. Lohfink. In seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Studienauffassung K. Rahners „Text und Thema. Anmerkungen zum Absolutheitsanspruch der Systematik bei der Reform der theologischen Studien“, in dieser Zschr. 181 (1968) 120–126, skizziert er kurz seine Vorstellungen.

<sup>11</sup> Eine erste Darstellung dieser Gedanken gab ich in: Zur Frage eines theologischen Grundkurses in der Priesterausbildung, in: Orientierung 29 (1965) 54–57. Der Artikel war damals als Auseinandersetzung mit dem Vorschlag K. Rahners (Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute, in dieser Zschr. 175 [1964] 173–193; = Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965, 139–167) gedacht. Eine Stellungnahme zu ihm findet sich in K. Rahner, Zur Reform des Theologiestudiums (vgl. Anm. 2) 28, Anm. 19: „Seine (Muschaleks) Kritik stellt den Grundkurs als solchen nicht in Frage, unterschätzt aber die Notwendigkeit des reflexiven Moments in der Struktur des Grundkurses.“ Nun wollte mein Artikel den Grundkurs nicht nur nicht in Frage stellen, sondern seine Notwendigkeit begründen, wenn auch etwas anders als K. Rahner. Und daß die andere Einschätzung des „reflexiven Moments in der Struktur des Grundkurses“ dieses *unterschätze*, war von mir gerade bestritten worden und war der springende Punkt, der geklärt werden sollte. Ich habe also noch keinen begründeten Einwand gegen meinen Vorschlag und meine Kritik am Rahnerschen Grundkurs zu Gesicht bekommen. Meine Bedenken werden durch die neue Veröffentlichung von K. Rahner eher bestärkt. Gilt das, was Rahner über die formalistische Hermeneutik sagt (Zur Reform . . . 86 f.), nicht auch in gewissem Sinn für seinen Grundkurs? Auch gleitet in seine Erörterungen immer wieder (mit Sachnotwendigkeit?) das Moment der *Darstellung* der Grundaussage des Christentums hinein (vgl. 80 f.). Es wird aber dann doch nicht seinem Rang und seiner Bedeutung entsprechend eingebaut. Außerdem ist die „Grundaussage“ doch sehr konzeptuell, sehr satzhaft gesehen, nicht aber als Geschehen, das, um sich vollziehen zu können, die entsprechende Weise des Hörens voraussetzt. Diese Weise ist eben nicht nur die philosophische Reflexion. Rahner spricht eindringlich (42 f.) von einem Methodendualismus (42: „Gehorsames Hören und verstehen-wollendes Reflektieren in bleibender Verschiedenheit und immer neu anzustrebender Einheit“) nimmt ihn aber dort, wo es um die Gestalt seines Grundkurses geht, praktisch wieder zurück (44). – Es ist immerhin erstaunlich, daß OP, CSSR-Geistigen/SVD und SJ-Pullach, die einzigen Hochschulen, die einen eigenständigen Grundkurs bieten, weitgehend unabhängig voneinander zu einer Struktur dieses Kurses kamen, der vom Offenbarungs- und Glaubenstraktat getragen wird.

Was den Namen angeht, so scheint „Grundlegung“ glücklicher zu sein als „Einführung“, „Einführungskurs“, „*introductio in mysterium Christi*“. Diese Bezeichnungen (in etwa auch „Grundkurs“) wecken die Vorstellung von etwas Vorläufigem, Einfachem, Unwissenschaftlichem, dargeboten *ad usum delphini*, von etwas, das mehr den Religionsunterricht der Schule ergänzt als das theologische Studium eröffnet. Nun mag diese Ergänzung des Schulunterrichts durchaus notwendig sein, sollte aber nicht in einem so verstandenen Vorkurs angestrebt werden. „Grundlegung“ ist eine eminente Aufgabe der Wissenschaft selbst, wenigstens heute, wo wir die Grundlagen aller Wissenschaften wanken sehen; sie ist zudem nicht nur und nicht einmal in erster Linie eine Aufgabe für Anfänger, sondern kann erst voll angegangen werden auf der Höhe der betreffenden Wissenschaft. Vielleicht ist es möglich, über die Einigung in der Terminologie auch in der Sache mehr und mehr einig zu werden<sup>12</sup>.

### Eigengestaltungen

Kurz sei noch auf die Verschiedenheiten eingegangen, die die Studiengänge bieten. Einiges kam schon bei der Nennung der Parallelentwicklungen zur Sprache. Sehr deutlich unterscheiden sich die Ausbildungspläne durch die jeweilige Koordinierung von Studium und Praktika, durch die Verflechtung von Theorie und Praxis. Es ist eine der großen Chancen der Ordenshochschulen, diese Einheit überdenken, erproben und besorgen zu können. Es geschieht jetzt schon in reichem Maß.

CSSR-Geistingen/SVD sieht drei große Ferienpraktika vor (pädagogisches, sozialkaritatives und pastorales Praktikum), die (als Minimum) während der Studienzzeit übernommen werden müssen. Sie werden unter der Leitung entsprechender Fachdozenten vorbereitet und ausgewertet. Auch spezifische Kurse dienen dazu, die Praktika fruchtbar werden zu lassen. Der ganze dritte Studienabschnitt von vier Semestern Dauer trägt den Namen „Praktische Einübung“, obwohl er vor allem praktische Theorie enthält. – Die zahlreichen praktischen Einsätze und Einübungen bei SDB wurden bereits aufgezählt. Die Hochschule hat (von der Zielsetzung des Ordens her) ihren Schwerpunkt in Jugendpastoral und Sozialpädagogik. Die starke Betonung dieses Fachs in Theorie und Praxis bringt es mit sich, daß alle Theologiestudenten durch ihren Studiengang eine Ausbildung zum Sozialpädagogen miterhalten. Diese Möglichkeit zu einem profanen Beruf schafft eine Freiheit zum Priesterberuf, die außerordentlich wichtig ist und meist noch viel zu ängstlich abgewertet wird. – OP hat ein sehr reiches Programm an praktischer Erprobung. Der Studiengang im Ganzen ist ausdrücklich auf diese Einheit hin entworfen. Nach dem „theologischen Einführungsjahr“ gibt es während des Grundstudiums I (seiner ersten 2 Jahre) „Erprobungspraktika“, die die Fähigkeiten und Begabungen zutage treten lassen sollen. Nach dem „praktischen Jahr“, das einer intensiv vorbereiteten und ausgewerteten Lehrtätigkeit in der Schule gewidmet ist, werden die weiteren 2 Jahre des Grundstudiums von der praktischen Schwerpunktausbildung begleitet. SJ-Frankfurt baut eine große Zahl von Predigt- und Schulpraktika in den ganzen Verlauf des Theologiestudiums

<sup>12</sup> Vgl. neustens H. Fries, in: *Concilium* 5 (1969) 443, der Fundamentaltheologie als „Grundlegung“ der Theologie bezeichnet.

ein. Im übrigen wird in der Studienordnung der SJ die Wichtigkeit der „Übungen“ und die Ausrichtung der ganzen „Ausbildung“ auf die praktische Tätigkeit des Priesters betont. Vorherrschend ist in ihr aber doch die Theorie vor der Praxis.

Hierin heben sich diese Studiengänge von der Universitätstheologie ab, die sich in vornehmer Zurückhaltung der Theorie widmet, in eigenartigem Kontrast zu den Nachbardisziplinen, die es in ähnlicher Weise mit dem Menschen zu tun haben, etwa zu Medizin und Psychologie. Das pastorale Seminarjahr und die Diakonstätigkeit, von den Diözesen besorgt als den Sachwaltern des pastoralen Aspekts der Theologie, kommen regelmäßig zu spät. Wenn nicht von Anfang des Studiums an, von ihm geleitet und, was meist mißachtet wird, es eröffnend, die praktische Einübung vorgesehen ist, wirkt sie am Schluß als Erlernung von Handgriffen, die mit dem vorausgegangenem Studium nicht viel zu tun haben. Dieser Weg der Ordenshochschulen ist vielversprechend, wäre aber noch weiter auszubauen.

### Schlußfolgerungen und Fragen

Welches Bild bietet sich im Hinblick auf die zukünftigen Aufgaben der Ordenshochschulen? Jedes Lebewesen hat die Tendenz, sich zu behaupten und sich aller Lebensminderung zu widersetzen. Das gilt nicht nur für die Ordenshochschulen, sondern auch für unübersehbar wichtige öffentliche Institutionen wie die Universitäten in ihrer heutigen Gestalt. Eine Darlegung der Aufgaben einer Institution dürfte nicht einfach von dem Wunsch zu überleben diktiert sein. Diese kritische Vorbemerkung ist notwendig, um dem folgenden mehr Gewicht zu geben. Die genannte Gefahr wird gesehen.

Die Ordenshochschulen werden von manchem Vertreter der Universitäten beneidet ob ihrer Chancen. Umgekehrt findet sich bei den Orden eine große Bewunderung ihrer großen Brüder, eine Bewunderung, die verständlich (und in vieler Hinsicht auch berechtigt) ist und die ihre Ungebrochenheit durch genügende Distanz zur Universität aufrechterhält. Diese gegenseitige Beneidung ist seltsam. Sie ist für die Orden eher ungut, denn sie lähmt die eigenen Kräfte. Ihre theologischen Studiengänge hätten Aufgaben, für die die Orden besondere Voraussetzungen mitbringen. Die Aufgabe wäre schlicht, sich erneut um die Verwirklichung von Theologie zu mühen. Die Eigenart dieser Wissenschaft ist es, nicht sich durch immer neue Ergebnisse unbezweifelbar zu verwirklichen, sondern sich immer neu erst wieder *möglich* zu machen und so sich zu verwirklichen. Die Schwierigkeit der Theologie besteht heute nicht darin, daß sie es den übrigen Wissenschaften nicht gleichtäte an „Wissenschaftlichkeit“ und ernster Arbeit, sondern daß sie sich zu wenig unterscheiden kann von Wissenschaft im neuzeitlichen Verständnis. Aufgabe der Wissenschaft ist es (und somit auch der Theologie, soweit sie Wissenschaft ist), das Geheimnis zu lüften, Dunkelheiten zu beseitigen, Fremdes und Verschlossenes aufzutun und in Besitz zu nehmen. Aufgabe der Theo-

logie in ihrem Eigentlichsten ist, von Gott als einer vorgegebenen Vokabel zu ihm als dem Geheimnis zu führen, sich von ihm in Besitz nehmen zu lassen und Theologie immer wieder von ihm, dem Geheimnis, aufheben zu lassen. Alles, was Theologie tut und wie sie es tut, müßte entfernter oder näher diesem Ziel dienen. Wenn diese Ausrichtung nicht besteht, wird der Theologiestudent unbefriedigt bleiben. Er wird notwendig fragen, wozu die Ergebnisse gut sind, die er sich aneignen muß, und wird, da sie zu nichts weiterem zu verwenden sind, auf effektivere Disziplinen ausweichen: Soziologie, Pädagogik, Psychologie.

Auf der anderen Seite wird heute die Sinnfrage für das menschliche Tun unüberhörbar gestellt. Es berührt eigentümlich zu sehen, daß Wissenschaftler, Techniker und Manager nicht nur zu vielen Tagungen, sondern auch nach Niederaltaich, Taizé und anderswohin in ein „Kloster auf Zeit“ gehen. Vielleicht findet sich wieder mehr die Ahnung davon, daß solche Fragen ihre eigene Situation brauchen, die äußere und die innere. Sollte das nicht in erster Linie für die Theologie selbst gelten? Dieser Gedanke ist nicht sehr zeitgemäß, stellt er doch die „Gleichberechtigung“ der Theologie gegenüber den modernen Wissenschaften in Frage. Unzeitgemäßes kann aber höchst dringend sein. Die Ordenshochschulen könnten mehr noch als bisher ihre Chance darin sehen, Theologie als Einübung (ja man müßte das alte Wort „Einweihung“ dafür hervorholen) zu verstehen<sup>13</sup>. Die relativ kleine Zahl der Hörer, die gleichbleibende Zusammensetzung der Hörerschaft über lange Jahre hinweg, das kontemplative Erbe der Orden sind gute Voraussetzungen dafür. Wer darin nur eine Flucht vor der harten und präzisen Arbeit der Wissenschaft sieht, läßt das Wesen der Theologie vom Begriff der neuzeitlichen („präzisen“) Wissenschaft total bestimmen und trägt, wie man vermuten kann, dazu bei, der Theologie ihr Ende zu bereiten. Es ist schwer, an dem eigenen Wesen der Theologie festzuhalten und gleichzeitig mit aller Akribie und Erudition die historischen Wissenschaften und die Philosophiegeschichte zu pflegen. Hier, in diesem Zweiten, wäre dann der Ort, an dem sich die Ordenstheologie immer wieder von den Universitätswissenschaften zur Konkurrenz herausfordern lassen müßte.

Von daher gesehen ist es zu bedauern, daß bislang nur zögernde und höchst vorsichtige Versuche unternommen wurden, den Stoff zu beschränken und ihn von den Zentralausagen des Glaubens her zu intensivieren. Das Ideal der „Vollständigkeit“ des Studienstoffs geistert weiterhin durch die theologischen Köpfe. Welche Vollständigkeit ist damit gemeint? Die der Sache (wann ist sie erreicht?) oder die des Themenkatalogs, der unter Maria Theresia aufgestellt wurde? Theologie ist nicht eine unendlich sich weiterdifferenzierende Wissenschaft. Hier scheint man einem neuen Kon-

<sup>13</sup> Von diesem Wesen der Theologie her ist dann der „Grundkurs“ zu verstehen. Solange er nicht verstanden wird als eine „Einführung“ in den Glauben, die den Menschen wandelt und sich aus dieser Wandlung ergibt, wird er seine Aufgabe nicht erfüllen. Hat es etwas zu sagen in bezug auf Theologieverständnis, daß die bischöfliche Neuordnung der Studien den Grundkurs fallen ließ, die Orden sich aber weitgehend um ihn bemühen?

kurrenzgefühl gegenüber den anderen Wissenschaften zu erliegen (wie im 18. und 19. Jahrhundert die Glaubensbegründung dem Ideal der Vernunft und der Historie erlag). Wenn Theologie Initiation in die Wahrheit sein will, kann sie nur bei letztlich einfacher Struktur dessen gelingen, in das initiiert werden soll. Weiterhin könnten sich die Studiengänge der Orden (wie auch in etwa die Theologie der Universitäten) Zeit lassen für das, was von seinem Wesen her Zeit braucht. Die Universitäten sind in ihren Massenfächern in eine Raum- und Zeitnot gefährlichen Ausmaßes geraten. Die Studienzeitbeschränkungen schränken die Möglichkeit der Bildung, die ihre Zeit zum Reifen braucht, immer mehr ein zugunsten einer Ausbildung, deren Länge für alle in gleicher Weise festgesetzt ist, deren Etappen geplant sind, deren Leistungen durch ständige Kontrollen erzwungen werden.

Das Theologiestudium könnte es sich leisten, eine gegenläufige Bewegung anzustreben: der schulmäßige Charakter des Studienbetriebs, zu dem die Orden von der Regelmäßigkeit ihres Lebens her immer schon neigten, sollte um so mehr aufgegeben werden und einer weitgespannten *Studienbemühung* Platz machen, als die Universitäten verschulen und kaum noch Raum lassen für die nachdenkliche Muße<sup>14</sup>. Die meisten Massenfächer brauchen auch diese Muße von ihrem Gegenstand her nicht. Bei den Orden sollte auf alle Fälle eine andere Weise als das schulmäßige Vorgehen gefunden werden, um hohe Leistungen auch in den Fächern positiven Stoffs zu erreichen. Der langen Zeit nachdenklicher Muße widerspricht nicht ein Gesamtschlußexamen (vielleicht nach einer Zwischenprüfung) mit großen Anforderungen. Zu der Freiheit, die man den Studenten an den Ordensfakultäten weiterhin und noch mehr zugestehen sollte, sollte die eigene Entscheidung darüber gehören, ob neben dem Theologiestudium noch Profanfächer an einer Universität studiert werden können. Diese Zweiteilung (denn in der Regel werden die anderen Wissenschaften an der Universität studiert werden müssen) wird mitunter beiden Disziplinen bekommen: der Eigengestalt der Theologie und der deutlichen Begegnung mit einer anderen Wissenschaft. Der ungute Eindruck des Aufpäppelns einer altwerdenden Theologie mit Hilfe junger Wissenschaften wird dann vermieden.

Welches der beste Weg für die Aneignung von Theologie ist, für das Hineingenommenwerden in sie, muß mutig ausprobiert werden. Daß die große Zahl der Vorlesungen nicht das beste Mittel ist, scheint allgemeine Überzeugung zu sein. Was an ihre Stelle oder eines Teils der Vorlesungen treten soll, kann nur ausprobiert werden. Walberberg hat sehr beachtliche Modelle entwickelt. Je weniger sachhaft der Gegenstand des Studiums ist, der angeeignet werden muß, je mehr es um Verstehen von Deutungen geht, die den Menschen und sein Verhältnis zu Welt und Gott betreffen, desto weniger darf die Beziehung zum akademischen Lehrer anonym sein. Der Gegen-

<sup>14</sup> Daß diese Misere nicht nur durch die Überflutung der Universitäten bedingt ist, sondern ebenso sehr durch ständige Differenzierung und Spezialisierung der Berufschancen fast unausweichlich wird, zeigt Werner Hofmann in der „Frankfurter Rundschau“ vom 3. September 1969, S. 16.

stand der Lehre ist hier weniger ablösbar vom Lehrer als bei Sachwissenschaften. Der kleine Kreis von Hörern braucht, soweit er eine vertretbare Größenordnung behält, nicht Minderwertigkeitsgefühle hervorrufen. Sie liegen nahe, weil bei der Vorherrschaft der Quantität und der Zahl in der neuzeitlichen Wissenschaft die Menge unausweichlich beeindruckt. Nicht immer ist die Überzeugung leicht zu behalten, es könne grundlegend wichtig sein, was im kleinen Kreis überlegt wird<sup>15</sup>.

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß fast alle Ordenshochschulen ausgiebige Praktika in den Studiengang einbauen. Das könnte in zweifacher Weise erweitert werden. Einmal wäre eine tiefere Reflexion auf das Verhältnis von Theorie und Praxis im Theologiestudium vonnöten. Die Überlegung, das Theologiestudium diene der Vorbereitung der priesterlichen Tätigkeit und diese müsse auch praktisch vorbereitet werden, genügt nicht. Wenn Theologie das Eingehen in das Verstehen vom nicht verstehbaren und doch nahekommenden Gott besagt, dann ist dieses Ziel zunächst weit entfernt von jeder erlernbaren Fertigkeit pastoraler Art. Wenn aber dieses Verstehen sich nur eröffnet, wenn der Mensch sich einläßt auf diesen Gott, dieses Sich-Einlassen dann beim Priesterkandidaten notwendig pastoralen Charakter annehmen wird, ergibt sich ein Verhältnis von Theorie und Praxis in der Theologie, das tiefer begründet ist als die technische Zurüstung zum Amt<sup>16</sup>.

Nicht selten findet man die Meinung, das Theologiestudium sei theoretische Ausbildung zur pastoralen Tätigkeit<sup>17</sup>. Theologische Erkenntnis gerät damit in die Nähe einer Ansammlung und Speicherung von „Wahrheiten“, die in der pastoralen Tätigkeit dann ausgegeben werden. Kein Wunder, daß diese „Wahrheiten“ keine Wahrheit

<sup>15</sup> Die Verhältnisse der akademischen Lehrer zur Zahl der Hörer ist an den Ordenshochschulen zur Zeit wie folgt: CSSR-Geisingen/SVD 1:3,5; CSSR-Gars 1:1,4; OP 1:2,2; SDB 1:4; SJ-Frankfurt 1:5,7; SJ-Pullach 1:3,5. Nicht mitgerechnet sind Gastdozenten und Lehrbeauftragte. Wenn diese Verhältnisse zur triumphierenden Feststellung verleiten, es gäbe zuviele Ordenshochschulen, der sollte zuvor die überraschende Tatsache zur Kenntnis nehmen, daß die von der Hochschuldidaktik angegebene Zahl des optimalen Verhältnisses etwa 1:5 beträgt, diese aber in vielen Fakultäten weiter überschritten wird zu 1:20 und mehr. Der Durchschnitt der Ordenshochschulen kommt dem geforderten Optimum näher als der Universitätsdurchschnitt.

<sup>16</sup> Ein gerade auch für die katholische Theologie heilsames Plädoyer für eine pastorale Einübung als inneres Moment an dem theoretischen Studium gibt Helmut Thielicke, Über die Angst des heutigen Theologiestudenten vor dem geistlichen Amt (Tübingen 1967). Nach ihm gibt es „eine krankhafte Veränderung in der Relation von Theologie und Verkündigung. Diese Veränderung ist insofern krankhaft, als die Situation der Verkündigung weithin aufgehört hat, der legitime Ort zu sein, von dem aus man theologisch fragt, daß also die theologische Problematik sich gegenüber der Verkündigung verselbständigt hat“ (10). Demgegenüber gelte: „im Akt der Verkündigung werde offenkundig, was Kerygma ist“ (24). Damit ist bei Thielicke kein Verkündigungsaktualismus gemeint, sondern die Tatsache, daß das Wort Gottes, das die Theologie bedenken will, Verkündigungswort ist, und daß man es nicht zu Gesicht bekommt, wenn man sich überhaupt nicht in die Verkündigungssituation begibt. „Ein Übermaß mitgeteilter geistlicher Erfahrung, wie sie ja in jeder Theologie steckt, kann eigene originale Entwicklung der geistlichen Existenz ersticken... Am Evangelium ist noch niemand erkrankt, wohl aber sind schon viele an der Theologie zerbrochen“ (21).

<sup>17</sup> Auch im Priesterausbildungsdekret des Konzils „Optatam totius“ finden sich Spuren dieser Auffassung.

für den werden, der weitergeben soll, noch für den, der auf sie wartet. Theologische Erkenntnis wäre in dieser Sicht ganz um der Tätigkeit willen vermittelt und ganz dieser untergeordnet. Sie verliert damit ihre lebensverwandelnde Kraft. Eine solche Konzeption kann sehr weit entfernt sein von dem heute sich verbreitenden Gedanken einer Theologie, die ihr ganzes Wesen in der sozialen und sozialrevolutionären Tätigkeit mit ihren dazugehörigen Leitsätzen erschöpft. Sie hat dennoch ein krankes Verhältnis zur Praxis. Wenn sich eine Theologie um die Praxis nicht kümmert und ohne sie leben zu können glaubt, äußert sie nur ein anderes Symptom derselben Krankheit. Hier findet sich das eine, was geschehen müßte: das Verhältnis von Theorie und Praxis im Theologiestudium müßte deutlicher bestimmt werden.

Das andere wäre eine großzügigere Zusammenarbeit auf dem Feld praktischer Einübung der Theologie (wenn man dies wiederum etwas technisch so nennen darf). Es gibt (wie auf allen Gebieten) nur wenige hervorragende Pfarrer, Religionslehrer, Jugend- und Studentenseelsorger, geistliche Berater für pastorale Fragen verschiedener Lebensbereiche. Hätten nicht die Orden besonders viele Möglichkeiten, in Zusammenarbeit miteinander pastorale Zentren größeren Stils zu schaffen? Sie sollten mit erfahrenen Praktikern besetzt sein, die sich auch in der theoretischen Pastoral auskennen, in Verbindung mit Hochschulen oder Pastoraltheologischen Instituten arbeiten (die sich ja ganz der „Theorie von der Praxis“ widmen), Platz bieten für ganze Ausbildungskurse verschiedener Orden (die gerade hier am wenigsten den Verlust der Eigengestalt ihrer Theologie fürchten müssen). Die Studenten sollten dort nicht Sandkastenspiele treiben, sondern entsprechend ihrem theologischen Bildungsstand und ihrer Reife Pastoral des Ernstfalls betreiben. Was in der medizinischen und der psychotherapeutischen Ausbildung möglich ist, müßte in angemessener Weise auch in der Seelsorge einzurichten sein. Die Ernsthaftigkeit und die Diskretion der seelsorglichen Beratung in Glaubensfragen, bei moraltheologischen Eheproblemen etwa, braucht nicht darunter zu leiden, daß der junge Theologe selbst noch in der Ausbildung ist und über seine ersten Erfahrungen mit anderen reflektiert. Solche pastorale Zentren könnten sowohl der Praxis wie der theologischen Reflexion ein größeres Gewicht zukommen lassen und beides zu Wesenselementen *einer* theologischen Ausbildung machen. Die Orden haben die praktische Ausbildung in ihren Studiengängen vorgesehen, sie haben die Gebäude, die dafür notwendig sind, sie haben verhältnismäßig leicht die Möglichkeit, gemeinsam zu planen. Was fehlt eigentlich noch?

Die Universitäten nehmen „schmerzlichen Abschied von Humboldt“<sup>18</sup>. Sie sind sich mehr und mehr bewußt, das 150jährige Ideal von der Universität als Stätte menschlicher Selbstbildung und seiner sittlichen Vollendung endgültig verabschiedet zu haben. Die Auffaserung der Universität in zahllose Spezialisierungen, jede von ihnen bewundernswert, hat den einen Lebensnerv der menschlichen Bildung aufgelöst.

<sup>18</sup> Dies ist die Überschrift eines Berichts und einer Reflexion von Günther v. Lojeweski in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung v. 27. 7. 1967, der Bezug nimmt auf die Feststellungen der damals veröffentlichten Empfehlungen des Wissenschaftsrats.

Man weiß nicht einmal mehr, worin diese Bildung bestehen sollte. Und doch, wie seltsam, nimmt man „schmerzlichen“ Abschied. Die theologischen Fakultäten und Hochschulen können nur mittrauern. Jede Hoffnung auf ein leicht zufallendes Arbeitsgebiet wäre Illusion. Auch für sie ist es schwerer geworden, eine geistige Gesamtorientierung zu vermitteln. Dies nicht nur deswegen, weil der Umkreis, in dem sie gehört werden, zusammengeschrumpft ist<sup>19</sup>. Es ist heute unvergleichlich schwieriger, eine Gesamtorientierung zu geben, die die moderne Wissenschaft im Auge behält. Und dennoch wäre der Versuch mehr als je zu machen. Die Ordenshochschulen hätten hier, wenn nicht alles täuscht, von ihrer Seite den Beitrag zu leisten, in der Quantität vielleicht gering, im Gewicht aber doch spürbar.

<sup>19</sup> In anderer Hinsicht erweitert sich dieser Umkreis heute wieder, einmal dadurch, daß fast alle Orden beachtliche Bildungsaufgaben neben ihren Studiengängen übernommen haben, zum anderen durch die Öffnung ihrer Vorlesungen und Ausbildungswege für Nichtordensangehörige, für Studenten und Studentinnen.

# UMSCHAU

## Ernst Barlachs hundertster Geburtstag

Über die Aufführung des Dramas Ernst Barlachs „Der arme Vetter“, die Anfang des Jahrs in Darmstadt erfolgte, schrieb der Theaterkritiker der „Süddeutschen Zeitung“ es habe sich „die in Darmstadt übliche Barlachreaktion“ ergeben. Die eine Hälfte des Publikums sei nach dem Fallen des Vorhangs schnell von dem „ermüdenden Schauplatz“ verschwunden, die andere habe Beifall geklatscht: „Es durfte sich befremdet fühlen, wer keinen Überhang ungestillter religiöser Bedürfnisse hat.“ Für die Aufnahme, die der hundertste Geburtstag des Bildhauers, Graphikers und Dichters (2. Januar 1970) in der deutschen Öffentlichkeit fand, hat dieses Stimmungsbild offenbar symptomatische Bedeutung. Auf der einen Seite fehlte es nicht an Bekundungen der Anhänglichkeit und Verehrung, freilich oft unter Verwendung jenes pathetischen Vokabulars – „Wegsuche“, „metaphysische Botschaft“ –, das Barlach selbst nicht ertragen konnte; schreibt er doch einmal, daß man ihn als „feierlichen Peter“ verschreie, sei gewissermaßen sein Lebenskummer. Andererseits meldeten sich jugendlich-greise Vertreter der „kühlen und reservierten“ Moderne, unter ihnen der Kunstkritiker Eduard Beaucamp, der in der FAZ ziemlich kaltschnäuzig feststellte, diese Zeit könne wenig mehr anfangen mit Barlachs „verzweifelten Grübeleien, Offenbarungen und Botschaften“, den „lange verschollenen“ Dramen und Prosawerken und auch mit der manchmal bestürzenden „privaten Gedankenwelt dieses wirklichkeitsfremden und abweisenden Mannes“, der sich „verblendet“ über das Proletariat, die gesellschaftlichen Veränderungen und die Weimarer Republik geäußert habe. So bleibe es ein Wunder, „daß sich mit diesem diffusen und gefährdeten Bewußtsein eine so große plastische Begabung verbindet“.

Seltsam, wie der Zeitgeist mit Blindheit

schlagen kann! Eine geistige Welt, die nicht einer bestimmten rational registrierbaren und eng begrenzten Wellenlänge entspricht, wird sogleich als „diffus“ und „gefährdet“ abgewertet, ohne daß man sich bemüht, nach ihrer Mitte zu suchen und sie aus ihren Voraussetzungen heraus zu verstehen. Dabei sind in diesem Gedenkjahr die äußeren Voraussetzungen besonders günstig, um Barlach näher kennenzulernen. Sein angeblich verschollenes dichterisches Werk liegt – einschließlich des Nachlasses – seit mehr als einem Jahrzehnt in der dreibändigen Ausgabe des Piper-Verlags vor, die von Friedrich Dross in Zusammenarbeit mit Klaus Lazarowicz (Dramen), Walter Muschg und Friedrich Schult (Prosa II) mustergültig ediert worden ist. Über die graphischen und die plastischen Arbeiten geben die beiden von Friedrich Schult bearbeiteten Ausgaben (Hamburg: Hauswedell 1958 und 1960) mit ihrer ausführlichen Bilddokumentation Aufschluß; eine unmittelbare Anschauung ermöglicht die in diesem Juni in Hamburg eröffnete Gedenkausstellung. Erläuterungen zum Gesamtwerk und biographische Hinweise enthält die in den dreißiger Jahren entstandene und neuerdings überarbeitete Monographie von Friedrich Carls (Berlin: Rembrandt Verlag 1969). Unentbehrlich für jede gründliche Beschäftigung mit dem Menschen und dem Künstler Barlach sind aber namentlich seine Briefe, von denen sich nahezu 1600 erhalten haben. Friedrich Dross hat sie gesammelt und 1968/69 nach nahezu dreißigjähriger Vorbereitung (ebenefalls bei Piper) in zwei Bänden veröffentlicht, deren – durch Kurzbiographien der Briefempfänger ergänzter – gehaltvoller Anmerkungs- teil wertvolles Material über Barlachs Lebens- kreis enthält.

Läßt man all diese vielfältigen Zeugnisse eines nach äußeren Maßstäben eher eintönigen, dafür innerlich um so reicheren Daseins

auf sich wirken, so beeindruckt vor allem die unbeirrte Verfolgung eines Wegs, dem – den Peripetien der Epoche zum Trotz – stets das „Mensch werde wesentlich!“ als Leitstern diene. Die zunehmende Verdichtung der Ausdrucksmittel, die Entäußerung von allem Beiwerk des Jugendstils, die Überwindung des Naturalismus zugunsten einfacher und expressiver Formen zeigte sich schon früh im bildhauerischen und graphischen Werk, für das die russische Reise (1906) den entscheidenden Durchbruch brachte. Doch auch im Verhältnis zum Wort vollzog sich ein ähnlicher Prozeß. Er wird deutlich, wenn man die wortreiche und ungestüme Diktion der Jugendprosa oder des Dramas „Der tote Tag“ (1912) mit der abgeklärten und doch zugleich bildhaften und realistischen Sprache des letzten dichterischen Werks, des Romanfragments „Der gestohlene Mond“, vergleicht, oder dem romantischen Überschwang der Jugendbriefe die schwerfälligen, aber eindringlichen – wie mit dem Schnitzmesser aus dem Sprachmaterial herausgestanzten – Formulierungen des letzten Lebensjahrzehnts entgegenhält. Dieser immer nachdrücklicheren Ausprägung einer persönlichen Form entsprach die Intensivierung eines *vorgegebenen* Inhalts: Es ist ungenau, wenn man Barlach einen „Gottsucher“ nennt, weil er den transzendentalen Bezug gewissermaßen im Blut hatte. „Sonderbar ist nur, daß der Mensch nicht lernen will, daß Gott sein Vater ist“, lautet der Schlußsatz des „toten Tags“. Diese Formulierung wäre ihm allerdings später als zu kühn erschienen. Ein Wort aus dem Drama „Sündflut“ ist kennzeichnend für die negative Theologie seiner späteren Jahre. Da läßt er den „Hirten“ sagen: „Ich schäme mich von Gott zu sprechen. Das Wort ist zu groß für meinen Mund. Ich begreife, daß er nicht zu begreifen ist. Das ist all mein Wissen von ihm.“

Obwohl nunmehr „das Wesen, das ich nur ungern Gott nenne“, ambivalente Züge annimmt, ihm sowohl unbegrenzt wie unpersönlich erscheint und keine Heilsgewißheit verspricht, versinkt er jedoch keineswegs in „verzweifelte Grübeleien“, wie Beaucamp annimmt. Zwar stimmt er nicht eben einen Lobpreis der Schöpfung an, betrachtet vielmehr

„die Veranstaltung des Ganzen“ nur als sinnvoll, wenn man sie „als Stadium, als Phase, als schlecht gelüfteten Engpaß“ wertet, „in dem alles sehr schlecht organisiert ist“ (Brief vom 7. 4. 1925), aber sein „Warten auf Godot“ ist doch noch um einiges hoffnungsfreudiger als bei Samuel Beckett, mit dem sein dramatisches Werk sonst manches gemeinsam hat. Es ist kennzeichnend, wie er sich von der Weltsicht eines Max Beckmann distanziert, das Wohlgefühl in dessen malerischen „Ausbrüchen“ für Selbstbetrug hält, und bemerkt, ihm, Barlach, verlange „instinktiv, elementar nach den Anzeichen, daß über diesem Pfuhl ein Himmel ist“, er wolle „über dem Schauer einen Reflex der ewigen Harmonie spüren“ (Brief vom 1. 2. 1923). Das Fazit dieser seiner Einstellung zieht er dann im „Gestohlenen Mond“, wo er Wau, der Hauptfigur mit autobiographischen Zügen, eine „widerborstige Dankbarkeit“ gegenüber dem Weltschöpfer zuerkennt und feststellt: „Man müßte sein nicht eben zahmes Ausholen gegen die bestehende Ordnung Lästerung nennen, wenn es ihm auf Herausforderung und Bemäkelung angekommen wäre. Davon konnte keine Rede sein. Ein Geschöpf, das vor dem Schöpfer ausspeit, ist ein Irrer, das war Wau seit langem völlig klar.“

Barlach war kein Prophet, dem es auf Verkündigungen angekommen wäre. Wenn er „Botschaften“ übermittelte, so ergaben sie sich gewissermaßen nur als Nebenprodukt des Geschehens, das sich in ihm vollzog, und das er allein als unbedingte Notwendigkeit empfand; von diesem Geschehen hat er einmal gesagt, es sei nicht nur *gewesen*, sondern *bestehe* als sein „wahres Ich, alles kann und wird einmal verloren gehen, nur dieses eine nicht ...“ (Brief vom 16. 3. 1934). Da er sich jedoch in diesem kreativen Prozeß nicht als Urheber, als „Persönlichkeit“ fühlte, sondern sich in durchaus ehrlicher Bescheidenheit von einem Über-Ich, ja einer höheren Macht abhängig wußte, mit der er lebte und der er widerwillig vertraute, mag man ihn als Mystiker bezeichnen.

Es war denn auch dieses mystische Element, auf dem seine Arbeit beruhte, für das er Atemraum brauchte: *Ungeschorenheit*, wie er es

nannte. Er hätte nicht im Kollektiv wirken, auch keine Schüler heranziehen können, sah sich genötigt, unwirsch zu werden, um lästige Besucher und selbst wohlmeinende Bekannte und Freunde fernzuhalten. So kam es zu einer – freilich nicht hermetischen – Abgeschiedenheit, die sich auch auf seine Teilnahme an aktuellen Vorgängen auswirkte. Im ersten Weltkrieg hatte er sich noch als Patriot gefühlt, was ihm nur übelnehmen kann, wer sich nie näher mit dieser Epoche befaßt hat. Nach der Enttäuschung, die das „Güstrower Tagebuch“ ersehen läßt, hielt er sich dann völlig zurück: Über die Weimarer Ära enthalten die Briefbände kein abfälliges Wort, aber sie wird nahezu ignoriert; kein führender Politiker, kaum ein Tagesereignis findet vor 1933 Erwähnung, abgesehen von der schon damals gegen ihn einsetzenden Hetze „nationaler Kreise“.

Als der Sechundssechzigjährige mit dem gleichaltrigen Hamburger Architekten Fritz Schumacher, einem sehr aktiven Mann mit großem Bekanntenkreis, ein paar Stunden verbringt, wird ihm denn auch bewußt, daß er selbst nicht wie sein Gesprächspartner „mittendrin gewesen“ ist und statt dessen „in Abseitigkeit und Verfinsterung“ seinen Weg stolperte (Brief vom 17. 8. 36).

Es war jedoch eine produktive Verfinsterung. Sie bewirkte alles andere als Wirklichkeitsfremdheit! Weder der Bildhauer noch der Dichter Barlach sind denkbar ohne jene präzise und durchdringende Beobachtungsgabe, die auch das kleinste charakteristische Detail beachtet, die Menschen von innen erfaßt, ihre Seelenregungen auf unvergeßliche Weise festhält, das Groteske, Makabre, Brutale keineswegs wegretuschiert, aber durch die Lichter eines urwüchsigen Humors erträglich macht. „Er lebte am zufriedensten als stiller Zuschauer der kleinen und großen Dinge, und der Humor des Betrachtens eigenen und fremden Wesens verließ ihn selbst in den grauesten Tagen nicht ganz“, heißt es im „Gestohlenen Mond“. Dem bleibt noch hinzuzufügen, daß die derart geschaute und erfaßte Wirklichkeit *hintergründig* ist, Göttliches und Satanisches, Geraune und Spuk, die „Launen der unsichtbaren Welt“ einbezieht und überra-

schende Ausblicke in übernatürliche Bereiche eröffnet.

Offenbar sind es gerade diese Aspekte, die in unserer rationalistischen Ära Betrachter, Zuschauer oder Leser befremden, zumal wenn diese mit der niederdeutschen Landschaft und ihren zur „Spökenkiekereei“ disponierten Menschen nicht vertraut sind, denn Barlachs Bildwerke, vor allem aber die Dramen haben viel seiner Umwelt zu verdanken. „Der blaue Boll“ lebt und west in einem ebenso realen wie phantastischen Güstrow, und vom „Findling“ sagt er selbst, er habe „Buchstaben für Buchstaben in der hiesigen Landschaft zusammengebaut“. Dabei handelt es sich wahrhaftig nicht um Lokalkunst! Gerade „Der Findling“, der etwa gleichzeitig mit Hofmannsthals „Turm“ entstand und mit ähnlichen Problemen ringt – der Chaotik, der allgemeinen Schuldverstrickung und der Erlösungsbedürftigkeit der Zeit –, dieses Lieblingsstück seines Autors zeigt, wie sehr ihm die Grundfragen seiner Epoche vertraut waren, mochte ihm auch ihr politisches Vokabular nicht immer geläufig sein.

In diesem Zusammenhang muß noch ein Wort über seine Einstellung zum „Proletariat“ gesagt werden – eine Einstellung, die Beaucamp in seiner erwähnten Kritik, und übrigens auch (der FAZ vom 3. 1. zufolge) der Kultusminister der DDR, beanstandet hat. Daß Barlach nicht auf der Seite der Habenden, sondern der Bedürftigen und Notleidenden stand und jeden Geltungsdrang zugunsten des wirklichen Seins verwarf, ließe sich vielfach aus seinem Werk belegen. Es gibt aber auch konkretere Äußerungen zum Thema, die nicht eben die von Beaucamp insinuierte „Verblendung“ gegenüber den „gesellschaftlichen Veränderungen“ belegen, und von denen zwei hier zitiert seien:

„Ich glaube an Volk, und davon sind die Proletarier nur ein Teil, ich glaube an Menschen und finde Lumpen und Gegenfüßler in allen Schichten“ (Brief vom 18. 2. 1920). „Ich muß ... notgedrungen ... einen Eigentumsbegriff, den ich gefühlsmäßig verwerfe, wenigstens teilweise anerkennen. Damit huldige ich allem anderen als dem sogenannten Kommunismus; ob aber die ganze besitzes-

tolle Gesellschaft nicht den Dornenweg über den Kommunismus gehen muß, um ein bißchen Grundgefühl an notwendiger Lebenskameradschaft gegenüber den Mitmenschen ins Gefühl geimpft zu bekommen, will ich nicht direkt verneinen. Die unermeßliche Habsucht tötet zuviel Menschlichkeit ab . . ." (Brief vom 6. 2. 1922).

Damit predigte dieser „abweisende Mann“ nicht etwas, woran es ihm selber fehlte, denn er war zwar ungesellig, wie er offen eingestand, aber in keiner Weise ein Menschenverächter! Sein Zartgefühl und seine unaufdringliche Hilfsbereitschaft gegen Nächste und Mitmenschen bleibt einer der nachhaltigsten Eindrücke der beiden Briefbände. Dies gilt auch vom letzten Jahrfünft, das bekanntlich durch die nationalsozialistische Hetzkampagne, die Anprangerung des „entarteten“ Künstlers, die Maßnahmen gegen die Werke verdüstert wurde. Es ist erstaunlich, wie er mit dem allem fertig geworden ist, und wie er seine innere Welt gegen diese existentielle Bedrohung behaupten konnte. Und es stimmt einfach nicht, wenn ein seriöses Blatt wie „Die

Zeit“ in einer Balkenüberschrift zur Rezension der Barlachbriefe – offenbar mit Bezug auf die letzte Lebensphase – von einem „zugrunde gerichteten Künstler“ spricht. Denn trotz begreiflicher Stoßseufzer und vorübergehender Erbitterung setzt sich schließlich nicht Resignation, sondern eine wahrhaft goethische Heiterkeit durch, die aus eigenen Quellen schöpft: „Man kann nicht immer . . . mit den Hufen nach hinten ausschlagen . . . Freudigkeit ist unerläßlich, es geht nicht ohne sie, sie muß gefunden und aus Eigenem gezogen und gestaltet werden, wenn keine Hand von außen sich hilfreich erweist“ (Brief vom 23. 11. 1936).

Nicht nur Berichte der Freunde, Briefstellen und der souveräne Humor des „Gestohlenen Mondes“, sondern vor allem Bildwerke aus jenen letzten Jahren – die stille Versunkenheit des „Flötenbläser“, die gelöste Musikalität des „Frieses der Lauschenden“ – zeugen von dieser „Freudigkeit“, der nicht anzumerken ist, gegen welche Widerstände sie erungen wurde.

Oswalt von Nostitz

## Bedingt solidarisch

### Ein Weg zwischen Anpassung und Absage

Amtsniederlegungen und Kirchaustritte katholischer Priester pflegen von den kirchlichen Behörden begreiflicher Weise als individuell gelagerte, mit persönlicher Problematik belastete Fälle angesehen oder als Anzeichen eines um sich greifenden Glaubenschwunds und fehlender übernatürlicher Einstellung gewertet zu werden. Seit nun Charles Davis, Priester, Theologieprofessor und Konzilsberater des englischen Kardinals Heenan, die Gründe für seinen Kirchaustritt in einem Buch dargestellt hat<sup>1</sup>, und innerhalb desselben Jahrs

weitere Priester die Motive ihres Ausscheidens aus dem Amt der Öffentlichkeit vorgelegt haben<sup>2</sup>, läßt sich die Konvergenz der jeweiligen Entscheidungen und der ihnen nachfolgenden Bestandsaufnahmen kaum mehr bestreiten; man wird sie deuten müssen als Symptome eines wachsenden Protests gegen die konkrete Gestalt der Kirche, vor allem gegen die Unfähigkeit oder Weigerung der kirchlichen Autorität, den durch das Konzil angestoßenen Re-

<sup>1</sup> Charles Davis, *Katholizismus heute? Was ich meinen Kritikern zu sagen habe*. München: Nymphenburger Verlagsbuchhandlung 1969. 252 S. Paperback 19,-.

<sup>2</sup> James Kavanaugh, *Protest aus Liebe*. Ein moderner Priester klagt seine unzeitgemäße Kirche an. Olten: Walter 1969. 260 S. Lw. 17,-; Priesteramt in der Krise. Einsichten und Erwartungen „ausgetretener“ Priester. Kevelaer: Butzon u. Bercker. 204 S. Kart. 12,80.

formprozeß entsprechend den Anforderungen der heutigen Zeit und dem ursprünglichen Geist des Evangeliums fortzuführen. Insofern können die persönlichen Entscheidungen, so umstritten sie sein mögen und so sehr sie dem spezifischen Hintergrund des englischen, irisch-amerikanischen und holländischen Katholizismus verhaftet bleiben, als eine Herausforderung an jeden Christen und Priester gelten, über den eigenen Standort in der Kirche nachzudenken.

Wenn man versucht, die zahlreichen Punkte der vorgebrachten Kritik zu Motivgruppen zusammenzufassen, so ist zunächst der Vorwurf dogmatischer Erstarrung zu erwähnen: die Kirche begreift nicht, wie alles menschliche Erkennen durch die geschichtlich-soziale Ausgangsbasis bedingt ist und mit veränderter Situation selbst dem Wandel unterliegt, daß also auch auf die Glaubensaussagen das Licht der Relativität fallen muß. Außerdem wird nicht gesehen, daß Offenbarung und Glaube immer auch durch menschliche Erfahrung vermittelt sind und innerhalb deren Dynamik zum Tragen kommen, sich also nicht vollständig in ein begriffliches System einfangen lassen. Und schließlich verdrängt der Dogmatismus das lebendig-schöpferische Denken.

Einen weiteren Ansatzpunkt der Kritik bildet der überzogene Legalismus: die Kirche betrachtet das menschliche Handeln nicht in der Perspektive des geschichtlichen Werdens und der konkreten Situation; sie löst die lebendige Person in eine abstrakte menschliche Natur auf, deren Verhalten durch die Koordinaten eines unveränderlichen Gesetzes festgelegt wird. Jede Entscheidung des einzelnen ist dann nur noch Anwendungsfall einer allgemeinen Norm. So kann das Kirchenrecht sich des Menschen bemächtigen, jede Situation auf eine einfache Formel zurückführen und das richtige Verhalten kontrollieren bzw. erzwingen. Für Eventualfälle, z. B. bei der Liebeswerbung, in der Ehe, beim Beten steht eine Kasuistik bereit, die jede Unsicherheit durch ein neues Gesetz zu beseitigen strebt.

Dogmatische Erstarrung und Legalismus sind bedrohlich, wenn sie zur Stützung einer bestimmten Herrschaftsform eingesetzt werden. So gilt der Hauptvorwurf dem monar-

chisch-autoritären System. Die hierarchische Autorität, die im Dienst der Wahrheit stehen sollte, hat diese sich untergeordnet und eine Sprache geschaffen, die nicht der Wahrheitsvermittlung, sondern der Erhaltung der bestehenden Struktur dient. Unangreifbar wird das System jedoch, wenn es seine konkrete Verfaßtheit durch göttlichen Ursprung zu legitimieren trachtet. Obwohl die biblischen Zeugnisse diesen Anspruch nicht decken, wird der sichtbare Charakter der Kirche ausschließlich mit der konkreten Institution gleichgesetzt. Die allgemeinen Folgen der institutionellen Verhärtung sind abzusehen: einmal der Verlust der christlichen Hoffnung und die aus der Vorliebe für das Vergangene herrührende Rechtfertigung des Status quo. Weiterhin wäre die Anmaßung und Unfähigkeit zu echtem Dialog mit den anderen Kirchen zu erwähnen, wodurch die unmittelbar gelebte Einheit in Bekenntnis und sozialer Tat gegenüber einem Mehr und Weniger sichtbarer Amtsstruktur abgewertet wird. Schließlich unterdrückt die Institution das Menschliche und Personale: der Katholik bleibt durch den Verzicht auf Eigenständigkeit und schöpferische Initiative in seinem religiösen Lebensvollzug ein unmündiges Kind am Gängelband amtlicher Entscheidungen.

Das Übergewicht des Institutionellen belastet besonders den Dienst und das Leben der Priester. Bereits die Zeit im geschlossenen Seminar, ohne unmittelbaren Kontakt mit der Umwelt, ist mehr der Formung als der Ausbildung gewidmet. Eindringlich wird auf das Anderssein des Priesters, seine Sonderstellung in der christlichen Gemeinschaft hingewiesen und ein elitäres Klassenbewußtsein aufgebaut. Widerspruchsloser Gehorsam und institutionelle Konformität gelten als vordringliche Erziehungsziele. Weil die zwischenmenschliche Dimension des Dialogs nicht eingeübt wird, kommt es in der pastoralen Praxis kaum zu partnerschaftlicher Zusammenarbeit; statt dessen herrschen Eifersucht oder mandarinhafte Anhänglichkeit des Untergebenen an seinen Vorgesetzten.

In diesen Zusammenhang ist auch das Zölibatsproblem einzuordnen. So wenig die Ehelosigkeit als persönliche Berufung in Frage ge-

stellt wird, so sehr gilt der Vorwurf den aus der Koppelung an das Amt resultierenden menschlichen Fehlhaltungen. An die Stelle einer größeren Bereitschaft zur Hingabe an Christus und zum radikalen Dasein für die Menschen tritt nur zu oft der Egoismus eines Junggesellen, der sein Unvermögen durch materiellen Komfort, Ehrgeiz und anspruchsvolle Hobbys kompensiert.

Ohne Rücksicht auf die unterschiedliche Einfärbung der Berichte – Charles Davis wird stark von theologischem Interesse geleitet, James Kavanaugh ist geprägt von der Wärme eines selbstlosen Einsatzes für die Mitmenschen, die Überlegungen der zehn holländischen Priester orientieren sich vorwiegend an einer praktisch-pastoralen Fragestellung – durchzieht sie ein gemeinsamer roter Faden, nämlich die Überzeugung, daß die heutige Kirche kein werbender Hinweis auf Jesus Christus mehr ist, sondern eher ein Hindernis für die Menschen guten Willens, die die Begegnung mit Christus suchen. Weil aus der Verkündigung des Heils eine anmaßende Belehrung, aus dem Ideal das Gesetz, aus der offenen Bewegung eine festgefahrene Institution geworden sei, habe die Kirche ihre Glaubwürdigkeit verloren.

„Glaubwürdigkeit“ heißt auch der Titel des Buchs, in dem sich Gregory Baum, Konziltheologe und Professor an der Universität Toronto, indirekt mit den von Charles Davis aufgeworfenen Fragen auseinandersetzt<sup>3</sup>. In Übereinstimmung mit den vorher erwähnten Kritikern der kirchlichen Institution hat er einen realistischen Blick für die Mißstände in der Kirche; er nennt sie beim gleichen Namen. Die gemeinsame Basis der Beobachtung wird jedoch aufgegeben, sobald unterschiedliche methodische Ansätze zur Deutung der Phänomene ins Spiel kommen. Während der Theologieprofessor Davis die Unglaubwürdigkeit der Kirche nach einem Denkschema aufzuzeigen versucht, das der Theologie des letzten Jahrhunderts diene, und das jeder Theologiestudent im heutigen Deutschland zurückwei-

sen würde, verzichtet Baum darauf, das hierarchische System der heutigen katholischen Kirche aus dem Neuen Testament zu belegen, weil er weiß, daß dies mit den jetzt gültigen methodischen Voraussetzungen nicht gelingen kann. Zum anderen werden die sozialutopischen Vorstellungen des Engländers, der selbst wiederholt sein übertriebenes Verlangen nach Konsequenz und Ordnung im Denken eingesteht, kritisch in Frage gestellt, als könne der Übergang von statischen zu dynamischen Gesellschaftsstrukturen nur durch einen radikalen Bruch herbeigeführt werden.

In der sachlichen Auseinandersetzung weitet der Amerikaner die Perspektive, indem er die von Davis angeführten innerkirchlichen Tatbestände als Konturen eines krankhaften Gesellschaftsverhaltens wertet, von dem jede öffentliche Institution bedroht ist. Tatsächlich lassen sich die Weigerung hinzuhören, die Image-Pflege, die Sorge um die Erhaltung privilegierter Stellungen, der Gruppenegoismus und der Beharrungswille der Institution ebenso in Regierungen, Universitäten und Industrieverbänden wie in der Kirche beobachten. Auch die Auseinandersetzung Jesu mit der jüdischen Obrigkeit, von der die Evangelien berichten, muß auf diesem Horizont gesehen werden.

Andererseits soll man auch sehen, wie durch solche pathologische Verhaltensformen Gegenkräfte zur Heilung geweckt werden: die Kirchenkritik ist ja bereits das Produkt dieser Kirche selbst; der Ruf nach Reform kann nicht als Randerscheinung oder als Auflösungsprozeß, sondern muß als zentrale Lebensäußerung der Kirche selbst begriffen werden. Auch der von Davis und den anderen Priestern beschworene Papst Johannes ist noch eine Frucht dieser juridisch verflachten Kirche und ein Beweis dafür, daß der lebendige Mensch stärker ist als jede noch so korrupte Institution.

Daß diese Gegenkräfte auf dem letzten Konzil ihren offiziellen Ausdruck gefunden haben, kann man kaum bestreiten. Mit Recht sieht Baum die eigentlich revolutionäre Tat im methodischen Ansatz der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, insofern dort nämlich die Welt und das

<sup>3</sup> Gregory Baum, Glaubwürdigkeit. Zum Selbstverständnis der Kirche. Freiburg: Herder 1969. 280 S. Kart. 14,80.

menschliche Leben selbst als heilsbedeutsam, von Gottes gnädiger Gegenwart durchsetzt, gesehen werden. Daraus folgt, daß in der Analyse der geistigen und kulturellen Situation und iminhören auf das Wort Gottes in Schrift und Überlieferung der Glaube eine Brennpunktverlagerung erfährt und nach und nach das gesamte Glaubensverständnis der Kirche in diese Neuorientierung hineinzieht. Die Vorstellungen von der Zukunftsaussicht und Zukunftsgestalt der Kirche, mit denen Davis und die übrigen Autoren ihre Ausführungen beschließen, sind im Ansatz bereits greifbar: Das zweite Vatikanum hat den fixierten, eingeschränkten Kirchenbegriff fallengelassen zugunsten der Konzeption einer offenen Kirche in einer umfassenden Dimension: Kirche ist die katholische Kirche in ihrer Gesamtheit, die einzelne Ortskirche, die Gemeinschaft aller Getauften, das „Volk Israel“ wie auch die universale Kirche vom Anfang der Menschheit an. Aus dieser theologischen Perspektive läßt sich dann das soziologische Modell für die Kirche der Zukunft skizzieren, nämlich das einer nach außen gerichteten Bewegung innerhalb der Gesellschaft, die verschiedene Stufen der Zugehörigkeit aufweist: konzentrische Kreise von engagierten Mitgliedern, von mehr oder weniger solidarischen Angehörigen, von Freunden, Sympathisierenden und Interessenten; lediglich in ihrem Zentrum wird sie institutionell sichtbar.

Der Gedankenführung Baums kann man in den Grundzügen zustimmen. Allerdings wundert man sich, selbst wenn die unterschiedliche kirchliche Situation in Amerika und Deutschland sowie der unterschiedliche Erscheinungszeitpunkt der amerikanischen bzw. deutschen Buchausgabe berücksichtigt werden, wie sehr die Ausführungen stellenweise von einer Euphorie getragen sind, die zwar unter dem Nachhall der Konzilsereignisse verständlich erscheint, jedoch der seit einiger Zeit einsetzenden restaurativen Gegenbewegung in Rom wie auch an der Peripherie weniger Rechnung trägt. Nun gibt der Verfasser selbst zu, daß die Neuansätze kirchlicher Partnerschaft bisher nur erst auf dem Papier stehen. Aber auch die vom Verfasser angeführten Symptome kirchlicher Gesundheit (Absage an die

politischen Bindungen der Vergangenheit, religiöser und theologischer Pluralismus, Mut zur Selbstkritik und Elan des Reformwillens) sind teilweise eher Wunschvorstellungen, als daß die tatsächliche heutige Erfahrung blockierten Dialogs oder vorsichtigen Taktierens angemessen beschrieben würde. Auch die Dynamik der ökumenischen Bewegung und ihre Einflußnahme auf den Wandlungsprozeß der Kirche dürfte überschätzt sein, ist doch – zumindest in Europa – der kirchliche Alltag bisher wenig von größerer Offenheit, von Teamgeist und vom Recht auf Mitsprache gekennzeichnet. Diese etwas idealistische Sicht wird vor allem bei der Darlegung des besonderen katholischen Anspruchs deutlich, der sich daraus herleiten soll, daß die katholische Kirche die Spannung zwischen Universalkirche (Papsttum) und Ortskirche (Bischofsamt) sowie die durch die Bindung an Schrift und Überlieferung gegebene Spannung zwischen Vergangenheit und Gegenwart ausgehalten hat. Nun läßt sich im Hinblick auf die tatsächliche Erfahrung (die nicht mit der abstrakten Artikulation zusammenfällt) kaum behaupten, daß in der katholischen Kirche solch ein Gleichgewichtszustand durchgehalten worden sei; umgekehrt sind in den evangelischen Kirchen Bewegungen zum Gleichgewicht erkennbar geworden, die auf den katholischen Raum herübergewirkt haben.

Insgesamt wird in der gegenwärtigen Umbruchsituation der Kirche, zwischen Rede und Gegenrede, die Sympathie vieler Christen und Priester einem dritten Weg gelten, dessen Grundzüge bei Baum in der Übernahme des von französischen Christen entwickelten „troisième homme“ gezeichnet werden: dieser Mensch ist Katholik, betrachtet die katholische Kirche als seine geistliche Heimat und findet in der Botschaft des Evangeliums die Hilfe für die Bewältigung seines Alltags vor Gott. Er freut sich darüber, daß er in dieser Erfahrung verbunden ist mit gleichgesinnten Menschen. Die Sakramente, die Institution und die Gesetze der Kirche erkennt er grundsätzlich an, er bejaht sie aufrichtig in dem Maß, wie sie ihm sinnvoll erscheinen und ihn in die Begegnung mit Gott führen. In den

Situationen jedoch, wo er spürt, daß die kirchliche Institution nicht dem geistlichen Wohl der Menschen dient, trifft er seine eigene Entscheidung. Er hat Glaubensgeist genug, darauf zu vertrauen und bewußtseinsbildend dahin zu wirken, daß sich die hoffnungsvollen Ansätze der Reform auch gegen den hartnäckigen Widerstand der in ihrer Rolle verunsicherten Institution durchsetzen werden; er beobachtet sogar mit Genugtuung die bisweilen gereizte und manchmal unsachliche

Reaktion des kirchlichen Amtes auf diese Strömungen, sieht er in ihr doch ein Signal für den Prozeß der Selbstfindung kirchlicher Autorität.

Zwischen dem Enthusiasmus der Anpassung und der Resignation der Absage kann dieser dritte Weg bedingter Solidarität mit der amtlichen Kirche eine verantwortliche Alternative für Christen und Priester innerhalb dieser Kirche sein.

*Friedhelm Hengsbach SJ*

# BESPRECHUNGEN

## Literatur

LENZ, Siegfried: *Beziehungen*. Ansichten und Bekenntnisse zur Literatur. Hamburg: Hoffmann und Campe 1970. 299 S. Lw. 20,-.

Es gibt zornige und freundliche Schriftsteller. Siegfried Lenz gehört zu den freundlichen. Sein Roman „Deutschstunde“ stand über ein Jahr auf den Bestsellerlisten. Verlegerischer Erfolg zieht heute allemal ein Frühwerk oder eine Schublade nach. Aus Gelegenheitsarbeiten stellte Lenz „Bekenntnisse“ und „Ansichten“ zu „Beziehungen“ zusammen.

Die Beziehungen von vita und Ansicht, eigenem Erzählen und literarischer Auseinandersetzung, von masurisch-holsteinischer Muse und urbanen Zentren, von geschenkter und geleisteter Vergangenheit und literarisch-politischer Gegenwart, von literarischem Leben im Inland und Ausland ergeben sich nur zum Teil. Wer die literarischen Essays und Reflexionen von Heissenbüttel, Enzensberger, Walser, Baumgart, Wellershoff im Kopf hat, ist von Lenz als Kritiker und Essayist enttäuscht. Lenz ist Erzähler. Er ist auch in diesem Band am besten, wo er in die Nähe des Erzählens gerät, in den Essays über sein Leben, seinen Lehrer Hemingway, über den Humor in der masurischen Landschaft. Als Kritiker, auch wenn einige Rezensionen im „Spiegel“ standen, führt er eine vergleichsweise stumpfe Feder. Seine Satzfamilien fahren in einem bescheidenen Wagen der Mittelklasse daher, unauffällig, korrekt, auf die Verkehrsregeln achtend, Abstand haltend oder mit freundlichen Signalen seine Nähe bekundend, nicht unter des Nachbarn Sitze schauend. Über deutsche zeitgenössische Literatur erfährt man nicht eben viel. Böll, Kaschnitz und Jünger sind eine zu spärliche Auswahl. Bölls „Personal“ widmet er eine sehr aufmerksame Betrachtung. Ernst Jünger ist nur angelesen. Die zeitgeschichtliche Span-

nung und die dennoch unerhörte Intensität des Schriftstellers Jünger kommt nicht zum Vorschein. Von den großen Tendenzen der Weltliteratur kommt wenig zur Sprache. Die besprochenen Autoren und Werke stehen meist unverbunden. Die Auswahl der Besprechungen erscheint zufällig. Sie gibt kein repräsentatives Bild der literarischen Gegenwart.

Über die „produktive Fremdheit“ des Schriftstellers hat Lenz sehr liebenswürdige, korrekte, einsichtige Sätze geschrieben. „Es genügt nicht, sich zu äußern, man muß es für die andern tun. Es genügt nicht, sich selbst aufzuklären, man muß aus der Aufklärung ein Freudenfeuer machen, dessen Helligkeit von allen wahrgenommen wird. Und es genügt wohl auch nicht, zu leben, ohne unablässig in anderer Leben einzugreifen – mutmachend, befehlend, zweifelerweckend: dadurch erst rechtfertigt sich ein Talent, dadurch erweist es seine Nützlichkeit“ (42). Freundliche Sätze. Aber vielen Sätzen und Ansichten wünschte der Leser mehr bildliche, rhythmische, gedankliche Spannung. Alles in allem ein freundlicher Lenz, nirgends haschend nach Effekt und Metapher. Dennoch ein Buch des Lenz-Booms, des Literaturbetriebs.

P. K. Kurz SJ

MERTNER, Edgar – MAINUSCH, Herbert: *Pornotopia*. Das Obszöne und die Pornographie in der literarischen Landschaft. Frankfurt, Bonn: Athenäum 1970. 344 S. Lw. 19,-.

Moral und Schulästhetik haben wenig beigetragen zur Erkenntnis und Beurteilung des Obszönen. Die beiden Verf., Anglisten in Münster, untersuchen das durch Emotion, Emanzipation, Aufklärung, Ideologie und Geschäft belastete literargeschichtliche Feld.

Ihre wichtigste Unterscheidung ist die des Obszönen und des Pornographischen.

Das Obszöne ist ein legitimes Element des Kunstwerks. Es setzt sich mit den realen Kräften des Menschen und der Gesellschaft auseinander. Das Geschlechtliche wird dabei nicht isoliert, sondern in Beziehung gesetzt zu anderen menschlichen Erfahrungen. Das obszöne Kunstwerk setzt die sexuellen Reize nicht um ihrer selbst willen. Es beansprucht gegenüber Konvention und Gesellschaft eine kritische Funktion. Pornographie ist nach dem Verständnis der Verf. das Gegenteil des Genannten. Pornographie will möglichst direkt sexuelle Lustgefühle erregen, ohne die Lebenserfahrung und Lebenswelt des Lesers kritisch anzutasten. Sie befriedigt Wunschbilder, die in der Wirklichkeit nicht zu haben sind. Sie hat keinen menschlichen Erkenntniswert. Sie bereitet eine genüßliche sinnhafte Entspannung diesseits von Geist und Moral. Ihrer Produktion entspricht von seiten des Lesers die Konsumentenhaltung. Im Gegensatz zu Pornographie sind die obszönen Stellen eines literarischen Kunstwerks eingebaut in einen Zusammenhang, der durch Psychologie und Milieu, durch Perspektive und Sprache, durch Tun, Auslassung, Verdrängung und Bewußtsein zugleich beschrieben, charakterisiert, vergegenwärtigt, gemeint, kritisiert, distanziert und relativiert wird. Das Obszöne hat eine realistische, kritische oder auch komische Funktion im Realitätspanorama des literarisch Dargestellten.

Vulgäre Pornographie und das literarisch Obszöne sind für den geübten Leser unschwer zu unterscheiden. Die schwierigere Frage lautet: Gibt es Pornographie auch in der Literatur von Rang, Pornographie, die direkt und fast ausschließlich das Geschlechtliche darstellt und sucht und zugleich Kunst ist? Seit Susan Sontags Plädoyer für die „pornographische Phantasie“ (in „Kunst und Antikunst“, Hamburg 1968) entschied sich ein Teil der literarischen Meinungsmacher für jene Möglichkeit einer „extremen Bewußtseinserweiterung“, wie sie z. B. der Roman „Geschichte der O“ („sadistischer Flagellantismus in orga-

nisierter Form mit Geheimbündelei“) verhandelt. Die Verf. meinen, daß Frau Sontag (und ihre Nachredner) eine zu wenig differenzierte und eine psychologistisch-naturalistische, ich möchte hinzufügen eine sehr individualistische, Auffassung von Literatur hegt. Im übrigen erklärt Sontag pornographische Bewußtseinserweiterung unumwunden als Religionsersatz. Sie streitet für eine „absolute Phantasie“, für das Visionäre, für die Erkundung des Erlösermysteriums von der Auslöschung des Ichs durch bedingungslosen sexuellen Einsatz, ja Unterwerfung. Von einem solchen Gebrauch der absoluten Phantasie bis hin zum „Handel mit dem Wahnsinn“ distanzieren sich die Verf. Hier taucht das Problem von extremer Erkundung des Bewußtseins und dessen Verhältnis zur Wirklichkeit, zum Öffentlichen, zum allgemeinen Gebrauch, zur Gesellschaft auf. Es wurde m. E. weder von den Parteigängern Sontags noch von seiten der Verf. ausdiskutiert. Die Beurteilung dieser „literarischen“ Pornographie hängt von einer Reihe weltanschaulich bedingter Prämissen und vom Vorverständnis der gesellschaftlichen Funktion der Kunst ab.

Mainusch und Mertner haben ein klärendes, ein mutiges Buch gegen den „Strom der Zeit“ geschrieben. Es wird seine Befürworter und seine Gegner finden. In den kritischen Betrachtungen einzelner Werke hätte man die Kriterien gern auf jüngere deutsche Romane von Grass, Walser, Brinkmann, Fichte oder Chotjewitz angewandt gesehen. Dazu hätte es der Mitarbeit eines Germanisten bedurft.

P. K. Kurz SJ

WEYEMBERG-BOUSSART, Monique: *Alfred Döblin*. Seine Religiosität in Persönlichkeit und Werk. Bonn: Bouvier 1969. Kart. 54,-.

Selten nur locke Döblin den Fleiß unserer Germanisten, verführe nur wenige Leser, stellt G. Grass in seiner 1967 gehaltenen Rede „Über meinen Lehrer Döblin“ fest. Damals war der Dichter zehn Jahre tot. „Ich komme von jenem Döblin her“, bekennt Grass, „der, bevor er von Kierkegaard herkam, von de Coster hergekommen war.“

Tatsächlich stammt die vorliegende Arbeit nicht von „unseren“ Germanisten.

Das stoffreiche Buch entstand aus einer Brüsseler Dissertation. Gegenstand der Untersuchung ist gerade der Döblin, den Grass aussparte. Er habe seinem Lehrer nicht mehr folgen können, da den „der Glaube geschlagen“ hatte. Die Verf. verfolgt den Weg und die Wandlungen des 1878 in Stettin geborenen jüdischen Schneidersohns, späteren Armen-, Irren- und Militärarztes Döblin von seiner Neigung zu chaotischer Irrationalität im Jugendwerk, erbitterter Ablehnung der *conditio humana*, gekoppelt mit oft böartigem Hohn gegenüber institutionalisierten Religionen bis hin zu seiner offiziellen Konversion (1941 in Kalifornien). Im Bemühen, „eine Art innerer Biographie des Autors“ zu erstellen, zeichnet sie seine verschiedenen Tastversuche nach, die ihn, vom „Bekenntnis zum Irrationalen“ ausgehend, zu einer „gottlosen Mystik“, über die Zwischenstation eines „naturalistischen Pantheismus und Theopanthismus“ (nach Glasenapp), von einer stets zwiespältigen Naturfrömmigkeit zum Christentum führten. Sie spürt der schließlichen Identifikation des Döblinschen „Urgrunds“ mit Christus nach und kommt zu dem Ergebnis, Döblin habe der Mystik stets nähergestanden als der Rechtgläubigkeit.

Es ist der Verfasserin gelungen, Döblins proteisches Anempfindungsvermögen (etwa des Taoismus, Hinduismus, Buddhismus), sein schmerzliches Hin- und Hergerissensein zwischen Hochmut und Demut, Drang zur Selbstentäußerung und Behauptung der „Ichheit“, zwischen Quietismus und Handeln, Geschichtsverachtung und sozialpolitischem Engagement und seine bis zuletzt ungelöst-gespaltene Haltung der Natur und der Technik gegenüber verständlich darzulegen. Sie versucht auch nachzuweisen, daß den scheinbar schwankenden und schillernden Döblin die gleichen Grundfragen bewegten, „daß die Religiosität dieser Hauptzug und das Einheitslement der Döblinschen Persönlichkeit und Kunst ist...“ (4).

Die doppelte Problematik dieser fleißigen und gründlichen Arbeit liegt im Thema: Einen

so tief irritierten und irritierenden, irrliehrenden Autor wie Döblin, dessen Stärke, wie die Verf. betont, diskursives Denken eben nicht war, auf die Abstraktion des Begriffs „Religiosität“ reduzieren zu müssen, ist ein vergeblich gewaltsames Verfahren. Zumal die Grenzen der Definition sehr weit hinausgeschoben sind. (Die Verf. verwendet vorzugsweise die Gedanken R. Ottos, auch von der Leeuws, Eliades u. a.) Eine Voraussetzung zur Möglichkeit dessen, was der von Döblin bewunderte Joyce (129) „eucharistisches“ Tun nannte, findet sich in diesem weiten Feld nicht. Die schwanke Basis zusammen mit der Neigung zu verallgemeinern führen die Verf. öfters zu vagen Aussagen. Eine Probe: „Es ging alles ins Soziale, Ethische und Politische über“ (33). Was geht hier wohin über? Und was heißt „das Historische oder Pseudo-historische und das Soziale“ (34), was etwa „das Phantastische, das Psychoanalytische“? (35). Auch ein Satz wie der folgende sagt nichts: „...alles scheint irgendwie geläutert worden zu sein“ (141).

Die zweite und m. E. gewichtigere Schwierigkeit wird dadurch bedingt, daß Döblins Religiosität in Persönlichkeit *und* Werk zu verfolgen war. So zieht die Verf. seine poetischen und essayistischen Werke, seine autobiographischen Äußerungen gleichermaßen und gleichwertig als Beleg seiner religiösen Entwicklung heran, ohne den sehr unterschiedlichen Stellenwert dieser Aussagen in bezug auf Person und Werk genügend zu reflektieren. Es ist ein Unterschied, ob ein Autor erläutert und selbst interpretiert, was er sagen möchte, oder ob er „verdichtet“. So bleibt die von der Verf. eingangs zitierte Frage des G. Grass: „Wo ist der Autor?“ schließlich offen. Sie achtet den Menschen Döblin, glaubt jedoch ein gewisses Erlahmen seiner Gestaltungskraft in den späteren Werken – „christlich erbaulich und sogar langweilig“ (367) – feststellen zu müssen. „Döblin war vielleicht imstande, den Einbruch der Gnade ins Menschenleben zu schildern, aber kaum ‚das neue Leben‘, von dem er spricht...“ (367).

Trotz der erwähnten thematischen Probleme

matik, der Weitschweifigkeit und vermeidbarer Wiederholungen: Wer sich mit dem ganzen Döblin befassen will, in dem sich „der Mystiker mit dem Aufklärer gezankt“

hat (373), wird zu dieser verdienstvollen Arbeit greifen müssen. Besonders da sie – vielleicht ungewollt – eine dankenswerte Anregung zur Suche nach dem Autor bietet.

F. Maierhöfer

## Kirche und Staat

STÜTTLER, J. A.: *Kirche und Staat*. Aschaffenburg: Pattloch 1969. 148 S. (Der Christ in der Welt. 13/6.) Kart. 5,50.

Aus den neueren Bänden dieser Enzyklopädie, die nicht, wie in dieser Zschr. (184 [1969] 262) vermutet, abgebrochen wurde, sei auf diese vom Autor ausdrücklich als „Diskussionsbeitrag“ bezeichnete Arbeit aufmerksam gemacht. Auch nimmt man S. 118 gern zur Kenntnis: „Bloßes Nachsagen sowohl wie blindes Ablehnen dieser von mir vollzogenen Einordnungen schaden, die sachliche Diskussion darüber kann uns allein weiterhelfen.“ Wie jedoch J. B. Metz noch sachlich mit dem Autor diskutieren kann, wenn dieser von ihm sagt: „Gesellschaft (Staat) wird letztlich in die Gehirnwindungen einzelner ‚christlicher Kritiker‘ eingeschmolzen“, und seine „politische Theologie“ „kocht vom philosophischen Ansatz her nur das nochmals auf, was geistesgeschichtlich mit Hegel abge-

schlossen war“ (117), bleibt dem Rezensenten ein Rätsel. Sein Verdacht, es nicht mit einem enzyklopädischen Beitrag, sondern mit einem Pamphlet zu tun zu haben, wird durch die „fatale“ (ein Lieblingswort des Autors) Selbstsicherheit bestätigt, mit der komplizierte historische und sachliche Zusammenhänge über einen bestimmten Begriffsleisten geschlagen werden, was so (oder ähnlich) eingeleitet wird: „In Kürze kann die Geschichte des Staatsverständnisses in folgende Aussagen eingefangen werden“ (71). Was bei einem solchen Anspruch etwa über die anstehende Thematik im Neuen Testament gesagt wird, ist mehr als dürftig (12 f.). – Trotz dieser pamphlethaften Bemerkungen – eine Rezension ist keine Enzyklopädie! – halten wir die vom Autor vorgetragene These von der „Wende zum anthropologisch-soziologischen Ansatz“ durchaus für diskutabel, bedauern nur, daß er eine sachliche Diskussion unnötig erschwert hat.

G. Schiwy SJ

## ZU DIESEM HEFT

KLAUS SCHÄEFR ist Assistent an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

OSWALD A. NEUBERGER ist Assistent am Psychologischen Institut der Universität München, Abt. Angewandte Psychologie.

RAINALD MERKERT ist Mitarbeiter am Katholischen Rundfunk-Institut Köln.

GEORG MUSCHALEK ist a. o. Professor für Grundlegung der Theologie an der Philosophischen Hochschule Berchmanskolleg Pullach.

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

*Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage.* Auslegung und Verkündigung. Palmsonntag bis 9. Sonntag des Jahres. Lesejahr B. Hrsg. v. Josef Schreiner. Würzburg, Stuttgart: Echter, Kath. Bibelwerk 1970. 259 S. Kart. 12,80.

*Anton, Angel:* Primado y colegialidad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1970. 267 S. Lw.

*Bertalanffy, Ludwig von:* ... aber vom Menschen wissen wir nichts. Robots, Men and Minds. Düsseldorf, Wien: Econ Verlag 1970. 246 S. Lw. 18,-.

*Blank, Josef:* Das Evangelium als Garantie der Freiheit. Würzburg: Echter 1970. 78 S. Kart. 4,80.

*Bleistein, Roman:* Die Jugend von heute und der Glaube von morgen. Theorie und Praxis. Würzburg: Echter 1970. 154 S. Kart. 9,80.

*Bornkamm, Günther:* Paulus. Stuttgart: Kohlhammer 1969. 260 S. (Urban-Bücher. 119 D.)

*Bourgeon, Roger:* Der Rebell mit dem Krummstab. Roman um Dom Hélder Camara. Freiburg: Herder 1970. 222 S. Lw. 16,80.

*Chresta, Hans:* Jugend zwischen Konformismus und Opposition. Eine sozialpsychologische Untersuchung jugendlicher Selbstaussagen. Zürich, Köln: Benziger 1970. 227 S. Kart. 17,80.

*Curran, Charles E.:* Contemporary Problems in Moral Theology. Notre Dame, Ind.: Fides Publishers, Inc. 1970. 272 S. Lw. \$ 6,50.

*Docekal, Herta-Ursula:* Ernst von Lasaulx. Ein Beitrag zur Kritik des organischen Geschichtsbegriffs. Münster: Aschendorff 1970. 141 S. (Aevum Christianum. 8.) Kart. 18,-.

*Duploye, Pie:* Die religiöse Botschaft Charles Péguys. Freiburg: Herder 1970. 824 S. (Schriften zum Weltgespräch. 4.) Lw.

*Ell, Ernst:* Sexualmoral, voreheliches Geschlechtsleben und Zölibat. Zürich, Köln: Benzinger 1970. 53 S. (Kritische Texte. 2.) Kart. 4,80.

*Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche.* 2. Münster: Aschendorff 1969. 99 S. Kart. 4,80.

*Evolution.* Fortschrittsglaube und Heilserwartung. Ein Tagungsbericht. Hrsg. v. Wilhelm Bitter. Stuttgart: Klett 1970. 280 S. Lw. 19,80.

*Gheddo, Piero:* Katholiken und Buddhisten in Vietnam. München: Pfeiffer 1970. 363 S. Kart. -

*Gnägi, Albert:* Katholische Kirche und Demokratie. Ein dogmengeschichtlicher Überblick über das grundsätzliche Verhältnis der katholischen Kirche zur demokratischen Staatsform. Zürich, Köln: Benziger 1970. 242 S. Kart. 19,80.

*Golombek, Dieter:* Die politische Vorgeschichte des Preußenkonkordats (1929). Mainz: Matth. Grünewald 1970. 135 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Kath. Akademie in Bayern. Reihe B. Band 4.) Lw. 29,-.

*Gössmann, Wilhelm:* Sentenzen. Zürich, Köln: Benziger 1970. 59 S. (Kritische Texte. 1.) Kart. 4,80.

*Grimme, Adolf:* Sinn und Widersinn des Christentums. Aus dem Nachlaß hrsg. v. Eberhard Avé-Lallemant. Heidelberg: Lambert Schneider 1969. 534 S. Kart. 19,80.

*Die größere Ökumene.* Gespräch um Friedrich Heiler. In Zusammenarbeit mit Anne Marie Heiler hrsg. v. P. Emmanuel Jungclaussen OSB, Ökumenisches Institut Niederaltaich. Regensburg: Pustet 1970. 101 S. Kart. 9,80.

*Handbuch der Publizistik.* Unter Mitarbeit führender Fachleute. Hrsg. v. Emil Dovifat. Band 3: Praktische Publizistik. 2. Teil. Berlin: De Gruyter 1969. 655 S. Lw. 76,-.

*Hogben, Lancelot:* Wunderbare Welt der Nachrichtentechnik. Vom ABC zum Fernsehsatelliten. Freiburg: Herder 1970. 96 S. Lw. 14,80.

*Holenstein, Carl:* Der Protest der Priester. Zürich, Köln: Benziger 1970. 39 S. (Kritische Texte. 3.) Kart. 4,80.

*Johannes XXIII.* Briefe an die Familie. II. 1945-1962. Hrsg. v. Loris Francesco Capovilla. Herder: Freiburg 1970. 412 S. Lw. 30,-.

*Knwelder, Louis:* Die Frau spricht. Erscheinungsgeschichte der Frau aller Völker. Veitshöchheim: Graf Magnis 1968. 138 S. Kart.

*Das Leben meditieren.* Ein Lesebuch. Hrsg. v. Otto Betz. München: Pfeiffer 1970. 207 S. (Pfeiffer-Werkbücher. 82.) Kart. 9,80.

*Liturgie und Gesellschaft.* Hrsg. v. Hans Bernhard Meyer SJ. Innsbruck, München: Tyrolia 1970. 132 S. Kart. 9,80.

*Machens, Bernward:* Das Werden der Menschheit im Spiegel der Gegenwart. Hildesheim: Selbstverlag 1970. 109 S. Kart. 7,50.

- Männer im Gebet.* Hrsg. v. Willibald Kammermeier. Freiburg: Herder 1970. 320 S. Plastik 9,80.
- Meigne, Maurice:* L'église invente ses structures. Paris: Ed. du Centurion 1970. 158 S. (Collection „Révisions“.) Kart. F. 12,20.
- Der moderne Atheismus.* Anstoß zum Christsein. Hrsg. v. Ludwig Klein. München: Pfeiffer 1970. 149 S. (Experiment Christentum. 6.) Kart. 8,80.
- Noonan, John T.:* Empfängnisverhütung. Geschichte ihrer Beurteilung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht. Mainz: Matth. Grünewald 1969. 740 S. (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. 6.) Lw. 48,-.
- Pesch, Otto Hermann:* Sprechender Glaube. Entwurf einer Theologie des Gebetes. Mainz: Matthias-Grünewald 1970. 108 S. (Erlöstes Dasein.) Kart. 8,80.
- Pousset, E.:* Union conjugale et liberté. Paris: Ed. du Cerf 1970. 101 S. Kart. 11 F.
- Pressefreiheit.* Entwurf eines Gesetzes zum Schutz freier Meinungsbildung und Dokumentation des Arbeitskreises Pressefreiheit. Hrsg. v. Hubert Armbruster u. a. Berlin: Luchterhand 1970. 223 S. (Demokratie und Rechtsstaat.) Kart. 16,80.
- Quarello, Eraldo:* Il Sacrificio di Cristo e della sua chiesa. Brescia: Queriniana 1970. 240 S. (Giornale di teologia. 39.) Kart. L. 1.500.
- Rothert, Helmut:* Welt – All – Einheit. Zu einer neuen Sicht und Verstehensweise des menschlich-göttlichen Zusammenhangs. München: Reinhardt 1969. 251 S. Lw. 22,-.
- Rotter, Hans:* Strukturen sittlichen Handelns. Liebe als Prinzip der Moral. Mainz: Matth. Grünewald 1970. 92 S. (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck. 32.) Kart. 19,80.
- Ruiz, José Maria Gonzáles:* Anmerkungen zu einer Theologie der Welt. München: Pfeiffer 1970. 209 S. (Pfeiffer-Werkbücher. 86.) Kart. 11,80.
- Sartory, Thomas:* Praesens I. Kritisches Jahrbuch zur Kirche 1969. München: Pfeiffer 1970. 287 S. (Experiment Christentum. 201.) Kart. 11,80.
- Sartory, Thomas und Gertrude:* Utopie Freiheit. Variationen zum Thema Gottesherrschaft. München: Pfeiffer 1970. 315 S. (Experiment Christentum. 5.) Kart. 12,80.
- Sievers, Eberhard:* Natur und Enzyklika. Bd. 1. Würzburg: Naumann Verl. 1969. 164 S. (Informationen der deutschen Zweigstelle des Internationalen Zentrums Humanae vitae. Paris.) Kart. 9,80.
- Sweeting, Maurice:* Incertitudes et assurance des chrétiens. Paris: Ed. du Centurion 1970. 177 S. (Collection „Révisions“.) Kart. F. 13,55.
- Schoonenberg, Piet:* Ein Gott der Menschen. Zürich, Köln: Benziger 1969. 203 S. Lw. 19,80.
- Theurer, Wolfdieter:* Das Programm Gott. Bergen-Enkheim: Kaffke 1970. 243 S. (Theologische Brennpunkte. 18/19.) Kart. 15,80.
- Yamaguchi, Minoru:* The Intuition of Zen and Bergson. With a foreword by Heinrich Dumoulin. Herder Agency Enderle Bookstore. 235 S. Lw.
- Zum Religionsunterricht morgen.* I. Perspektiven künftiger Religionspädagogik. Hrsg. v. Wolfgang G. Esser. München, Wuppertal: Pfeiffer, Jugenddienst Verl. 1970. 503 S. Kart. 22,-.

Z 70/405



23. JAN. 1971

3. Feb. 1971

26. Feb. 1971

13. Mai 1971

24. Mai 1971

~~16.~~ JULI 1971

28. Juli 1971

18. Nov. 1971

9. JAN. 1973

22. JUNI 1973

18. 1. 75

22. 1. 75

13. 6. 75

20. Juni 1975

25. JULI ~~1975~~

12. MAI 1976

28. NOV. 1976

15. 6. 78

11. JUNI 1979

17. OKT. 1979

06. MAI 1980

12. MAI 1980

10. 3. 81

19. AUG. 1981

8. JAN. 1982

18. OKT. 1982

14,31